HISTÓRIA & UTOPIAS

ORGANIZAÇÃO
Ilana Blaj
John M. Monteiro

ANPUH
Associação Nacional de História

HISTÓRIA & UTOPIAS

HISTÓRIA & UTOPIAS

Textos apresentados no XVII Simpósio Nacional de História

Organização
John Manuel Monteiro
Ilana Blaj

A N P U H

Associação Nacional de História

1996

Copyright © 1996 by John Manuel Monteiro & Ilana Blaj

Direitos desta edição reservados à

ANPUH – Associação Nacional de História
Av. Lineu Prestes, 338 – Andar Térreo
Cidade Universitária
05508-900 São Paulo SP
Tel./Fax: 818-3047

Editoração eletrônica:
John Manuel Monteiro

Revisão:
Ilana Blaj e John Monteiro

Assistência editorial:
Gislaine da Costa Fernandes

Digitação:
Gislaine da Costa Fernandes
Marilena Vizentin
Laércio Menezes da Silva
Daniela Molina

Esta coletânea foi parcialmente financiada pelo CNPq

Sumário

Apresentação 9
John M. Monteiro e Ilana Blaj

A UTOPIA MODERNA, DA EUROPA À AMÉRICA

Razão e paixão na política 13
Maria Stella M. Bresciani

Comentário: Anos 30 e utopias 24
Vavy Pacheco Borges

A história e as utopias criativas 31
Ítalo A. Tronca

Utopia urbanística e o urbanismo utópico 37
Marisa Varanda Teixeira Carpintéro

A utopia de Charles Fourier 45
Ivonne Cecília D'Avila Gallo

Anarquismo: utopia das utopias? 52
Helena Isabel Müller

Utopias educacionais de Maria Lacerda de Moura 65
Miriam Lifschitz Moreira Leite

SOCIALISMO E UTOPIA

O declínio das utopias socialistas no século XX: uma crise terminal? 73
Daniel Aarão Reis Filho

"O colapso da modernização", de Robert Kurz 87
Lincoln Secco

Estado amplo e economia dos conflitos sociais: uma discussão acerca do roteiro teórico de João Bernardo 95
José Evaldo de Mello Doin

Comentário:Uma discussão acerca do roteiro teórico de João Bernardo 112
Lúcia Bruno

UTOPIA, CULTURA, MODERNIDADE

Utopia e modernidade 121
Francisco J. Calazans Falcon

A construção do paradigma racionalista-mecanicista e a hegemonia de um projeto de ciência (1600-1780) 146
Luiz Carlos Soares

O imaginário do progresso: as representações da máquina na exposição parisiense de 1855 154
Sandra Jatahy Pesavento

As exposições universais e a utopia do controle social 164
Moysés Kuhlmann Jr.

Imagens de persuasão da modernidade na Exposição de 1881 172
Almir Pita Freitas Filho

Modernos, externos, eternos: reflexões sobre literatura e história em torno de "O perfeito cozinheiro de almas deste mundo" 184
Francisco Alambert

Eisenstein: a utopia do cinema revolucionário 194
Alcides Freire Ramos

Utopia, música e história: Koellreutter e jdanovismo no Brasil 203
Arnaldo Daraya Contier

A UTOPIA NO MUNDO IBÉRICO

A problemática das utopias no contexto dos descobrimentos e da colonização da América 219
Ronaldo Vainfas

Comentário: A problemática das utopias no contexto dos descobrimentos 229
Eliane Garcindo Dayrell

As "Trovas" de Gonçalo Annes Bandarra (Portugal, século XVI): notas para a abordagem de uma fonte 232
Jacqueline Hermann

Festas em tempos de bruxas 244
Jaime de Almeida

Educação feminina: vozes dissonantes no século XVIII e a prática colonial 252
Leila Mezan Algranti

Mito e história no contexto dos movimentos anticoloniais no Peru setecentista 267
Maria de Fátima Silva Gouvêa

Adendo à discussão da abrangência social da Inconfidência Baiana de 1798 275
István Jancsó

Comentário: Questões a respeito do movimento baiano de 1798 296
Ilana Blaj

O mito da redenção pelo poder feminino na Argentina peronista 303
Maria Helena Rolim Capelato

BRASIL COMO UTOPIA

Brasil como utopia 321
Afonso Carlos Marques dos Santos

Memória e utopias liberais: representações políticas em torno da Independência 329
Cecília Helena de Salles Oliveira

A utopia da grande literatura: Frey Appollonio, um romance do Brasil? 340
Karen Macknow Lisboa

Entre a monarquia e a República: a trajetória de um abolicionista do Rio de Janeiro 346
Humberto Fernandes Machado

Joaquim Nabuco: a trajetória de um leitor 355
Maria Cecília Cortez Christiano de Souza

A cidade das letras: leitores e livros no Rio fin-de-siècle 366
Tânia Maria Bessone da Cruz Ferreira

Um fuzil da Guerra de Canudos: memória da violência na paz do Conselheiro 378
Luitgarde Oliveira Cavalcani Barros

A história como paixão 390
Michel Zaidan Filho

Da missa ao cinema: a utopia positivista da criação de um novo Brasil 398
Claudio Aguiar Almeida

A cultura e a construção dos espelhos: história e cultura 407
Antonio Paulo Rezende

As relações internacionais do Brasil de 1930 aos nossos dias: uma análise histórica 414
José Flávio Sombra Saraiva

O nacionalismo popular e a crise do populismo no início dos anos 60 425
Lúcio Flávio de Almeida

Imaginários da exclusão 437
Antonio Jorge Siqueira

Trajetórias migratórias e representações dos camponeses 451
Marilda Aparecida de Menezes

Comentário: Exclusão da política ou política da exclusão? 460
Frederico de Castro Neves

REFLEXÕES SOBRE O ENSINO DE HISTÓRIA

Cotidiano e cotidianeidade: novos paradigmas no ensino de história 467
Zilda Márcia Gricoli Iokoi

A produção do conhecimento histórico no livro didático:
a exclusão da experiência e da utopia 480
Luís Manuel Domingues do Nascimento

Comentário: História, experiências e utopias 486
Maria Ângela de Faria Grillo

Comentário: A questão do livro didático 488
Edileuza Moura da Silva

A história e o ensino temático 492
Kátia Maria Abud

Proposta curricular do Município do Rio de Janeiro 502
Ubiratan Rocha

Ensino da História: leitura de mundo, pesquisa,
construção do conhecimento 514
Ana Maria F. da Costa Monteiro

APRESENTAÇÃO

John Manuel Monteiro
Universidade Estadual de Campinas/CEBRAP

Ilana Blaj
Universidade de São Paulo

Esta coletânea reúne uma seleção dos textos apresentados no XVII Simpósio Nacional de História da ANPUH (Associação Nacional de História), realizado nos recintos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, de 19 a 23 de julho de 1993. Promovidos a cada dois anos, os simpósios nacionais da ANPUH constituem os maiores e mais importantes encontros regulares dos profissionais da área de História no país. No decorrer dos cinco dias deste encontro, mais de 1200 participantes discutiram cerca de 650 trabalhos originais, em torno do tema geral *História e Utopias*. Também foram privilegiadas nos debates, como já é tradição nos encontros da ANPUH, questões ligadas ao ensino da história em todos os níveis, à preservação do patrimônio histórico, a fontes e arquivos, enfim, abrangendo as preocupações que têm orientado as atividades da Associação desde a sua fundação, em 1961.

Considerando a quantidade e a diversidade dos trabalhos apresentados no Simpósio, a composição de uma coletânea representativa do evento mostrou-se uma tarefa, no mínimo, difícil. Destacamos, em primeiro lugar, os textos das conferências e mesas-redondas cujos autores enviaram versões corrigidas. Completando o volume, acrescentamos uma seleção de trabalhos constantes das sessões de comunicação coordenada, cujo conteúdo mais se aproximasse ao tema geral do congresso. Igualmente adotamos o critério de publicar apenas trabalhos originais e inéditos; algumas conferências e textos de mesa-redonda, portanto, não fazem parte desta coletânea por já terem sido publicados em outros locais.

Da construção das utopias no início da era moderna ao esfacelamento do socialismo no leste europeu, a coletânea oferece um amplo leque de pesquisas históricas e debates historiográficos, abrangente não apenas em sua escala temporal como também pela sua diversidade temática. Com o intuito de

conferir um pouco de ordem nesta diversidade, agrupamos os textos em seis blocos temáticos. Dentro desta divisão, transparecem algumas das tendências que marcam a atual produção do conhecimento histórico no país. Nota-se uma crescente preocupação com a história cultural — embora não haja consenso em torno do conceito de cultura —, uma reflexão sobre os significados da modernidade no campo da história e uma vertente emergente que busca uma releitura da história política. Ao mesmo tempo, reflexo da estrutura dos nossos programas de pós-graduação, percebe-se o peso preponderante de estudos sobre a história do Brasil, nos seus mais variados matizes, o que, decerto, tem contribuído para uma rica reavaliação do passado nacional mas, por outro lado, indica o interesse ainda tímido por outros recortes geográficos.

Finalizando, cumpre lembrar que um simpósio desta envergadura só foi possível graças ao apoio material e logístico de diversas agências financiadoras, instituições acadêmicas e pessoas. A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) financiou passagens e estadias para participantes de diferentes cantos do país. O Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico (CNPq) liberou verba para a preparação do material gráfico distribuído aos participantes, além de passagens nacionais e internacionais. O CNPq também aprovou o remanejamento de uma pequena verba sobressalente para o financiamento parcial deste volume. Contamos ainda com o apoio da Reitoria da Universidade de São Paulo, da Direção da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e, especialmente, da Chefia do Departamento de História dessa mesma Faculdade, professora Raquel Glezer. Os funcionários do Centro de Apoio à Pesquisa Histórica Sérgio Buarque de Hollanda cuidaram do material e equipamentos de áudio-visual. Os monitores da ANPUH, em sua maioria alunos de graduação em História, mostraram-se indispensáveis no desempenho de múltiplas tarefas e funções. Finalmente, a Diretoria Executiva da ANPUH, gestão 1991/93, em especial o presidente Afonso Carlos Marques dos Santos, o vice-presidente Holien Gonçalves Bezerra e o secretário em exercício Luiz Carlos Soares, contribuíram para a organização deste evento. A todos estes, e aos participantes do Simpósio, nossos mais profundos agradecimentos.

A UTOPIA MODERNA DA EUROPA À AMÉRICA

RAZÃO E PAIXÃO NA POLÍTICA

Maria Stella Martins Bresciani
Universidade Estadual de Campinas

Louisa, never wonder!

Com este alerta, Mr. Gradgrind define para sua filha a chave da arte mecânica e o mistério da educação dos animais racionais: a razão operando sem o obstáculo dos sentimentos e das afeições. Somar, subtrair, multiplicar e dividir, como meios, números e fatos como matéria-prima, compõem todo o arsenal necessário à formação da humanidade, não distraída de sua finalidade útil pelos desregramentos do devaneio, dos sonhos, em suma, da imaginação. Em *Tempos Difíceis*, Charles Dickens apresenta a *utopia utilitarista* numa versão irônica e caricata. Não por acaso, o livro é dedicado à Thomas Carlyle, um crítico ferrenho da "Era da Máquina", com sua transposição dos pressupostos da mecânica celeste de Newton para a sociedade, e do utilitarismo inglês, considerado por ele a versão mais acabada e radical da produção intelectual de uma linhagem de pensadores iniciada com John Locke.[1]

Tempos Difíceis retoma na forma literária o alerta feito por Carlyle em *Sinais dos Tempos* na forma de um ensaio.[2] A impossível realização da utopia utilitária, dado a imaginação ser parte da natureza humana, mostra as brechas ou a vulnerabilidade de uma sociedade tecida sobre os pressupostos de uma razão lógica, sem lugar para os sentimentos e as emoções. O desconforto evidente nos personagens jovens da trama romanesca explode em desregramentos que, pelo menos por um lapso de tempo, põem em xeque as engrenagens da perfeita organização utilitária da sociedade de Coketown. A ameaça potencial de revolta da população

1 Charles Dickens, *Hard Times*, Harmondsworth, 1982.

2 Thomas Carlyle, "Signs of the Times", in *Thomas Carlyle, Selected Writings*, Harmondsworth, 1980, pp. 59-85.

trabalhadora inglesa, imersa nas trevas da ignorância e subjugada ao "*cash nexus*", aparece em Carlyle como um aviso quanto à impossível manutenção da sociedade se privada da ação criativa dos homens, da sociedade submetida à descarnada racionalidade lógica da produção expoliadora e meramente reprodutiva do já dado. Uma sujeição aos objetos físicos, à cega fé no mecanismo, algo que não emana da Natureza, mas da forma pouco sábia com que seus contemporâneos *viam* a natureza. Assim, embora Jeremy Bentham, jurista que concebe os princípios do utilitarismo, afirme ser o único objeto do governo e finalidade da sociedade política a maior felicidade possível da comunidade, e ser a felicidade do indivíduo tão maior quanto menores forem seus sofrimentos e maiores seus gozos, para seus críticos a relação matemática da proporção entre dor e prazer reproduzia no plano da vida humana a concepção mecânica da maior eficácia.[3]

A crítica à concepção "mecânica" ou mecanicista da sociedade, pode ser considerada mera reação conservadora e romântica aos "progressos" da técnica e da ciência no século XIX.[4] E mais, à noção contratualista da fundação da vida em sociedade, contrato inspirado nas sociedades formadas para fins comerciais e regidos pela razão e pelo estrito interesse dos contratantes. Com certeza, a polêmica em torno do artificialismo ou ainda do caráter abstrato da noção universalista de contrato social, sem raízes nos usos e costumes dos pactuantes, produzindo formas de governo e constituições à revelia da "história" esteve presente nos debates da constituinte francesa dos anos 1789 e seguintes.[5] A beleza das formas puras da razão instituinte frente as heranças e tradições enraizadas na cultura de um povo: um debate que atravessa o século XIX e se apresenta ainda prenhe de força nos textos filosóficos, sociológicos e políticos do século atual.

---

3 Jeremy Bentham, "Principios de Legislación e Principios del Codigo Civil", in *Tratados de Legislación Civil y Penal*, Madri, 1981, p. 27 e segs e 103 e segs.

4 Esta idéia encontra-se presente em muitos ensaios sobre Carlyle, Ruskin e William Morris, cf. Paul Meier, Introdução ao livro de Morris, *Nouvelles de Nulle Part*, Paris, 1961.

5 Cf. por exemplo, Stéphane Rials, *La Déclaratiom des Droits de L'Homme et du Citoyen*, Paris, 1988, cap. I, p. 137 e segs. Entre a defesa de um contratualismo rígido da parte de Seyès — "toute société ne peut que l'ouvrage libre d'une convention entre tous les associés" — e a adesão ao passado afirmada por Mournier — "Nous n'oublierons pas que les Français ne sont pas un peuple nouveau, sorti récemmente du fond des forêts pour former une association, mais une grande société de vingt-quatre millions d'hommes..." — se instala o peso da história na crítica ao racionalismo que faz tábula rasa do passado.

Porém, a crítica romântica pode também nos introduzir à noção de *imaginação*, ou àquela parte da mente humana não necessariamente subordinada a "pensamentos úteis". E nesse campo ela não estará só. Afinal, o reconhecimento de que "a precisão metafísica" era de pouca valia para sanar as doenças morais do gênero humano, encontra-se na obra de Mme. de Staël, contemporânea da Revolução Francesa, adepta do liberalismo e defensora da república. Em seu *Essai sur les Fictions*,[6] Mme. de Staël nos introduz ao domínio da imaginação, "a faculdade mais preciosa para o homem", conferindo a esta faculdade a aptidão de ajudar-nos a recolher os poucos prazeres esparsos pela terra, através da criação de imagens e da escolha de lembranças. Em seu Ensaio encontra-se uma reflexão sobre o poder dos textos ficionais na formação do caráter dos jovens: a identificação com os personagens produz no leitor emoção e interesse pelo argumento, o que faz com que a "mensagem" moral que se deseja passar tenha acesso às mentes por um caminho suave e eficaz, ao contrário daqueles proporcionados pelos áridos tratados dos moralistas. Afinal, diz ela, "no homem só existem duas faculdades distintas, a razão e a imaginação; todas as outras, inclusive o sentimetno, são delas dependentes ou por elas compostas. O império das ficções, como o da imaginação, é portanto, muito extenso".[7]

Caminhando pelos vagos domínios da felicidade, Mme. de Staël diz ser impossível neles se deter, já que são como "estas imagens brilhantes formadas por vapores leves que desaparecem ao serem atravessados". Domínio da utilidade e domínio da felicidade, um irônico reencontro dos pressupostos utilitaristas virados pelo avesso. Em princípio parecem nada ter em comum. No entanto, nossa autora atribui às ficções a finalidade de dirigir e de esclarecer as idéias morais, e de para isso fazerem uso das paixões que servem de suportes preciosos da "filosofia invisível" que conduz o argumento. Seu pragmatismo vai além: "As ficções são feitas para seduzir; e quanto mais o resultado pretendido tende para a moral ou para a filosofia, mais necessário será enfeitá-las com tudo o que pode emocionar e conduzir o leitor sem se desvendar primeiro". Aliás, Mme. de Staël reconhece mesmo o mau resultado a que chega um relato que em busca de maior verossimilhança se detém nos detalhes minuciosos de um acontecimento comum; os detalhes eliminam a ilusão e o interesse do romance, sem acrescentarem as lições da história. E neste ponto, a escritora liberal se une aos seus colegas "românticos": "A virtude tem uma tal

6 Germaine de Staël, *Essai sur ler Fictions suivi de L'Influence des Passions*, Paris, 1979.

7 *Idem*, p. 26.

influência sobre a felicidade e a infelicidade do homem que se pode fazer dela depender a maioria das situações da vida. Há filósofos austeros que condenam todas as emoções e desejam que o império da moral se exerça unicamente pelo enunciado dos seus deveres: porém nada é menos adaptado à natureza humana que tal opinião; é necessário animar a virtude, para que ela combata com vantagem as paixões; é necessário uma certa espécie de exaltação para encontrar atração nos sacrifícios..."[8]

A importância que atribui às paixões, esses elementos "naturais e espontâneos, sobre os quais pouca ou nenhuma força tem a ação consciente das pessoas, a fez escrever sobre a "influência das paixões sobre a felicidade dos indivíduos e das nações" em meio aos tumultuados anos de revolução na França. Novamente é a *felicidade* dos indivíduos e das nações o princípio que norteia suas reflexões. Essa reunião dos contrários se expressaria no plano individual na forma da esperança sem medo, da atividade sem inquietação, da glória sem calúnia, do amor sem a inconstância ...; no plano coletivo deveria conciliar a liberdade das repúblicas com a calma das monarquias, a emulação dos talentos com o silêncio das facções, o espírito militar no exterior com o respeito às leis no âmbito interno.[9] Não que Germaine de Staël considerasse atingível essa condição do espírito mesmo no âmbito individual; a idéia de felicidade deveria agir como um ideal impossível correlato, porém da felicidade possível, aquela sobre a qual a reflexão e a vontade humana poderiam agir, no sentido de domar as paixões e de estudar os meios mais seguros de evitar os grandes sofrimentos.

É exatamente no entrecruzamento da imaginação, das paixões, da vontade e da razão útil que o ideal do século das Luzes expresso nos textos de autores de língua francesa encontram-se com seus contemporâneos liberais ingleses. No centro dessa conjunção impossível aparecia em cena uma idéia nova, a de *felicidade*, e a de utilidade, se expressando em tudo o que poderia aumentar o prazer e a felicidade humana ou em tudo o que concorresse para diminuir a dor e a miséria humanas. A própria noção de *virtude* vincula-se à felicidade nas palavras de Diderot: "O homem virtuoso é aquele cujas ações tendem constantemente para o bem-estar e a felicidade de seus semelhantes".[10]

---

8 *Idem*, p. 45.

9 O texto é datado de 1796. *Idem*, pp. 61-62.

10 A relação entre os pressupostos do liberalismo inglês e o pensamento ilustrado é desenvolvida por Anthony Arbuster em *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford/New York, 1987. Cf. em especial cap. 9, p. 177 e segs.

Assim, indagar das relações entre razão e paixão na formação das idéias morais e políticas pode nos introduzir ao "espaço imaginário" que se opõe ao "tempo da história" na dimensão da utopia. Pensada a partir deste ponto de vista, a utopia sempre é crítica. No *espaço* imaginário *sonho* e *razão* se encontram na narrativa crítica que ao romper com o espaço topográfico, rompe também com o tempo do presente, levando seus leitores a um outro lugar e a um tempo mais feliz, a uma *sociedade outra*. Ou como nos ensina Bronislaw Baczko,[11] ao discorrer sobre a produção dos "sonhos sociais": "Uma vez produzidas e difundidas, as idéias-imagens utópicas penetram nos circuitos de representações simbólicas. Oferecem-se desse modo a elas as oportunidades historicamente variáveis de interferir nos conflitos e nas estratégias que tem como fulcro o poder simbólico sobre a imaginação social." As utopias, não tem entretanto um único ponto de partida. Bazcko afirma mesmo que, partindo de pontos diversos, seguindo direções sociais e ideológicas às vezes opostas, as utopias se inscrevem duradouramente nas mentalidades e nas ideologias como imagens-guias e idéias-forças que orientam as esperanças e mobilizam as energias coletivas.[12]

A transparência exigida da "Cidade Nova" onde as sombras — os desacertos da legitimidade e da racionalidade existente — devem ser eliminadas, aponta para "futuros impossíveis". Contrapondo dois mundos, a crítica na forma utópica se permite atingir "a região da felicidade e da perfeição", o *eu-topos*, ou "a região que não existe em parte alguma", o *ou-topos*. A forma da narrativa de viagem imaginária escolhida por Thomas More no séc. XVI encontra suporte para além das já conhecidas pelos europeus. Nela encontra também, a possibilidade do exercício crítico num espaço intelectual cerceado pela autoridade monárquica.[13] No país desconhecido onde vai ter o viajante imaginário de More reina uma ordem social ideal; esse modelo de narrativa utópica corre paralelamente com o do projeto de legislação ideal da *República* de Platão. A boa cidade e a boa lei: narrativas paralelas e complementares de um gênero literário que realiza em projeção retrospectiva seu exercício crítico.

A cristalização do tempo e da forma ideal da "cidade" nas utopias parece à primeira vista se contrapor ao *tempo da história*. Tal como no *Segundo Tratado de Governo* de John Locke, no *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, a um estado de natureza anterior configura-se o estado

11 *Lumières de L'Utopie*, Paris, 1978.

12 *Idem*, pp. 7-9.

13 Não podemos esquecer que More, jurista, magistrado, membro do Conselho privado do rei, tesoureiro da Coroa e, finalmente, chanceler da Inglaterra, amigo de Henrique VIII por muito tempo, morreu decapitado por ter se recusado a jurar obediência primeiro ao rei inglês. Cf. Jean Servier, *Histoire de L'Utopie*, Paris, 1991, p. 132.

civil, a sociedade civilizada do tempo presente ou desejado. O contrato funda a "boa sociedade", livre dos grilhões do poder divino, tendo por princípio orientador os pressupostos da razão universal. Em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, Rousseau afirma que se trata de definir "no progresso das coisas, o momento em que o direito sucedeu à violência, em que a natureza foi submetida à lei".[14] Um antes e um depois fazem às vezes da história que entra definitivamente no ideário ocidental no século XVIII através da noção de progresso. Em Rousseau, a construção da "boa sociedade" se faz também pela utilização do recuo ao passado, o recurso à uma antiguidade imaginada. As noções chaves são definidas pelas suas correspondentes romanas: "Esta pessoa pública que se forma pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cité*, e hoje toma o de *república* ou de corpo político.[15]

O *tempo futuro* substitui o *espaço outro* da viagem imaginária. Louis-Sébastien Mercier em *L'An 2440*, usa o recurso de um longo sono do qual o narrador acorda na mesma cidade de Paris no século XXV. Um esquema crítico semelhante ao de More se repete no confronto com uma sociedade futura; o efeito pedagógico se faz pela surpresa do encontro com uma *outra* sociedade na *mesma* em que o leitor vive.[16] A utopia cruza com a história por meio do otimismo da "filosofia das luzes" que aposta no esclarecimento da humanidade guiada pela razão. Se nas discussões sobre o direito à participação política, os revolucionários franceses de 1789 deixam de fora os homens com pouca ou nenhuma renda assegurada pela propriedade,[17] no século seguinte, são inúmeras as pessoas que acreditam que o caminho aberto pela inteligência esclarecida pode atingir por etapas uma "montanha" da qual somos incapazes de adivinhar os cimos.[18]

---

14 *Op. cit.*, p. 259.

15 Seu cuidado se explica pela nota que acompanha esta definição: o sentido verdadeiro desta palavra (*cité*) encontra-se quase apagado entre os modernos: a maioria tomam uma cidade pela *cité* e um burguês por um cidadão. Erro que tem suas consequências já que, segundo Rousseau, são termos utilizados com uma familiaridade indevida, em especial pelos franceses, gerando assim entendimentos grosseiros, como o de não perceber que em Genebra havia cinco ordens de homens, das quais só duas compunham a república. Cf. *Du Contrat Social*, Paris, col. 10/18, 1963, pp.188-9.

16 Cf. Baczko, *idem*, p. 164 e segs.

17 "Guizot...rédout dans la cité l'invasions de l'inculte car l'ignorance engendre la servitude: la fonction de citoyen exige un minimum d'instruction et un long filtrage est nécessaire avant que ne soit établi le suffrage universel", cf. Georges Duveau, *Sociologie de L'Utopie et autres "Essais"*, Paris, 1961, p. 43.

18 *Idem, ibidem.*

Entre a projeção utópica e o passado imaginado, a idéia de *progresso* comanda a representação do tempo em direção ao futuro, e mais, a idéia de progresso rompe com a insularidade da utopia e seu tempo se afirma enquanto o tempo da história universal. O progresso, no singular, passa a representar o movimento geral e irresistível da realização dos grandes valores e o aperfeiçoamento do espírito humano. Quando a história se abre para a Utopia, o estudo do passado descobre em si uma nova vocação: decifrar o progresso contínuo da razão e o progresso passa a ser o *telos* da história. A utopia por sua vez se abre para o pensamento científico. E o tempo da história, objeto de uma ciência, surge como o produtor da utopia. A utopia pode então abandonar o campo dos sonhos e entrar para o das previsões sustentadas pelo prestígio da ciência. A contrapartida fica com o paradoxo de "a imaginação social não ser admitida sem um disfarce — aquele da marcha da razão na história ou então aquele da razão da História em marcha".[19]

Aceitar a ciência como emancipadora da inteligência do homem sem questioná-la sobre o *valor dos fins* implica em se manter fiel à concepção liberal de razão neutra que não se indaga dos objetivos, razão meramente instrumental. Reencontram-se dessa maneira sob os auspícios da ciência as duas concepções de razão que fazem com que o "conhecimento positivo" hesite entre duas direções: "ou bem manter-se fiel ao espírito objetivo da ciência buscando fundar para o homem, e independente dela, uma ordem de valores subjetivamente necessários, que dizem respeito somente aos ensinamentos extraídos do real, ou bem tentar traçar a partir da própria ciência uma ordem universal que inclua os mandamentos do ideal humano", como diz Benichou.[20] As utopias cientificistas trilharam o segundo caminho em sua busca de integrar os objetivos humanos ao conhecimento científico e de encontrar na ciência a unidade do Verdadeiro e do Bem, sem aperceberem-se de que essa intenção globalizante as fazia recair numa indesejada plenitude metafísica. A Cidade Nova define-se como uma *representação global* onde os sonhos da Cidade Feliz se introduzem na imaginação social pela forma de um discurso que os torna inteligíveis. Pode-se dizer que *a utopia busca esse espaço da imaginação que a razão ambiciona dominar.* Para tanto lança mão de elementos do imaginário

19 Baczko, *op. cit.*, pp. 166-174. Também Duveau contrapõe o otimismo dos filósofos do século das Luzes em sua crença de que a humanidade se tornando adulta se deixaria guiar pela razão que orientaria a história à concepção contrária de Hegel de que seriam as pulsações do trabalho da história que engendrariam a razão, *op. cit.*, p. 44.

20 Paul Benichou, *Le Temps des Prophètes. Doctrines de L'Âge Romantique*, Paris, 1977, p. 224.

coletivo explorando mitos antigos e idéias forças ou estabelecendo a crença no potencial da ciência e no inevitável movimento do progresso. Busca suporte numa estrutura sócio-afetiva, na feliz expressão de Pierre Ansart.[21]

A dimensão dogmática e mesmo religiosa das teorias utópicas pode se estruturar sobre a base de uma teoria científica de reconhecimento certo, como nos casos de Saint-Simon e Fourier em relação a Newton; pode também valer-se da unidade e da lógica de uma síntese científico-social expressa em um sistema doutrinário, como em Augusto Comte. Pode por outro lado, se definir na oposição utopia/ciência, no caso do socialismo científico de Marx e Engels, ou em outra oposição, a da utopia/mito, na teoria de George Sorel. Pode também, no entanto, apresentar-se como projetos de reorganização geral da sociedade a partir de boas leis, ou, na forma de projetos de reformas parciais e pontuais, confundir-se com as representações de uma nação regenerada e povoada de homens novos. Forma assim um campo muito vasto, onde parâmetros ideais inquestionáveis funcionam como *dispositivos utópicos* no interior de projetos de uma racionalidade exemplar. Gostaria de sugerir que funcionam dessa maneira no caso do mito soleriano, algo que não se discute e que estimula os homens ao combate, ou ainda, como um ideal a ser atingido por toda a humanidade no caso de projetos políticos norteados pelo ideal da civilização.

Se tomarmos como uma das possibilidades de realização de um ideal inquestionável a interferência do dispositivo utópico no projeto republicano liberal dos anos 1870-1890 no Brasil, veremos como um elemento de grande poder persuasivo atua no plano da emotividade e da paixão. A idéia de *Civilização*, entendida como o estado da plena efetivação dos valores éticos das sociedades eregidas sobre o pacto social, atua ao mesmo tempo como referente ideal e estado de perfeição dos homens e em consequência da sociedade. Congregando um conjunto amplo de significado, a idéia de civilização é mobilizada pelos propagandistas da república para mostrar a *necessidade* de se modificar a forma de governo. A necessidade de se adequar o país aos tempos modernos, *o tempo da história, justifica* a intenção de romper com uma instituição, a monarquia, que representa a própria negação da história. As várias implicações de se manter o Brasil atrelado a essa instituição ultrapassada vão compondo um ideário que contrapõe um futuro tempo da "boa sociedade" ao tempo atual da sociedade arcaica que se mantido levaria a todos no roldão do caos. Ausência de política econômica para as atividades agrícolas e fabris,

21 Pierre Ansart dedicou vários trabalhos ao estudo da afetividade e da paixão na política. Ver em especial *La Gestion des Passions Politiques*, Lausanne, 1983.

nenhuma alternativa proposta para a mão-de-obra escrava, escassa e em breve extinta pela pela ação da Lei do Ventre Livre, religião do Estado impedindo a regularidade da vida civil de imigrantes de outras religiões que não a católica e nenhuma iniciativa para levar a instrução a toda a população, são ítens do irrepreensível raciocínio que propõe entregar o governo pela república nas mãos dos governados de forma a que eles mesmos dispuzesem sobre seus interesses. Nesse país regenerado, as boas leis conjugadas com a defesa da produção das riquezas e a dignificação do trabalho manual são idéias-força mobilizadas para projetar no argumento propagandístico a sociedade iluminada, onde trabalho e cidadania não mais estariam separado, onde o bom trabalhador seria recoberto com a condição de cidadão, um país reencontrado consigo mesmo, livre do passado colonial e voltado para o tempo da história.

O recurso à estatística para comprovar o índice de criminalidade, de analfabetismo, do crescimento negativo da população escrava confere a partir de dados, o ponto de apoio a uma argumentação toda ela alicerçada sobre a polarização civilização/barbárie, crescimento/involução, riqueza/pobreza. Essa estrutura polarizada de destinos possíveis a um país do mundo comandado pelo movimento irrefreável do progresso atua como estímulo que encontra sua justificativa básica na "vontade" de estar entre iguais no concerto das nações civilizadas. Apelo emotivo referido certamente à acima mencionada estrutura sócio-afetiva.[22]

Em outras situações, o dispositivo utópico pode não vir referido a um intenção de mudança "radical" das instituições de uma sociedade. Entretanto, a inquestionabilidade sempre parece provir de uma lógica mais ampla e irreprensível: se a sociedade se organiza a partir das vontades de indivíduos que desejam preservar sua vida e seus bens em troca de uma genérica e "selvagem" liberdade sem peias, o ideal desses homens será atingido no momento em que toda e qualquer ação que se contraponha aos fins primeiros da fundação estiverem erradicados. Assim, tudo o que for "coletivamente" decidido nesse sentido vai de encontro à "vontade de cada um". As decisões pontuais ilustram em espelho como pequenas intervenções podem contrariar concepções básicas — tal como a da menor ingerência possível do poder estatal sobre a vida das pessoas — no caso de serem justificadas como necessárias para se atingir o fim último da civilização.

Sem recorrer a situações específicas em que a sociedade se sente ameaçada em sua ordem e em suas instituições, como as revoltas de parcelas da população, greves e movimentos de trabalhadores, etc, pode-se

22 O argumento do projeto republicano liberal consta de minha tese de doutorado *Liberalismo: Ideologia e Controle Social, São Paulo de 1850 a 1910*, FFLCH/USP, 1976.

entrever os cuidados propostos pelos homens que pensaram as teorias liberais contratualista e do *laissez-faire*, as determinações de Locke para que toda criança "pobre" a partir dos três anos trabalhasse para prover o seu próprio sustento, e nas de Smith para que o Estado proporcionasse instrução mínima ao trabalhador imbecilizado pelo trabalho parcelar nas manufaturas. O medo dos seus "iguais" pobres na Inglaterra pós a revolução Gloriosa de 1688 levou o religioso John Bellers a sugerir a criação dos *Colleges of Industry*, uma espécie de corporação onde os trabalhadores em número de 300, se auto-sustentariam e trabalhariam em comum pela mera sobrevivência... e sem incomodar os ricos proprietários. As *Industry-Houses* de Arthur Yong, reafirmam a mesma intenção um século mais tarde (1797); e as *Workhouses*, este misto de asilo para a pobreza e de prisão correcional, impõem-se no século XVIII e XIX, perdurando até o início do XX. Karl Polanyi indica de maneira enfática a relação entre esses projetos de controle do potencial de destruição da pobreza e os planos utópicos do *Villages of Union* de Owen, dos Falanstérios de Fourier, dos *Ateliers Nationaux* de Louis Blanc ... até os Planos Quinquenais de Stalin numa sequência intrigante.

Filantropia e controle da pobreza unidos à produção de riqueza numa sociedade sem conflitos. Sonho utópico de grande apelo emocional para aqueles que se viam ameaçados em suas vidas e bens pela crescente maré de pobres a invadirem as cidades. É bem verdade, que a idéia liberal do direito a preservação da vida também sustentou intervenções a favor do trabalhador através das diversas comissões de inquérito que na Inglaterra da primeira metade do século passado desmontaram os muros das fábricas revelando à sociedade o preço social da produção da riqueza. Os pressupostos liberais de obrigação ao trabalho, de defesa da propriedade e de direito à vida, na condição de idéias-guias, cumprem nas propostas de controle da pobreza e nas leis fabris inglesas a tarefa de convencimento que atinge a razão das pessoas pela emoção proporcionada pelo espetáculo da miséria ou pela ameaça da agressão da pobreza. Assegurar a manutenção sem conflitos da sociedade age como dispositivo utópico no raciocínio que *sabe* da impossível tarefa a que se propõe, mas que tem nela sua justificação última.

Em síntese: o campo temático das utopias constitui uma das possibilidades mais ricas de se desmontar o caráter racional da filosofia política que desde o século XVII eliminou, com as teorias do contrato social, todo e qualquer mistério sobre a origem do Estado. "Nada de menos misterioso existe do que um contrato", diz Cassirer.[23] E prossegue: "Um contrato deve ser feito com perfeito conhecimento do sentido que envolve e das con-

23 Ernst Cassirer, *O Mito do Estado*, Rio de Janeiro, 1976, p. 189.

seqüências que postula; pressupõe um livre consentimento das partes contratantes". A "dignidade ética" do homem fica assegurada pela certeza de não depender de nenhum credo dogmático nem de nenhuma revelação exterior; assenta exclusivamente na vontade moral — no valor que o homem atribui a si próprio. A ambição racionalista dos pensadores políticos e filósofos relegam à dimensão mítica, mágica por excelência, para o campo dos irracionalismos bárbaros. Contudo, a própria certeza deposta nas teorias contratualistas colocam num campo próximo das representações mitológicas a explicação *analítica* da origem do Estado. Pode-se então pensar que tal teoria se elabora na "forma" de uma retroprojeção utópica voltada para "o momento" em que se fundou a "boa sociedade". Assim, o campo temático das utopias e dos mitos políticos retomam e relançam com força a discussão sobre a dimensão afetiva da vida política, durante muito tempo ignorada pelas ciências sociais e pela história, ou compreendida como uma manifestação exacerbada presente apenas em momentos excepcionais de crises ou rupturas institucionais.

Nesse sentido, pesquisas e estudos atuais buscam compreender os afetos (sensibilidades, sentimentos e paixões) como estruturalmente constitutivos da esfera política, presentes igualmente nos momentos de "normalidade" institucional dos mais variados regimes, do absolutismo de Luís XIV às democracias pluralistas contemporâneas. Pierre Ansart, neste sentido, insiste sobre "o quanto a vida política, longe de se desenvolver na calma das análises objetivas, é percorrida por desejos e por um trabalho permanente sobre os desejos..."[24] e como estes desejos, diversificados e múltiplos, participam de "gestões políticas específicas, integrando estratégias de poder historicamente constituídas e intervindo de maneira radical na formação da(s) subjetividade(s). Para além, portanto, do conceito de ideologia (que não abarca senão as representações conscientes), buscando abarcar a dimensão afetiva das relações sócio-políticas, uma problemática inovadora e renovadora da história política é formulada: a de que "o poder se reproduz também pela produção e pela aceitação destas mensagens emocionantes".[25]

Como pano-de-fundo, o desafio de que a *descolonização da imaginação pela razão* não signifique simples inversão dos termos, recompondo e reatualizando na *colonização da razão pela imaginação*; ainda uma vez, o divórcio deste par instituinte do pensamento político.

Texto apresentado na Mesa Redonda Razão e Paixão na Política, *23/7/1993.*

---

24 Pierre Ansart, *op. cit.*, p. 71.

25 *Idem, ibidem*, p. 54.

Comentário

Anos trinta e utopias

Vavy Pacheco Borges
Universidade Estadual de Campinas

O texto de Stella Bresciani nos remete às complexas relações entre utopia e história, entre imaginação social e representações utópicas. É muito interessante para nós, historiadores da política, voltarmo-nos para esse conceito central do pensamento político ocidental; em torno dele, desde Platão, giraram questões fundamentais de como os homens deveriam ou poderiam viver em sociedade.[1]

Stella trabalha com a complexidade das utopias nos séculos XVIII e XIX — este último, um século marcado pela explosão do pensamento utópico por parte tanto dos que atacavam a ordem constituída quanto dos que a defendiam. Conhecemos suas preocupações com as relações entre razão, imaginação e paixões na política, expostas em seus trabalhos anteriores. O texto desta mesa-redonda lembra-nos de início a utopia utilitarista, que afasta os sentimentos e põe ênfase no predomínio da razão lógica, na eterna busca de caminhos que os homens empreendem atrás da felicidade.[2] A autora vai lembrando e mostrando aparentes oposições — entre felicidade e utilidade, prazer e dor, razão e paixão — e também complementaridades e imbricamentos — entre vontade, imaginação, moral, virtude. Pensa todas essas idéias não somente em relação à utopia, mas em suas relações com a política, com o mito, com a ciência.

---

1 Para uma introdução ao tema recomendamos as seguintes leituras: Aldo Maffey, verbete "Utopia", em Norberto Bobbio, et alii, *Dicionário de Política*, Brasília, 1986, pp. 1284-90; Bronislaw Baczko, *Lumières de l'Utopie*, Paris, 1978; Miguel Abensour, *O Novo Espírito Utópico*, Campinas, 1990.

2 Para refletir introdutoriamente, sugerimos o texto de Sigmund Freud "O Mal-estar da cultura (ou da civilização"); é o ultimo texto que o autor publica, no início dos anos trinta, e que se encontra nas diversas obras completas: dá-nos uma visão da determinação do individuo em sua busca do prazer e as relações entre essa necessidade individual e a vida em sociedade.

Destaca a utopia — entendida como ordem social ideal — cruzando-se com o otimismo das Luzes; o pensamento iluminista vê a humanidade guiada pela razão e pelo progresso; nessa visão, confluem ou encontram-se pensadores ingleses e franceses. Na mesma esteira, lembra Stella o surgimento das utopias cientificistas. Precisa mais para o final do texto como, no campo de uma utopia liberal aqui no Brasil do século XIX, a idéia de civilização — fundamental nas propostas dos republicanos liberais de 1870-1890, conforme mostrou já desde os anos setenta[3] — concretizou a perspectiva de progresso, manipulando emotividade e paixão na imposição de seus objetivos políticos.[4]

A discussão sobre o conceito de utopia tem uma tradição plural e multiforme. Uma imprecisão ou ambiguidade do termo, freqüentemente lembrada pelos autores que se debruçam sobre a utopia, é apresentada por Stella de forma breve: o "*eu-topos*", o lugar da beleza e perfeição ou o "*ou-topos*", o lugar inexistente. Essa discussão remonta à origem do termo, quando esse surge como um neologismo criado por Thomas Morus; muitos autores vêm a ambiguidade primeira e fundamental como tendo sido desejada por Morus. Stella aprofunda a discussão de utopia em relação ao possível e ao impossível, no sentido de apontar para os "futuros possíveis" que vemos se sucederem na história ocidental.

Novas ambiguidades, novos sentidos surgem pelas reflexões históricas, filosóficas, sociológicas dos últimos séculos e hoje a utopia não mais necessariamente é pensada somente sob a forma daquele tipo-ideal weberiano a que sempre nos referimos: a construção de um mundo-novo, a representação globalizante e que marca uma grande ruptura na sociedade.[5] Especialmente no campo da política, surgem o que chamaríamos de "dispositivos utópicos" — idéias-imagens, idéias-forças ou idéias-guias, expressões empregadas por Bronislaw Baczko — as quais marcam escolhas e decisões individuais e de grupos. Essas seriam projeções de desejos não plenamente satisfeitos em uma determinada situação histórica, os quais indivíduos e grupos pretendem efetivar em futuros mais ou menos

---

3 Ver como um testemunho atual dessa visão civilizadora Luiz Alberto Jorge, "A Missão Civilizadora de São Paulo no Pluralismo Cultural Brasileiro", in *Notícia Bibliográfica e Histórica*, Campinas, ano XXIII, N° 142, abril/junho 1991, pp. 115-28.

4 O uso do termo utopia em relação a diferentes projetos republicanos encontra-se em José Murilo de Carvalho, *A Formação das Almas: O Imaginário da República no Brasil*, São Paulo, 1990, Capítulo 1, "Utopias Republicanas", pp.17-34.

5 Essa visão é claramente apresentada, por exemplo, por José Roberto Teixeira Coelho, *O Que é Utopia*, São Paulo, 1980 (Coleção Primeiros Passos).

longínquos.[6] Já claramente desde o século XVIII, aqueles que Baczko chama de "*mi-utopistes*" ou "*mi-prophètes*" vão anunciando respostas que o futuro termina por trazer a um presente, já então passado, aos seus dilemas e encruzilhadas, seus temores e esperanças. Assim, poderiamos mesmo dizer com Baczko que a "utopia se torna um "*perpetuum mobile*" (movimento perpétuo), que impulsiona muitas reformas". A perseguição à idéia de uma sociedade nova, portanto, não desaparece, mas se torna um movimento em busca de um ideal de cidadania, em busca das boas leis, etc., através de propostas não globais e sim fragmentadas.

As leituras sobre o pensamento utópico e as reflexões de Stella Bresciani propiciaram-me um outro olhar sobre a história política dos anos vinte e trinta, à qual me dedico há algum tempo. Em 1966, tive o prazer de ser aluna do primeiro curso de pós-graduação em História da Civilização Brasileira da USP, ministrado pelo saudoso historiador Sérgio Buarque de Holanda. O curso chamava-se "A crise da idéia liberal no Brasil: 1889-1937." Foi nessa perspectiva que me iniciei na pesquisa histórica e foi ainda nessa perspectiva que o texto-base desta mesa ressoou em mim. O que pode ser visto como o fim da utopia liberal entre nós, nos anos vinte e trinta deste século, propiciou um período de muitas incertezas e no qual surgiram outras utopias e também propostas políticas de variado alcance. Segundo Lucien Fèbvre, as épocas de transformações sociais abrem um espaço grande a adivinhos e profetas, pois nesses momentos de grandes perturbações todos se sentem inquietos e ameaçados. As obras desses momentos são portanto, testemunhos importantes sobre o que Fèbvre chama de "estado íntimo de uma sociedade".[7]

No final dos anos vinte e durante os anos trinta dá-se um debate político que necessariamente se remete a uma tríplice perspectiva temporal: ao presente, pensado em relação ao passado e ao futuro; assim, remete-nos ao problema da continuidade ou da ruptura.[8] A historiografia até os anos setenta sempre interpretou o movimento de outubro de 30 como um marco no desenvolvimento de nossa história nacional, na biografia da nação Brasil. A discussão entre ruptura ou continuidade pendeu sempre decididamente pela ruptura, interpretando o movimento seja como a revolução das classes-

---

6 Ver frase de Max Scheler: "o passado contém sempre possibilidades não concretizadas"; ver também frase citada de Le Corbusier: "a utopia não é senão nada além do que a relalidade de amanhã e a realidade de hoje é a utopia de ontem", ambas citadas por B. Baczko, *op. cit.*, pp. 16-17.

7 Citação de L. Fèbvre, *Pour une Histoire à Part Entière*, Paris, 1962, indicado em B. Baczko, *op. cit.*, p. 18.

8 Ver Reinhart Koselleck, *Le Futur Passé: Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, 1990 (original alemão de 1979).

médias, seja como a vitória da burguesia industrial, seja mesmo negando essas duas interpretações, como fez Boris Fausto em sua inovadora revisão historiográfica de 1970.[9] A ruptura é muitas vezes expressa pela oposição entre duas formas de estado: o estado liberal e descentralizado da Primeira República, o qual é substituído no período de 1930 a 1937 por um estado autoritário e centralizado. Historiadores engajados em uma revisão crítica dessa historiografia mostram essa noção de ruptura como decorrente de uma proximidade ou aceitação de uma visão oficial imposta pelos vencedores do movimento de outubro de 30, que queriam se legitimar no poder; essa noção seria resultante da ampla luta política e social do momento.

Penso que podemos avançar um pouco nessa discussão. Não vejo o momento em questão a partir da perspectiva da historiografia tradicional, como o fim de uma Primeira República vista como um todo homogêneo, com uma identidade específica definida sobretudo por suas características políticas, econômicas e sociais;[10] não me preocupa também procurar um outro marco de processo revolucionário, definido a partir da perspectiva de outros sujeitos históricos. Partindo dos documentos fundamentais de que nos fala Lucien Fèbvre, percebo que os contemporâneos se viam em um momento de grande indefinição, em que a negação da idéia e perspectiva liberal e sua substituição pelo que é hoje chamado de pensamento autoritário era somente uma das possibilidades.

Percebe-se que muitos "dispositivos utópicos", apresentados como procura de soluções, transformam-se em projetos e em acontecimentos políticos. Uma "solução nacional" começara a ser procurada desde o início do século por Alberto Torres e a denúncia do afastamento de nossa própria realidade, de um apontado "idealismo" na opção por soluções estrangeiras desde o Império são destacados por toda aquela "geração" que, em 1922, se proclama como "à margem da História da República" (sendo os mais famosos entre esses Oliveira Vianna, Vicente Licínio Cardoso, Gilberto Amado, Tristão de Athayde, Pontes de Miranda, etc..) Belmonte, humorista famoso que escrevia sobre a política nos anos trinta, ao denunciar essa procura de solução nacional, satiriza o que chama de "Os 'ismos' nacionais" (título do artigo). Começa por lembrar a crítica geral ao fato de que todos os

9 Mesmo os trabalhos que falam em "modernização conservadora" aceitam o movimento de 30 como ruptura.

10 Carlos Guilherme Motta, em artigo recente, define a Primeira República como uma "rígida ordem estamental-oligárquica, estribada na política do café-com-leite, dentro da "ordem capitalista moderna estimulada pela imigração européia e pelo trabalho assalariado". Ver "Cultura Brasileira ou Cultura Republicana?", *Estudos Avançados*, 4, nº 8, jan-abril, 1990.

programas políticos até então "não consultavam as nossas realidades". Afirma depois:

> *(...) Então, vai-se espiar na casa dos vizinhos. Bate-se às portas da Rússia, da Alemanha, da Itália, da Inglaterra e há mesmo quem suba às janelas da Índia e do Japão, na ânsia de ver como é que eles se arranjam na solução de seus problemas domésticos. Assim que se devassam esses lares, com olhos ávidos, volta-se para cá e corre-se a explicar ao público o que é aquela 'coisa' que há tanto tempo nos falta (...) Que sei eu? Formam-se partidos, grupos, legiões, clubes, ajuntamentos, sociedades, uniões, para, cada qual com mais convicção, tentar impor aos restantes a 'alguma coisa' que está faltando. E surgem programas, manifestos, artigos, discursos, entrevistas de todos os lados, em todos os estilos em todos os tons (...) Ora, se antigamente nós nos impressionávamos com a situação em que viviamos por que não tínhamos idéias, é forçoso convir que hoje (...) nós estamos positivamente dentro de um formigueiro de idéias. Cada cabeça aqui tem toneladas de idéias, prontas para serem postas em prática. Dentro delas há fascismo, comunismo, socialismo, sovietismo, nacionalismo, radicalismo, presidencialismo, parlamentarismo, indiferentismo (...)*[11]

É patente pelas fontes que os que participavam intensamente desse debate político, no caso, as elites intelectuais e políticas, viam as instituições como abaladas, periclitantes, falidas; assim, sentiam-se em um momento de rupturas e pleno de potencialidades. Um outro exemplo bastante objetivo da indefinição do momento político se encontra em uma pesquisa realizada em 1933 pelo jornal carioca Diário de Notícias entre cerca de quarenta famosos políticos, profissionais liberais, intelectuais e artistas. O jornal perguntava explicitamente: "Para onde vai o Brasil? Para o comunismo? o fascismo? o integralismo? a democracia? o socialismo? o federalismo? a ditadura?"[12] Além da imprensa, existe uma vasta produção cultural para se acompanhar o

---

11 Ver Belmonte, *Assim falou Juca Pato: aspectos divertidos de uma confusão dramática*, São Paulo, 1953 (republicação de artigos de época).

12 Para um resumo do texto, que pode ser encontrado na Biblioteca Nacional, ver Lúcia Lippi de Oliveira, coord., *Elite Intelectual e Debate Político nos Anos 30*, Rio de Janeiro, 1980, pp. 270-7. Algumas respostas são muito interessantes e mostram seja uma visão analítica, seja o posicionamento do entrevistado.

debate político, pois nesse momento é que surge um mercado editorial voltado para mercado e temas nacionais.[13]

Luta partidária violenta até uma guerra civil, repressões brutais às manifestações do operariado, ao movimento integralista, ao comunista e à Aliança Nacional Libertadora, intensa movimentação da sociedade civil na formação de legiões, sociedades e clubes, movimentos militares e repressão dentro das Forças Armadas são a efetivação dessas disputas. É impossivel deixar de reconhecer que, para os contemporâneos, o que apresentam como "desordem", "crise", "anarquia" ou "caos" levanta medos e ameaças, acirra preconceitos, aprofunda desejos e esperanças nos indivíduos e nos grupos: razão e paixão se evidenciam numa luta política em que defesa de interesses, ideais e sentimentos, dos mais nobres aos mais baixos, se misturam nas mentes e corações, em proporções de difícil medida ou hierarquização. Interesses de diferentes estados da federação, interesses de grupos políticos no mesmo ou em diversos estados, interesses dos políticos contrariados pela perda de privilégios e benesses, interesses de frações de classes, tudo isso se opõe e se imbrica no que muitos analisam como o ocaso do horizonte liberal. Medos de classe, medos do "poderio da espada sobre a razão", medo das massas na política cotidiana afloram constantemente em diversos diapasões.

Surgem claramente como as ameaças mais perturbadoras o fascismo e o comunismo, então desconhecidos a tal ponto que os integralistas chegaram a publicar um manifesto afirmando não serem comunistas. Outro exemplo dessa "confusão": nos jornais da época, vêm-se notícias de palestras que eram promovidas em São Paulo em 1931, para expor o que seriam o maximalismo, o socialismo, o comunismo. Em editoriais de jornais, em memórias e ensaios, muitos afirmam explicitamente que, para onde for o mundo ocidental, por aí também irá o Brasil. Ver o Brasil entre comunismo e fascismo, entre Lênin ou Stalin e Mussolini era uma imagem corriqueira que, no momento, para muitos significou a chamada "terceira via" do integralismo.

Outro grande debate que tem repercussões diretas nos acontecimentos posteriores versa sobre o papel dos militares na política: a "doutrina do soldado-cidadão", que com Benjamin Constant vem desde o final do Império, é vencida pela ação de Góes Monteiro. Essa vitória é bem resumida na famosa frase: não mais " política no Exército, mas a política do Exército". O projeto político de Góes para as Forças Armadas e para o país acaba desaguando, muitas décadas e muitos acontecimentos depois, no movimento de 1964 e na decorrente ditadura militar.

---

13 Ver Laurence Hallewell, *O Livro no Brasil: Sua História*, São Paulo, 1985.

No repúdio a política vista como "politicalha", uma idéia central é substituí-la pela ciência, pela neutra sociologia, pelos técnicos. Nessa linha e ligados à nascente legislação trabalhista aprofundam-se os temas do sindicalismo e do corporativismo, este preocupação presente em muitas e diferentes propostas. A vertente mais democrática e liberal discute o parlamentarismo, procurando afastar o regime presidencialista.

Encerrando, quero dizer que neste final de século, se não se consegue mais pensar a partir das utopias do século XIX, ou mesmo de suas formulações aqui nos anos trinta, creio que também não conseguiremos viver sem utopias. Quem sabe o historiador, com a lentidão costumeira de seu repensar, não acabará por ter uma palavrinha a acrescentar nessa aparente aporia.

A HISTÓRIA E AS UTOPIAS CRIATIVAS

Ítalo Tronca
Universidade Estadual de Campinas

> *A cidade existe no nível do imaginário e deve ser entendida como uma realidade utópica exigida pelos homens: o espelho de sua unidade.*

Esta citação de Alain Medan (*La Ville Apropriée*) delimita bem a questão que queremos abordar — as relações entre a História, o imaginário e as utopias urbanas. De fato, no transcorrer da história as sociedades vêm criando incessantemente suas utopias, com a diferença de que algumas épocas são mais pródigas do que outras. De qualquer forma, porém, como diz Walter Benjamin, cada época sonha com a seguinte, mas enquanto sonha, ela ao mesmo tempo a lança na desilusão.

E por que os homens invariavelmente se desiludem? Porque a unidade representada pela utopia não existe no nível do real concreto; ela só tem lugar na utopia — uma dimensão do imaginário que paradoxalmente não existe em lugar nenhum.

Um resumo sobre as cidades utópicas do passado, que pretendo depois comparar com os projetos utópicos de nosso século, pode dar uma idéia melhor de que estou querendo dizer. Vamos partir do princípio de que toda utopia comporta uma provocação. Que tipo de cidade queremos construir? De que maneira pretendemos viver? Os utópicos sempre reagem contra a sociedade de seu tempo. E o fazem criando um sistema de imagens destinadas a alimentar os sonhos, capazes de mobilizar as energias, forjando dessa maneira uma arma de longo alcance. Essa a razão por que acabam se estabelecendo relações complexas entre a utopia e a história. A cidade ideal se realiza através das lutas sociais. A festa da Federação francesa, por exemplo, estava ligada às utopias de 1789; os homens de 1848 e da Comuna de 1871 queriam construir a sociedade sonhada pelos sansimonianos, Fourier e Victor Considérant.

As sociedades descritas nos projetos de cidades utópicas são perfeitas, imutáveis. A harmonia é plenamente alcançada e o tempo como que suspenso. Essas "cidades de nenhum lugar" são geralmente situadas em ilhas e formam entidades autônomas, isoladas do mundo exterior. A cidade é entendida como uma totalidade. Não existiria aqui algo de preocupante, a ameaça de uma nova dominação? De fato, se essas cidades ideais devessem ser realizadas, pode ser, mas não é esse o seu objetivo. Seu verdadeiro interesse seria muito mais criar a possibilidade de existência de uma sociedade radicalmente diferente, abrir a imaginação, orientar a ação no rumo de outros horizontes.

Assim, quando Campanella "constrói" sua Cidade do Sol sobre uma colina formada por sete círculos concêntricos e coloca o templo no centro, ele deseja, através dessa figura simbólica, reunir ali, no interior daquele perímetro limitado, o conjunto da humanidade. Na Cidade das Leis, que reproduz as figuras e os números do Universo e realizava uma identificação total do homem e do cidadão, Platão, por sua vez, procurava estabelecer uma correspondência perfeita entre o espaço urbano, o espaço matemático e o espaço político. É fácil perceber que essas representações espaciais são uma expressão imagética de um sistema filosófico — traço fundamental, presente em todas as grandes utopias. E essa idéia de que a organização do espaço é uma condição decisiva para a transformação do homem irá perdurar através do tempo até nossos dias.

Embora existam diferenças entre os inúmeros projetos utópicos na história, pode-se apontar com segurança uma característica comum entre eles — o objetivo perseguido é sempre o de constituir uma instância de poder supra-individual, capaz de regular os limites da liberdade de cada um dos indivíduos.

Ademais, apesar ainda dessas diferenças, tais projetos convergem sobre um outro ponto de fundamental importância para se compreender a natureza das utopias da cidade e suas relações com a história. Pelo menos desde o Renascimento todas concordam que se a arquitetura e o urbanismo não modificam sozinhas o funcionamento social, elas podem numa sociedade em movimento servir de acelerador e favorecer a mudança. Temos o exemplo de Fourier. Seu projeto apontava para o advento da Cidade Ideal — *Harmonia* — ao final de um ciclo de seis períodos. O falanstério, agindo como um detonador, devia precipitar a evolução para *Harmonia*, reunia quinze a dezesseis mil pessoas associadas para a produção, o consumo e a educação dos filhos. Esse modelo de funcionamento é interessante porque prefigura sob diversos aspectos as unidades de habitação de Le Corbusier em sua cidade Radiosa, nos anos 30 deste século. Isso tem a ver com aquilo que quis dizer no início sobre as utopias concebidas como armas de longo alcance. Na

mesma época em que Le Corbusier estava concebendo sua utopia modernista, os construtivistas russos também pensavam em utilizar a arquitetura como um instrumento para transformar o gênero humano. No caso dos russos, como de certa forma em Le Corbusier também, a aposta no potencial transformador do planejamento espacial era tão grande que os levava a propor que não se aguardassem as mudanças econômicas e sociais em curso. As novas estruturas espaciais seriam capazes por si sós de moldar o homem novo. Os clubes operários, as casas comunitárias, as vilas socialistas apareciam assim como os "condensadores sociais" de um modo de vida revolucionário.

No centro de todas as utopias reaparece sempre, como uma espécie de *ritornello*, o tema da igualdade entre os homens — trabalhadores manuais e intelectuais, habitantes da cidade e do campo, homens e mulheres. Busca-se uma sociedade equilibrada, isenta de conflitos. A fim de resolver as contradições fundamentais da sociedade industrial, Fourier queria associar a cidade ao campo e acabar com a divisão social do trabalho.

Harmonia, sua cidade ideal, suprime as tarefas repetitivas, reconhece a necessidade de variar, libera os instintos a fim de satisfazer o "desejo infinito" e aceita pela primeira vez o homem criativo. Talvez seja isso que faz de Fourier o renovador que melhor corresponde às aspirações de nossa época, expressas principalmente pelos movimentos comunitários. Fourier, porém, apresenta uma diferença em relação a estes movimentos. Ele buscou um equilíbrio na escala do conjunto da sociedade. Já os "urbanistas" e os "desurbanistas" deste século quiseram resolver, cada qual à sua maneira, a questão da distribuição socialista da população na ex-União Soviética. Seja como for, esses dois movimentos concordavam em relação ao ponto central, ou seja, pôr fim à oposição cidade-campo.

Mas, para se compreender melhor as diferenças entre as utopias do passado e as da nossa época (se é que podem ser chamadas de utopias) — convém refletir um pouco sobre a obra dos grandes escritores de utopias. Refletir sobre elas enquanto trabalhos filosóficos e enquanto literatura. Sim, porque a criação de cidades é muito mais um pretexto, uma alegoria, do que um projeto arquitetônico real. Não convém tomá-los ao pé da letra. Naquelas utopias antigas, o estado ideal, ou a cidade ideal existe somente naquelas mentes sábias que obedecerão às suas leis em qualquer sociedade de que vierem a participar. Na *Utopia* de Thomas Morus, o narrador *Hythlodaye* é um comunista revolucionário. Mas o próprio Morus sugere o emprego do conhecimento da utopia muito mais como um meio de realizar um aprimoramento interno à própria sociedade européia. Desse modo, a verdadeira utopia transforma-se na visão social da mente do sábio conselheiro da monarquia inglesa, baseada numa educação humanística.

Assim, a verdadeira utopia é uma meta individual, da qual a sociedade disciplinada (a cidade aqui é recurso pedagógico) é uma alegoria. O objetivo do engajamento é a comunidade, mas o verdadeiro indivíduo somente passa a ser indivíduo depois que chega a um acordo com a sua comunidade. Poderíamos dizer que o ideal utopista aponta para além do indivíduo, para uma condição em que a sociedade e o indivíduo não estão mais em conflito, mas se transformaram em diferentes aspectos do mesmo corpo humano.

Enfim, interpretar as cidades utópicas de Platão, Campanella ou Fourier sem levar em conta sua dimensão literária, artística significa talvez perder o essencial delas. Na verdade, trata-se de um mundo que pode não existir, mas que completa a existência, o mundo da experiência definitiva que a literatura, a poesia nos incita a viver, mas que nunca chegamos a atingir. Se esse mundo existisse, nenhum indivíduo poderia viver nele, porque a sociedade a que ele pertence é parte dele mesmo, incluindo todos aqueles que são demasiado frios, famintos e doentes para se aproximarem de um mundo assim. Se nós pudéssemos viver nesses mundos, nessas cidades imaginárias, a própria distinção entre a literatura e a vida acabaria por desaparecer, porque a vida mesma seria então a encarnação contínua da palavra criadora.

Hoje, entretanto, as utopias mais recentes, se é que se pode empregar o termo, não propõem mais uma visão global da sociedade ligada a uma filosofia política e social. Elas rejeitam qualquer projeto de unificação autoritário, recusam um compromisso com o futuro, querem-se antes inteiramente parciais e experimentais. A tendência atual parece ser cada vez mais na direção de uma associação entre o urbanismo e a indústria para enfrentar os problemas ligados à demografia, às migrações internas e à poluição da natureza. O movimento anti-urbano multiplica a formação de pequenos grupos que, de maneira dispersa, se esforçam para experimentar modos de vida comunitários. Outros propõem a construção de cidades efêmeras, que seriam recriadas incessantemente por seus habitantes. A arquitetura como que se torna um meio de conhecimento e um pretexto para a invenção — faz reaparecerem desejos há muito esquecidos, reservando um lugar cada vez maior ao sonho. A cidade efêmera confunde-se com a cidade lúdica.

De fato, especulando de uma perspectiva puramente utópica, não seria essa uma das dimensões mais esquecidas da cidade? Um mundo onde o imaginário, jogando com a efervescência social e a utopia de todos, fará surgir as novas formas de vida urbana?

Nesta altura, porém, devo me impor pelo menos duas reflexões. A primeira diz respeito — como quer Bronislaw Baczko — à atenção cada vez maior que vem sendo dedicada às utopias. Elas traduzem sobretudo uma

tendência mais geral de revalorizar o peso do imaginário e da imaginação no sentido de reconhecê-los como um modo social específico e indispensável da vida coletiva. Se é verdade que todo o campo de experiências sociais exibe no horizonte recusas e expectativas, temores e esperanças — torna-se impossível estudar as mentalidades de uma época sem levar em conta esse horizonte sobre o qual se situam precisamente as utopias. Ao recusar a redução do imaginário ao ilusório, a pesquisa hoje procura mostrar como a realidade ou aquilo que chamamos de realidade recepciona os sonhos dos atores sociais e quais são as funções sociais desses sonhos.

Uma segunda e última reflexão é em torno da inovação teórica introduzida por minha colega Maria Stella Bresciani no campo da história do urbanismo ao identificar, em seu ensaio "Permanência e Ruptura no Estudo das Cidades", uma cisão na concepção de continuidade no tempo como pressuposto de conhecimento das cidades contemporâneas. Ela demonstra como esses estudos feitos sobretudo por urbanistas tomam como ponto de partida a noção de crescimento evolutivo ou de desenvolvimento — o que faz com que as cidades sejam consideradas sempre um mesmo fato histórico.

Eis o seu ponto de vista: "O urbanismo que se forma como disciplina nas décadas iniciais deste século carrega consigo toda sua herança fundadora; um único elemento marca a ruptura em relação ao paradigma do século 19: as mais notórias autoridades em urbanismo/arquitetura moderna — entre elas Le Corbusier — incorporam à sua concepção do homem como medida de todas as coisas a máquina como extensão maquínica de um ser que não mais se reconhece sem ela. Com ela, a noção de velocidade se acopla à idéia básica de deslocamento-circulação, aderindo também como uma segunda pele à noção de eficácia e funcionalidade das atividades profissionais e domésticas".

Essa constatação, aparentemente restrita à teoria da história do urbanismo — vai bem mais além, indicando, ainda que indiretamente, a historicidade das utopias, vale dizer, do imaginário sobre as cidades. Assim, se as utopias são de fato uma arma de longo alcance, isso não significa absolutamente que seu raio de ação no tempo seja perene.

Um outro ponto, ainda a propósito de uma outra observação de Maria Stella sobre a cidade-máquina, que poderá ficar ainda mais claro se recorrermos ao próprio grande mestre do modernismo em arquitetura e urbanismo, Le Corbusier. Como diz James Holston, em seu livro recente — *A Cidade Modernista, uma crítica de Brasília e sua utopia* — o fator utópico no modelo da cidade-máquina ecoa com clareza nas palavras de Le Corbusier:

> *No dia em que a sociedade contemporânea, atualmente tão enferma, tornar-se verdadeiramente consciente de que apenas*

> *a arquitetura e o urbanismo podem receitar o remédio exato para seus males, terá então chegado o tempo de pôr a grande máquina em funcionamento.*

E Holston também percebe com acuidade o caráter utópico da grande máquina da arquitetura moderna na medida em que pretende regenerar o presente por meio de um futuro imaginado — como se fosse uma cabeça-de-ponte da nova sociedade em meio à ordem vigente.

É muito interessante igualmente peceber que tipo de leitura da História e de teoria de mudança social estão contidas na concepção modernista: como o meio para alcançar esta nova sociedade são formas de construção, o modernismo argumenta que uma mudança social radical pode — e, na verdade, deve — ocorrer sem a revolução social. Como diz Holston, esse desvio utópico é precisamente o desafio e o apelo das palavras finais do manifesto escrito por Le Corbusier em 1923: "Arquitetura ou Revolução. A revolução pode ser evitada".

Texto apresentado na Mesa Redonda Cidade: As Utopias Criadoras, *20/7/1993.*

UTOPIA URBANÍSTICA E O URBANISMO UTÓPICO

Marisa Varanda Teixeira Carpintéro

> *No centro de Fedora, metrópole de pedra cinzenta, há um palácio de metal com uma esfera de vidro em cada cômodo. Dentro de cada esfera, vê-se uma cidade azul que é o modelo para uma outra Fedora.*
>
> *São as formas que a cidade teria podido tomar se, por uma razão ou por outra, não tivesse se tornado o que é atualmente. Em todas as épocas, alguém, vendo Fedora tal como era, havia imaginado um modo de transformá-la na cidade ideal, mas, enquanto construía o seu modelo em miniatura, Fedora já não era mais a mesma de antes e o que até ontem havia sido um possível futuro hoje não passava de um brinquedo numa esfera de vidro.* (Italo Calvino, *As Cidades Invisíveis)*

Estes parágrafos revelam a preocupação de Calvino diante da complexidade de questões que envolvem a relação entre os homens e as cidades. Como você, provavelmente, Calvino também indagaria: Por que os homens sonham e se desiludem com as suas cidades?

As respostas nos conduzem ao mundo dos sonhos e das utopias, uma viagem longa e intrigante, cujo paradeiro poderá ser no paraíso perdido, o lugar nenhum, de Thomas More ou o encontro com um novo tempo projetado pelas utopias do século das luzes.

Nos campos de promessas utópicas fomos seduzidos pelos encantos das projeções de cidades industriais elaboradas nas primeiras décadas do século XIX, pelo utopista Charles Fourier. Como sabemos Saint-Simon, Robert Owen e Charles Fourier ao criticarem suas respectivas sociedades, propuseram uma outra vida baseada em um novo arranjo político da sociedade, firmada em novas estruturas sociais. Dos autores mencionados, o mais

instigante é a fundamentação de suas propostas filosóficas fincadas a partir da representação espacial. O esforço de convencimento destas propostas, o caráter pedagógico dos projetos agregados ao plano visual das cidades, conduziam os leitores a sonharem com as cidades por eles narradas. Estes utopistas não apenas reagiram contra a sociedade de seu tempo, mas criaram imagens de uma nova sociedade buscando a harmonia entre os homens e o meio em que vivem.

As obras de Fourier além de questionarem os princípios fundamentais do liberalismo e apontarem os problemas de ordem social, também nos convida a discutir as aproximações entre utopia e urbanismo. Tais aproximações ocorrem tanto no plano político e em sua tradução visual como através de duas palavras chaves: futuro e harmonia. Entretanto, estas palavras reunidas à técnica e aos conceitos de funcionalidade, utilidade, salubridade, conforto e beleza vão compor a descrição da organização do falanstério, e por outro lado nortear os principais fundamentos do urbanismo moderno. (Fundamentos sistematizados na Carta de Atenas).

Antes, porém, de partimos para as questões que revelam a estreita relação entre o urbanismo imaginado por Fourier e as utopias imaginadas pelo urbanismo moderno, convidamos vocês a fazerem um breve passeio em torno dos principais aspectos que circundam o pensamento filosófico deste autor:

A teoria passional

> *Caminhei sozinho para o objetivo, sem ter meios sem caminhos preparados. Eu, sozinho, teria convencido vinte séculos de imbecilidade política, e é em mim, apenas que as gerações presentes e futuras terão a iniciativa de sua imensa felicidade. Antes de mim, a humanidade perdeu vários milhares de anos lutando contra a natureza.* (Charles Fourier e Jean-Christian Petitfils, *Os Socialismos Utópicos)*

Palavras como estas proferidas por Charles Fourier suscitaram uma série de polêmicas entre seus contemporâneos. Alguns condenavam a irracionalidade, as contradições de suas teorias, enquanto isso, fiéis discípulos espalhados em diversas partes do mundo, tentavam divulgar as doutrinas filosóficas do mestre Fourier.

Após a revolução francesa o sonho rousseauniano de uma sociedade contratual centrada na participação e direitos políticos de todos cidadãos, se estilhaça contra as contradições do pensamento burguês. Paris por muito tempo não foi para todos a "cidade luz"; conforme os médicos e pensadores

franceses nas primeiras décadas do século XIX, a miséria, fome, desemprego, ao lado das péssimas condições de habitabilidade, ameaçavam a vida de grande parte dos seus habitantes. Até mesmo Londres, o berço do liberalismo, a cidade da virtude e da racionalidade econômica, sente-se ameaçada pelo fruto que ela mesma produz através do sistema de fábrica: a pobreza. Como diziam seus seguidores, comovido com o sofrimento humano, Fourier observou que a pretensa civilização com suas idéias de progresso e de desenvolvimento é, sobretudo criadora de misérias. Para tanto, considerou a liberdade proclamada pelos revolucionários como um engodo para a população pobre, conclamando sua submissão sob pena de morrerem de fome.

Assim como Rousseau, este autor parte do princípio que todos os homens nascem bons sendo a sociedade através das instituições e dos preceitos morais responsável pela discórdia e a infelicidade. O homem é feito para a felicidade, afirma Fourier, e o mundo será incompreensível se a felicidade não for realizada. Ao inspirar na teoria newtoniana da atração dos fenômenos físicos, o mestre Fourier afirma que: "a ordem dos fenômenos físicos, é na realidade uma lei universal que rege as quatro categorias universais, o material, o orgânico, o animal e o social. O movimento que anima os planetas, como os homens, é o amor, ou a atracão passional, impulso dado pela natureza, anteriormente à reflexão, e que persiste apesar da oposição da razão, do dever, do preconceito."[1]

Fourier acredita na semelhança entre as coisas diferentes, isto é, declara a existência de uma correspondência perfeita entre os astros, as plantas, os animais e os homens integrados num movimento universal, de forma que todo processo harmonioso provoca necessariamente uma mutação e um progresso nos três outros. Ainda ressalta que, o movimento social é o modelo dos outros três; logo os movimentos animal, orgânico e material são coordenados pelo social, que é o primeiro na ordem, ou seja, que as propriedades de um animal, de um vegetal, de um mineral, inclusive de um turbilhão de astros, representam certo efeito das paixões humanas na ordem social; e que tudo, desde os átomos até os astros, constituem uma imagem das propriedades das paixões humanas; por exemplo:

- Os grupos de estrelas lácteas representam as propriedades da amizade.
- Os grupos de planetas em torno do sol representam as propriedades do amor.
- Os grupos de satélites em torno dos planetas representam as propriedades da paternidade.

1 Charles Fourier, *La harmonia del nuevo mundo*, Madrid, 1973.

- Os grupos dos sóis ou estrelas fixas representam as propriedades da ambição.[2]

Desse modo as paixões que no *Segundo Tratado de Governo* de Locke foram relegadas em nome da razão, na teoria dos quatro movimentos são a força propulsora capaz de alterar as instituições morais e econômicas. Os civilizados, no entender de Fourier, têm na sua maioria, apenas três ou quatro gostos dominantes; será preciso portanto desenvolver neles um grande número de fantasias e fazer nascer em cada indivíduo pelo menos dez vezes mais paixões do que tem hoje. A verdadeira felicidade, diz ele, "consiste em ter muitas paixões e muitos meios de satisfazê-las." Entre as doze paixões a alternante é a mais importante, pois ela devolve ao homem o prazer pelo trabalho, isto porque, na civilização, ressalta Fourier, o trabalho apresenta-se como um castigo imposto ao homem.

Na sociedade fourierista todos os homens desde a infância passarão por um processo vocacional, no sentido de escolherem o tipo de trabalho adequado à sua personalidade. Além disso, todas as atividades, seja na indústria, agricultura, ou nos serviços domésticos e artísticos serão diversificadas com o intuito de evitar a monotonia e a repetitividade. Em lugar de salários, a base de remuneração do fator trabalho na sociedade societária está na composição dos três elementos constitutivos da produção: o capital, o talento e o trabalho.

Importa salientar que o "trabalho como prazer" é o cerne da filosofia societária. Estes novos princípios econômicos e sociais, na opinião deste autor, é a maneira eficaz de atingir a riqueza, aumentar a produtividade e eliminar a miséria.

Contudo, se até agora o tempo, espaço e história fundiam-se em teorias físicas universais, a partir do momento que Fourier introduz uma nova concepção de trabalho ao lado de uma reorganização no sistema econômico de produção, o discurso se desloca para o campo ideológico marcado pela noção evolutiva da história e do progresso. Por outro lado, uma outra mudança ocorre simultaneamente: as idéias e os princípios fundamentais encontram uma tradução visual sob a forma de um edifício societário, chamado, Falanstério.

Fourier então escolhe o espaço físico adequado para a instalação do falanstério; além disso ancora ao projeto a noção de tempo e de história através de um movimento social composto por um ciclo de 32 períodos, contendo duas fases de vibração ascendente ou gradação e a vibração descendente ou degradação. Para cada período, o autor, estabelece a seguinte classificação: "o primeiro período é considerado confuso (sombra da felicidade), o segundo selvagem, terceiro patriarcal, quarto barbárie, quinto civilização, sexto garantismo", enquanto do sétimo ao décimo sexto período é

2 Fourier, *op. cit.*, p. 73.

a fase mais importante da história da humanidade, segundo ele, é o caminho da felicidade e da harmonia. É importante lembrar que a mudança de um período para outro poderá levar milhões e milhões de anos e as épocas de felicidade serão sete vezes maiores que os períodos de sofrimento.

Após um longo período de felicidade, aproximadamente, trinta e cinco milhões de anos, a sociedade, diz ele, entrará na fase "descendente", que motivará uma decadência rápida e anunciará o fim da humanidade. Entretanto, previsões pessimistas não desviaram a atenção de Fourier ao apontar os caminhos que conduziriam os homens ao reino da harmonia, localizado no sétimo período. Ademais, suas idéias enfatizavam a influência do meio ambiente no processo de transformação da sociedade. Esta preocupação se justifica a partir da criação da cidade harmoniosa.

O Falanstério e os fundamentos do urbanismo moderno

Como a Professora Stella já descreveu, o projeto falansteriano procurava reunir de 1500 a 1600 pessoas de desiguais fortunas, idades, caracteres, conhecimentos teóricos e práticos, em um terreno de uma légua quadrada, ou seja, uma superfície de seis milhões de toesas quadradas. Ainda era necessário encontrar um país como "Lausanne, ou um vale previsto de água corrente e bosque como o que se estende entre Bruxelas e Halle."

As descrições desse edifício acompanham uma planta muito semelhante com os traçados das conhecidas vilas operárias construídas, no final do século XIX, no Brasil. Os elementos fundamentais que norteiam a descrição do falanstério são: funcionalidade, utilidade, conforto e beleza. Entretanto, era ainda crucial combinar estes elementos através de formas racionais, regulares, ou circulares e ao mesmo tempo, constituir signos capazes de completar a proposta política de organização da sociedade. Fourier então preconiza, "(...) o edifício que habita uma falange não tem nenhuma semelhança com nossas construções da cidade e campo: e para fundar uma grande harmonia de 1600 pessoas, não se poderá fazer uso de nenhum de nossos edifícios, nem uso de um grande palácio como o de Versalhes, nem tão grande monastério como o Escorial."[3]

A característica marcante do projeto arquitetônico é a minuciosa descrição técnica, racional e funcional de cada compartimento do falanstério articulada a uma linguagem poética; sabemos que para este pensador convencer era tão importante quanto concretizar.

Vejamos então a descrição arquitetônica deste enorme palácio: "O centro do palácio deve dedicar-se as funções aprazíveis, restaurante, bolsa, bibliote-

3 Charles Fourier, *El Falanstério*, Madrid, 1978, p. 63.

ca, salas de reunião e de estudo. Nesse centro estará o templo, a torre do vigia, o telégrafo, o observatório, jardins. Uma das alas deve reunir todos os teares ruidosos, como carpintaria, serralharia, e salas de música. Outra ala deve conter a hospedagem para viajantes com sala de baile e de reunião de estrangeiros a fim de que não ocupem o centro do palácio, e nem atormentem a vida doméstica da falange."[4] A morada da falange deve compreender apartamentos individuais, e várias salas de relações públicas que se denominam Seristérios. Já os estábulos, armazéns devem situar-se, se possível, frente ao edifício, separados por uma grande praça.

Conforme Victor Considerant, um dos seus fiéis discípulos, o aspecto mais importante da arquitetura do Falanstério são as chamadas ruas-galerias. Elas são responsáveis pela comunicação entre os diversos compartimentos do palácio; ainda na opinião deste discípulo, "estas ruas representam o canal por onde circula a vida no grande corpo falansteriano, é a artéria magistral que do coração traz o sangue em todas as veias, e ao mesmo tempo, o símbolo e a expressão arquitetural (...)."[5] Além de facilitar a comunicação, as ruas produziam efeitos estéticos a partir de seus desenhos em forma de arcos ornados com flores e guarnecidos de vidros e ainda permitiam conforto térmico com a introdução do sistema mecânico de aquecimento.

Considerant, ao dedicar-se à divulgação da ciência societária introduz aos estudos de Fourier uma interpretação histórica, política e arquitetônica, pois conforme este engenheiro: "esta grande construção unitária onde cada compartimento tem um sentido especial, cada detalhe exprime um pensamento particular, representa a incorporação da lei suprema da Associação e o pensamento integral da harmonia. Em seu livro, *Description du Phalanstère et considérations sociales sur L'Architectonique*, Considerant declara: "A arquitetura escreve a história".

Esta afirmação novamente aproxima a utopia fourierista da doutrina filosófica do urbanismo moderno. Como vimos tais aproximações se dão tanto a partir de suas propostas filosóficas vinculadas ao plano visual, como através das projeções de futuro em busca da harmonia.

Em seu livro *Os Três Estabelecimentos Humanos*, o arquiteto e urbanista francês, Le Corbusier inicia o primeiro capítulo com uma carta de Rilke sobre Paul Cezanne. Nesta carta, Rilke assim escreve, "(...) um dia em que se discutia a situação presente da indústria e outro assunto, Cezanne exclamou, com os olhos furiosos! 'Vamos mal (...) a vida é assustadora (...)' Paul Cézanne era pintor. Via todos os dias as paisagens imaculadas por novos

4 Fourier, *op. cit.*, p. 63.

5 Victor Considerant, *Description du Phalanstére et Considerations Sociales sur L'Achitectonique*, Paris, 1848.

atentados, as cidades explodiam sob um impulso irresistível, com os subúrbios a encerrá-las na feiúra. Sentia que uma crise sacudia o mundo e ia provocar o seu desmoronamento: paisagens, cidade, bem-estar, hábitos (...)"[6]

Ao retratar o medo de Cézanne através de Rilke, Le Corbusier revela o seu pavor diante das conseqüências causadas pela sociedade industrial, pavor que procurou eliminar, através de seus conhecimentos urbanísticos, ou ainda, por meio dos desenhos, projetos, plantas e na organização de novos espaços. O urbanismo "é uma doutrina, cujo objetivo central é a disposição dos lugares e dos locais diversos que devem resguardar o desenvolvimento da vida material, sentimental e espiritual em toda as manifestações individuais e coletivas." Conforme a Carta de Atenas, "o urbanismo não pode ser submetido, exclusivamente, às regras de um esteticismo gratuito. Por sua essência é de ordem funcional."[7]

Foi a partir da Primeira Guerra Mundial, no ano de 1914, que os arquitetos racionalistas passaram a explorar os recursos da técnica e da industria em suas obras. No entanto, os fundamentos da arquitetura progressista só foram sintetizados no ano de 1928, por meio dos Congressos Internacionais de Arquitetura. Em 1933, os arquitetos dos CIAM, sob a orientação de Le Corbusier, elaboraram durante o 4° Congresso de Arquitetura, a Carta de Atenas. Esta Carta têm como intuito "buscar a harmonia dos elementos presentes no mundo moderno e de voltar a colocar a arquitetura sobre seu plano verdadeiro, que é de ordem econômica e sociológica e por completo a serviço da pessoa humana."[8]

Ao criticar o presente das cidades modernas, a Carta de Atenas a partir de seus fundamentos delineia um futuro centrado na noção positiva do progresso. Contudo, se faz necessário recorrer ao passado no sentido de demonstrar através da história as novas soluções oferecidas pela técnica. O futuro, no entender, dos profetas do espaço, está inscrito na história urbanística, ou seja, no desenvolvimento das formas urbanas.

Um século depois de Fourier a harmonia renasce na obra de Le Corbusier a partir do encontro entre a Razão e Paixão. "O trabalho da razão adiciona-se sem cessar, a sua curva é ascencional; ele cria o instrumental; é o que chamamos de progresso. Os sentimentos da paixão são constantes: São baixos ou elevados entre duas cotas que os milênios não mudaram. Podemos arriscar a hipótese de que as grandes obras emotivas, obras de arte, nascem da integração bem sucedida da paixão e do conhecimento".[9]

---

6 Le Corbusier, *Os Três Estabelecimentos Humanos*, São Paulo, 1979, p. 11.

7 *La Carta de Atenas*, Buenos Aires, 1957.

8 *La Carta de Atenas, op. cit.*, p. 65.

9 Le Corbusier, *Urbanismo*, São Paulo, 1992, p. 43.

Nesta perspectiva os lápis, as réguas, compassos, instrumentos da razão, movidos pelos sentimentos permitiram aos técnicos do CIAM projetarem a "Cidade da Harmonia". Como os utopistas, estas cidades seriam instaladas em qualquer lugar do mundo desde que respeitassem suas principais funções, ou seja, trabalhar, habitar e recrear. Porém, os traçados, símbolos e toda a racionalidade expressam um discurso poético capaz de conferir aos leitores o direito de sonhar... Como Italo Calvino, o arquiteto Oscar Niemeyer neste artigo também expressa o lado poético e utópico da arquitetura moderna, "É nesse momento de imaginação e fantasia que a solução aparece e nela o arquiteto se detém entusiasmado como alguém que encontrou um diamante e o examina com a esperança de ser verdadeiro e, lapidado, transformar-se numa pedra preciosa. E os desenhos prosseguem. O arquiteto verifica então se a solução atende internamente ao programa fornecido, se os técnicos do concreto armado aceitam o sistema estrutural imaginado, se o dimensionamento corresponde às seções fixadas, se tudo pode funcionar bem."[10]

Desse modo, a convergência entre utopias urbanísticas e urbanismo em utopia que Baczko evidencia,[11] não se dá no nível da coincidência de concepções, no fato de preverem as mesmas avenidas, ruas, praças, unidades de habitação; é seu próprio sentido, sua própria justificativa, ou o que pode ser chamado de paradoxos da razão.

Texto apresentado na Mesa Redonda Cidade: As Utopias Criadoras, *20/7/1993.*

10 Oscar Niemeyer, "Como nasce a arquitetura", *Folha de São Paulo*, 19/5/1993.

11 Bronislaw Baczko, *Lumières de L'Utopie*, Paris, 1978.

A UTOPIA EM CHARLES FOURIER

Ivonne Cecília D'Avila Gallo
Pós-Graduação em História, UNICAMP

De Platão a Marx, o sonho de uma sociedade perfeita compreende sobretudo uma reflexão do homem sobre os seus feitos no tempo. Não importa a forma que assuma a utopia — seja uma ilha perdida num tempo distante, como imaginou por exemplo, o primeiro utopista moderno Thomas Morus, seja a realização no futuro próximo de uma correção do tempo presente, como intentaram os chamados socialistas utópicos — sempre encontraremos um traço comum nesta literatura que é a tentativa de reconstrução do mundo e das relações sociais fundamentadas no relacionamento harmônico entre os homens e entre estes e a natureza.[1]

Não é por acaso que o termo utopia, derivado de uma origem grega "*outopos*", significa tanto "o bom lugar" como "lugar nenhum" pois seja por um ou por outro significado, tal nome leva a refletir principalmente sobre idéias relacionadas também a um espaço. No caso das utopias imaginadas em lugares distantes, inexplorados do ponto de vista de quem as projeta, notamos que a referência a lugares e tempos desconhecidos só pode ser compreendida na sua dimensão mais profunda como uma analogia do tempo idealizado e perfeito com o presente experimentado como imperfeição. Existem portanto dois movimentos principais dentro do pensamento utópico: o da crítica ao presente e a partir disto, a convicção inabalável na realização daquilo que não é impossível, porém exeqüível apenas na medida em que se desloca do contexto presente, este compreendido como a negação da potencialidade virtual da idéia.

Se em raríssimos momentos na história o homem identificou o seu presente com a experiência paradisíaca ou com a idade de ouro, e quando o fez logo se deparou com o caráter transitório dos benefícios alcançados, tendemos

1 Para uma caracterização geral das utopias ver Ugo Fideli, "Un Viaggio alle 'Isole Utopia'", *Ivrea: Quaderni del Centro Culturale Olivetti*, jan.-fev. 1958.

sobretudo atualmente a relegar a utopia ao mundo quimérico das idéias, geralmente incapazes, por mais sedutoras que sejam, de sua plena realização em formas concretas. Imaginamos o movimento da história como alheio à nossa vontade e a idéia de tempo adquire um sentido grego de tempo *edax*, implacável. Talvez a força da utopia resida no lugar mesmo da incredulidade, pois ela nada mais intenta do que o rompimento com o tempo presente substituindo por um outro tempo, o da felicidade, muito mais duradouro ou mesmo eterno. Os utopistas têm esta capacidade de se sobreporem a todos os tempos para lançar um olhar eqüidistante sobre a história, penetrando as suas profundezas insondáveis, revelando os seus segredos, paralizando a corrente irrefreável do tempo.

Mas o nosso objetivo aqui não é o de tratar a utopia na sua generalidade, nem na sua pluralidade, senão o de despertar de um sono profundo a crítica à civilização elaborada no século XIX por Charles Fourier.

Nascido em Besançon em 7 de abril de 1772, filho de um comerciante local de tecidos, profissão que chegou a exercer depois, contrariado e impelido pela necessidade de sobrevivência, pois não podia ocultar o desprezo que sentia por uma atividade cujo sucesso dependia de "comprar por três francos o que vale seis e vender por seis francos o que vale três".[2]

Vivendo num período conturbado como foi o fim do século XVIII e início do XIX, Fourier presenciou em Lyon, as cenas mais chocantes da degradação moral do seu tempo. Influenciado pelas idéias iluministas e sobretudo pelo pensamento de Rousseau no que tange a concepção da humanidade conhecida como naturalmente boa, porém pervertida pelas instituições, era mesmo de se esperar que se mostrasse inconformado diante das crueldades que presenciou. Não podia compreender como o progresso, presumido como uma idéia positiva, gerasse, já no embrião do capitalismo, a miséria e a perversidade.

Uma marca forte no pensamento de Fourier foi deixada pela experiência amarga do Terror de 1793, quando foi encarcerado e recrutado para o Corpo de Infantaria. É portanto, dentro deste contexto conflituoso que devemos interpretar a inocuidade, no pensamento deste utopista, da idéia de Revolução como instrumento positivo de inauguração de mudanças. Evidentemente, a sua teoria assume um caráter revolucionário, porém a repelência num plano mais geral à toda forma de violência é uma preocupação constante deste pensador. É fato conhecido que durante a infância chegou a "levar surras terríveis em defesa de colegas menores e que aos sessenta anos de idade" saiu em defesa de uma criada que "segundo lhe haviam dito, era maltratada pela patroa (...)"[3]

2 *Enciclopédia Barsa*, vol. 6.

3 Edmund Wilson, *Rumo à Estação Finlândia: escritores e atores da história*, São Paulo, 1986, p. 87.

Tudo isto contribui para compreendermos a razão pela qual Fourier se declara, depois da experiência da Revolução, como um pacifista e como um pensador da liberdade e do amor.

Embora trabalhasse com afinco no desenvolvimento de sua teoria e procurasse adeptos interessados na execução de seu projeto de sociedade, suas idéias não foram bem acolhidas no seu tempo. Mas ele próprio na sua *Théorie des Quatres Moviments et des Destinées Générales* já havia alertado os seus possíveis leitores sobre o desprestígio a que os visionários estão sujeitos, do escárnio sofrido por ele como sofrera também Colombo e outras personagens cujas idéias operaram mudanças significativas na concepção do mundo. Possuía uma visão clara dos visionários como figuras localizadas além do seu tempo e escreveu: "(...) é um contra tempo que persegue todo inventor, ele deve esperar ser perseguido na proporção da magnificência da sua descoberta, sobretudo se ele é um homem profundamente obscuro, e que não esteja recomendado por nenhuma produção anterior aos conhecimentos cujo acaso lhe entrega a chave (...)"[4] Cristóvão Colombo "foi ridicularizado, difamado, excomungado durante sete anos, por ter anunciado um mundo continental, não devo eu esperar as mesmas desgraças anunciando um novo mundo social?[5] Este prognóstico de Fourier vem se cumprindo repetidas vezes na história e porque não é raro o fato de deslocarmos o sonho da ação e a partir disso identificarmos a realidade com a fatalidade. Sob a perspectiva do sonho sem função a vida se resume a um mero ciclo de nascimento e morte, de repetição, pois "não se vê que fora da "idéia" a vida é um círculo vicioso que se fecha em si mesmo".[6]

O pensamento de Fourier desafia aquele princípio, produzindo uma fonte incessante de idéias ativas destinadas a um cumprimento em tempo breve na história. O caminho que trilhou nos iniciando num novo mundo exige entretanto, da humanidade o total despojamento dos preceitos morais conhecidos que são a origem do mal e dos infortúnios.

A sua crítica à civilização é constituída dentro de uma linguagem irônica, característica do século XIX, e plena de neologismos chegando a contrariar as regras gramaticais de gênero onde o masculino predomina sobre o feminino, inventando novas palavras no masculino derivadas do feminino como por exemplo a palavra *bonne*, boa em francês, corresponde a *bonnin* no masculino

---

4 Charles Fourier, *Oeuvres Complètes,* tomo 1, *Théorie des Quatres Mouvements et des Destinées Générales,* 3ª ed., Paris, 1846, p. 21.

5 *Ibid.*, p. 23.

6 Gabriel Dromard, *Le Rêve et L'Action,* Paris, 1919, pp. 223-4.

ao invés de *bon*.[7] A linguagem é também utilizada como um artifício que permite entrever o modo de desarmonia assimétrica como se desenvolve a civilização que tem como uma das pilastras principais a sujeição da mulher.

A dimensão histórica do pensamento de Fourier é bastante complexa saltando do plano terrestre para um plano cósmico. Num ponto mais tangível à nossa percepção, a sua crítica à civilização, tanto quanto a descrição do novo mundo da Harmonia se inserem numa contagem do tempo particular. Existem trinta e dois estágios subdivididos em quatro fases. A primeira delas é a da "infância" ou "incoerência ascendente", começando com o que chama de Edenismo cuja duração é de cinco mil anos. Cinco períodos de infortúnio sucedem a primeira fase conhecidos como as idades da perfídia, injustiça, contrariedade, pobreza, revolução e doenças. Estas idades são: Selvageria, Patriarcado, Barbarismo e a Civilização. O período da infância da história da humanidade termina com a chegada de outros dois períodos transitórios, o Garantismo e Sociantismo ou associação simples quando poderão ser operadas mudanças na organização econômicas e nos costumes sexuais fundamentais para a constituição plena das Falanges e do reino da Harmonia. A fase de "harmonia ascendente" cuja duração será de trinta e cinco mil anos, culminará na mais completa felicidade. A partir disto o mundo declinará gradualmente até chegar à sua fase caduca de tal modo que voltaremos da Harmonia ao caos. Depois de oito mil anos termina a vida vegetal e animal na terra e o planeta cessa seu movimento em torno do seu eixo.[8]

Cada período da história é marcado por comportamentos sexuais determinando o contexto social, diferente daquilo que Marx descobriria mais tarde sobre a determinação do processo histórico pelas relações de produção. Para Fourier, no Barbarismo predomina a servidão completa da mulher, na Civilização o casamento exclusivo e as liberdades civis da mulher, porém não a amorosa, no Garantismo haverá a corporação amorosa onde a mulher usufruirá de certa liberdade sexual. O contínuo da história parece primordial para que o estado futuro de harmonia possa ser pensado. A Civilização, ao criar a indústria de larga escala, as ciências abstratas, criou os meios necessários para atingirmos a etapa da associação. Neste contínuo, cada período traz em si os elementos que provocarão o seu desgaste, momento a partir do qual tenha completado o desenvolvimento integral das suas características essenciais. O ponto de referência na mudança dentro da história permanece centrado na atração, isto é, a adoção na Civilização da

7 Michel Butor, "Préface", in: Charles Fourier, *Le Nouveau Monde Industriel et Sociétaire*, Paris, 1973, p. 18.

8 Charles Fourier, *Théorie des Quatres Moviments*, *op. cit.*

cooperação amorosa nos levaria para o Garantismo, assim como se os Bárbaros tivessem adotado a monogamia desembocaria na Civilização.[9]

Uma tal visão da história pareceria absurda se dela não pudéssemos depreender algumas coisas. Em princípio, uma identidade apenas aparente com a visão bíblica da história, pois Fourier não promete a felicidade eterna, ao contrário, tudo que está estabelecido é antes de mais nada transitório. Se tudo é transitório, a Civilização, tomada pelos iluministas como ápice da história, nada mais é do que sua fase de infância, cheia de imperfeições. Evidentemente, nenhuma mudança seria justificável se não estivesse reservada à humanidade muito mais longo de tempo de harmonia e felicidade do que é o tempo de queda e imperfeição e é objeto de atenção especial de Fourier a saída do caos da Civilização e a entrada numa nova era de plena realização das paixões. Como não existe a preocupação com o fim, mas com o começo, sua visão de história acentua o lado positivo e extremamente otimista da trajetória humana. Mesmo sobre a perspectiva do fim predomina o otimismo pois a alma humana gozará ao se desprender do corpo de um número determinado de vidas futuras, mais plenas, em outros planetas.

Quando especula sobre o cosmo, Fourier intenta demonstrar, na verdade, quão estreita é a visão dos sábios ao limitar as possibilidades humanas apenas ao que é conhecido e tangível. Utilizando o método da dúvida do ponto de vista da sua utilidade e não do seu absurdo, compreende o Universo como um grão de areia na vastidão inexplorada do cosmo, onde existem Biniversos, Triniversos, Decuniversos e a infinitude do Poliverso, com planetas e satélites que têm vida se combinam e se reproduzem influindo, pelo desprendimento de aromas, no nosso planeta.[10]

A Cosmogonia de Fourier vai operar portanto, de um modo diverso das inúmeras cosmogonias restritas à divagações sobre os astros; ao contrário, trata-se de avaliar a função dos astros e a influência que exercem sobre o nosso globo. O centro desta cosmogonia são os próprios homens "cosocietários de Deus na direção dos astros, e investidos por ele de uma influência colossal sobre estas enormes criaturas".[11] Todo conhecimento adquirido até o momento ao negar esta premissa se funda na superstição e na pequenez e incapacidade do homem para descobrir as leis da natureza. Mais uma vez a ironia do discurso deste utopista ilustra a medida do erro dos sistemas filosóficos que especulam sobre "os destinos do homem em razão da sua

9 Jonathan Beecher, *Charles Fourier: the visionary and his world,* Berkeley, 1986, pp. 318-30.

10 Charles Fourier, "Cosmogonie", in: *Oeuvres Completes de Charles Fourier,* tomo XII, *Manuscrits Publiés par la Phalange*, Paris, 1968.

11 *Ibid.*, p. 4.

estatura", e negando que a inteligência e demais faculdades dos homens possam ser medidas pela dimensão física dos seres, afirma que "se aquilo fosse, uma baleia deveria ter mil vezes mais espírito que cada um dos nossos sábios".[12] A metafísica providencialista de Fourier brota dos próprios limites da filosofia do iluminismo, construída sobre uma crítica ao cristianismo e seus dogmas porém, ao fazê-lo resvala para um elogio à civilização justificando os seus mecanismos repressivos, retirando do homem a essencialidade do humano, regulando as suas ações pelo preconceito e pela moral inibidora das paixões.

Aos homens entretanto, estaria reservado um destino muito mais glorioso do que se imagina e não poderia ser diferente se "nós temos necessariamente participação na potência de Deus e cooperação direta com ele na regência do universo".[13] Esta lei de correspondência dos extremos não foi inventada por Fourier, mas se encontra, como afirma, na própria natureza, onde tudo está ligado. Esta lei é fundamental na sua teoria da atração apaixonada, uma aplicação e aprimoramento da teoria newtoniana da atração gravitacional, voltada para a ordem social. O princípio que rege esta teoria é o da existência de uma identidade indissolúvel entre o universo, o homem e Deus. Dentro deste esquema trinitário, Deus, tomado também como espírito, funciona como um princípio ativo e motor, seguido pela matéria (passivo, movido), e depois pela justiça ou matemática, que regula todo movimento, daí ser compreendida como instrumento de Deus na sua relação com o mundo. Se existe uma lei na natureza regulando o movimento dos astros e estrelas, a felicidade do homem, intuito principal de Deus, que é um ser justo, depende de encontrar uma lei análoga à do mundo físico, para o mundo social.

Fourier se gaba desta descoberta, que é a lei da atração universal, único caminho para libertar o homem dando vazão às paixões reprimidas. A humanidade só será plena e produtiva pelo aproveitamento máximo das paixões, estas as verdadeiras condutoras do comportamento humano.

No sistema societário de Fourier tudo é passível de cálculo, porque é um modo eficaz de juntar num todo, todas as suas partes diferentes — não existe igualdade no sistema de Fourier —, combinar extremos opostos. A obsessão pelo cálculo penetra em todos os campos, desde a sua teoria das paixões, passando pelo modo de organização do trabalho e do lazer pelas "séries apaixonadas", chegando mesmo às classificações mais minuciosas, por gênero, idade, dos temperamentos humanos, das manias. Porém, a base de todo seu sistema se dirige para as paixões radicais que são doze, além da décima terceira, inexistente na civilização que é a uniteísta. Usando como analogia

12 *Ibid.*, p. 5

13 *Ibid.*

uma árvore, Fourier descreve o seu tronco comparando-o à paixão uniteísta que é a harmonia e a síntese de todas as paixões. Os galhos da árvore estariam divididos em três ramos principais. O primeiro se subdivide em cinco que são os cinco sentidos, ou as paixões dirigidas às coisas, ou luxúrias, dado o seu vínculo indissolúvel à capacidade de aquisição material, capacidade que a civilização destina apenas aos ricos. O segundo galho se subdivide em quatro, formando as paixões afetivas: a amizade, o amor, a ambição, e o familismo. Estas paixões se dirigem às pessoas e tem a capacidade de reuní-las em grupos. O terceiro galho representa as três paixões distributivas: a cabalística, a borboleta e a compósita. A primeira é a da intriga, estimulante da rivalidade, necessária para dinamizar as pessoas nas suas atividades. A segunda determina a nossa vontade de esvoaçar de prazer em prazer, por isso no reino da harmonia ninguém se dedicará à uma mesma tarefa por mais de uma hora e meia ou duas horas. A compósita é a paixão mais estimada por Fourier pois ela "cria as concordância de entusiasmo. Não seria suficiente o impulso de cabala, ou espírito de partido, para eletrizar os grupos nos seus trabalhos: é necessário colocar em jogo os dois contrastes, o élan refletido da Cabalista, e o élan cego da Compósita, que é a mais romântica das paixões, a mais inimiga do raciocínio (...) ela nasce da reunião de vários prazeres dos sentidos e da alma, experimentados simultaneamente".[14] São estas paixões distributivas responsáveis pelo equilíbrio dos nove restantes, permitindo o funcionamento das séries apaixonadas, engrenagem essencial do princípio de associação que rege a comunidade ideal de Fourier.

Todo este engenho do pensamento calculado milimetricamente tem seu impulso principal no desejo incontido de ordenação do caos social, realizando um tempo perfeito, o da felicidade, num espaço perfeito, o da comunidade. A integridade de cada indivíduo só encontra a plena realização nesta confluência do aqui com o agora, quando e onde cada um é, aquilo que representa no coletivo. É esta potência arrebatadora do amor o fundamento da libertação do homem e da mulher, entrelaçando extremos opostos, procedimentos necessário para a realização de um novo mundo e um novo cosmo, perfeito, sadio e harmônico, o reino do luxo e da fartura como o verdadeiro destino da humanidade.

Texto apresentado na sessão As Utopias da Razão e suas Perspectivas da História, *20/7/1993.*

14 Charles Fourier, *Le Nouveau Monde Industriel, op cit.*, p. 114.

ANARQUISMO
utopia das utopias?

Helena Isabel Müller
Universidade Federal Fluminense

A utopia tem andado bastante em voga nos últimos tempos. Infelizmente, a meu ver, não por estarmos vivendo um momento desejante, quando ela se coloca como uma das pulsões mais importantes na sociedade, mas, sim exatamente, pelo seu contrário, pela discussão em torno da morte da utopia, do fim da história. Diversos motivos informam essa discussão. Olhar para a antiga União Soviética, sem um filtro ocultador de sua realidade, torna possível realmente ver o que lá se passa; a queda do muro de Berlim, que acaba com a separação física dos do lado de lá e o fim da guerra fria são apenas alguns dos acontecimentos que vêm marcando os últimos tempos nos colocando frente a frente a diversas questões. Por um lado e pragmaticamente nos deparamos com "o fracasso" do socialismo real na construção de um mundo novo e portanto com o fim dessa utopia. Para alguns mais radicais, o fim do socialismo marxista. Por outro lado, o lado do desejo, do devaneio, da utopia, nada surgiu para preencher o vazio que ficou e, o que me parece pior de tudo, não há desejo de desejar, se me permitem a redundância. Aparentemente, John Lennon tinha razão: o sonho acabou.

É no vazio desse espaço que a discussão sobre a utopia começa a ter lugar. Não mais nos dedicamos a utopizar — o mundo contemporâneo (culpemos o neo-liberalismo) é por demais pragmático para tal — mas nos dedicamos a discutir a utopia, a falar sobre ela, a transformá-la em um tema mais do que uma pulsão.

Antes de entrar no tema propriamente dito de minha palestra, gostaria de fazer algumas considerações sobre a utopia, pois ela tem as mais diversas apreensões e significados também os mais diversos a ela são atribuídos. O mais comum de todos é aquele que a identifica com aquilo que jamais vai se concretizar, a um desejo impossível. Esse significado, aliás, já entrou para o linguajar do dia-a-dia e mesmo os textos acadêmicos utilizam-no.

Um outro sentido da utopia é aquele que a identifica com o desejo de dar solução às questões mais complexas da sociedade, questões que não encontram solução no presente, ou melhor: a solução para estas é de tal forma ameaçadora que é colocada para fora dela, externa a essa sociedade. São pensadas assim sociedades outras, projetadas para fora do presente histórico e sem qualquer vinculação com ele. Assim sendo, a utopia se configura como sendo uma ruptura com a história ou seja: uma ruptura com a continuidade histórica, como se a pressa para se viver uma sociedade, onde as contradições estivessem resolvidas fosse tanta, que não seria possível esperar pelo curso da história, até que ela estivesse, digamos, pronta para solucionar seus impasses. É esse desejo urgente de mudança que informa os diversos discursos utópicos desde a utopia de Morus, para estabelecer com ela um marco. O utopista, assim, olha a realidade presente, vive suas contradições — quase sempre associadas à dominação e à exploração — e descreve, em seu texto, uma sociedade outra que é, no mais das vezes, também geograficamente outra. Parece que a distância, o isolamento — normalmente as utopias desse período são ilhas ou cidades isoladas, sem qualquer relação com o mundo do presente histórico que as informa — permitiria que o desejo de uma alteridade social se manifestasse plenamente sem entraves e livre para ser totalmente diferente.

Dentro dessa perspectiva, e como foi dito acima, a utopia se configura como sendo uma ruptura com história, pois não é por ela construída. Pelo contrário é fora dela e rompendo com ela que a utopia se manifesta. É importante ressaltar que quando estou falando em história, não estou me referindo à memória histórica, pois é essa que informa a utopia, mas, sim a qualquer forma de determinismo ou mecanicismo histórico que leve a pensar o futuro como sendo um desdobramento do presente. Como mencionei acima, há uma pressa no utópico para que a sua sociedade venha a existir, mesmo que, como nas primeiras utopias, somente enquanto discurso.

O desenvolvimento da história — leia-se do capitalismo — torna cada vez mais clara a dominação e a exploração, questões básicas que geram desejo de sua superação o que desperta a pulsão utópica, levando a mudanças no discurso utópico, assim como em suas formas de expressão. As cidades e/ ou ilhas, como espaço da utopia, dão lugar a projetos de sociedades inseridas dentro do presente histórico, permanecendo, no entanto, viva a noção de ruptura com a história enquanto perspectiva de futuro. Ou seja, os projetos utópicos são assim pensados e articulados dentro da sociedade vigente, não enquanto fruto do desenvolvimento da história, mas apesar dela, pois em nada depende dela para existir tampouco querem nela interferir. Propõe-se sim, enquanto experiência para provar sua viabilidade e excelência. Cabet,

Fourier, Owen — esse último com suas especificidades — seriam, entre muitos outros, expressões acabadas desse momento da utopia.

Paralelamente a essa projetualidade utópica, e como seu desdobramento, surge a necessidade de viver a utopia. É quando começam a aparecer colônias — poderíamos chamá-las de "viagens utópicas" — tanto na Europa como nas Américas, que são tentativas de concretizar o desejo da sociedade outra. Dessas colônias temos exemplos aqui no Brasil, a começar pelos falanstérios fourieristas que existiram no Paraná e Santa Catarina, em meados do século XIX, assim como a colônia anarquista Cecília, também no Paraná.

Essa pequena, pequeníssima aliás, história da trajetória utópica, feita à guisa de introdução, tem o objetivo de ressaltar a utopia enquanto ruptura com a história, noção essa que tem especial importância nas reflexões que desenvolvo sobre o anarquismo e o movimento anarquista, estabelecendo assim seu viés utópico.

Faço aqui uma distinção entre anarquismo e movimento anarquista, significando o primeiro não propriamente um modelo ideal, mas, sim, um corpo de idéias e de paradigmas que funcionam como um núcleo central e orientador de um processo de reflexão que, abstraindo as questões específicas, permitem perceber a existência de um pensar universal anarquista. Por outro lado, como movimento anarquista, entendo, não propriamente a simples prática desse ideário, mas a relação difícil e de conflito entre esse e a história real.

Essa distinção entre anarquismo e movimento anarquista se torna essencial para entendermos algumas questões relevantes da história do anarquismo e mesmo para responder a uma pergunta que, de resto, é colocada desde dentro do movimento anarquista, qual seja: por que o caráter eminentemente perdedor do movimento anarquista? Sim, pois em todos os processos revolucionários, principalmente naqueles do século XX, os anarquistas (e com eles o movimento anarquista) têm sido perdedores, quando não derrotados. Refiro-me especificamente a duas revoluções: a russa e a espanhola.

Repensando um pouco a sua história, o anarquismo nasce junto com o socialismo, na vertente secularizante do iluminismo. Podemos mesmo dizer que eles nascem de um inexorável e progressivo desencanto com o mundo tal qual ele se apresenta após a Revolução Industrial, frente à crescente dominação e exploração que ela traz. Diferem um do outro na maneira como olham para o futuro, diante desse mundo desencantado, em especial, diante da questão do poder. Deixemos de lado uma possível discussão sobre as diferentes expressões do socialismo e, mesmo, das diferenças/semelhanças

entre esse e o anarquismo, para nos concentrarmos nesse último. O movimento anarquista tem um momento bastante preciso, marcando seu nascimento: o congresso de Saint Imier, na Suiça, em 1872, que marca, do lado dos anarquistas, a definitiva ruptura com os autoritários como eram chamados os seguidores das propostas de Marx, para os rumos a serem seguidos pelo movimento operário na Primeira Internacional.

Pensar o anarquismo significa pensar a liberdade e a igualdade. Em síntese, esses seriam seus princípios básicos ou melhor dizendo a síntese desses é que formará o princípio anarquista. Em torno da liberdade, sempre vista enquanto relação social, jamais individual, enquanto vivência e não enquanto conceito, é que é construído todo o corpo de reflexão que o norteia. Liberdade que não é colocada enquanto objetivo a ser conquistado em um futuro mais ou menos próximo, com ou sem etapas, mas sempre futuro, mas sim enquanto princípio informador para qualquer reflexão sobre esse futuro. Ela não está, portanto, no horizonte da história, mas se coloca como ponto de partida para a construção de sua história, que se propõe como história outra que aquela que vinha sendo vivida até então. É nesse momento que se explicita o viés utópico do anarquismo, pois dessa maneira ele se coloca nitidamente enquanto ruptura com a história.

Entremos mais nessa questão. Acima fiz referência a uma matriz comum para o nascimento do socialismo e do anarquismo. Agora é o momento de colocar algumas diferenças que considero serem fundamentais. Se o momento do nascimento é o mesmo, a história que os informa, sem dúvida também é a mesma, o que significa que os dois, sendo articulações estruturadas para se pensar em direção ao futuro, terão na maneira de olhar para esse futuro o seu diferenciador. Para os socialistas, a história presente, com suas contradições e conflitos, construiria, senão o futuro, pelo menos as condições para que um futuro projetado pudesse se concretizar. Ou seja: o presente é o princípio informador do futuro, donde a sua história terá como ponto de partida, mesmo que para a superação de suas contradições fundamentais, os paradigmas da sociedade presente. Assim sendo, nessa percepção, a revolução socialista pressupõe a grande indústria e, principalmente, de sua parte vital, o proletariado que, dada as suas condições de existência, desde seu surgimento, seria como o que o portador da revolução. Sem o proletariado, portanto sem o capitalismo em sua plenitude, ela não seria possível, pois não existiria o núcleo de tensão revolucionária que é a contradição entre a burguesia e o proletariado. Essa tensão desembocaria na revolução que teria seu apogeu e sua vitória no momento em que o proletariado, tomando o poder, iniciasse a construção do socialismo. Nesse processo, a nova classe-no-poder utilizaria os mecanismos sociais existentes e a partir deles é que transformaria a presente sociedade de

classes em uma sociedade sem classes. O referencial da nova sociedade, ou seja, da nova história, seria dado pela sociedade a ser destruída, o que equivale a afirmar que, dentro dessa perspectiva, o presente é o parâmetro do futuro e que a história é informada pela continuidade.

Sem dúvida alguma, na síntese acima, cometi o grave pecado de excessiva simplificação, mas tenho a certeza de que poderei ser absolvida ao deslocar a discussão para o que é realmente o centro da presente análise, ou seja, para a outra vertente do desencanto que é o anarquismo. Para este, enquanto corpo de reflexão, o paradigma mencionado não existe, pois pensa a sociedade do futuro como sendo uma sociedade outra que está sendo vivida no presente histórico e não como a sua continuação, mesmo que diferente. Pensa, assim, não a transformação da sociedade presente em uma sociedade diferente, mas sim a ruptura com a sua história para que a sociedade nova possa ser uma sociedade outra. É nesse sentido que Bakunin afirma que o ato de destruir é em si um ato de construir. No entanto, essa construção do novo não é uma construção aleatória, pois alguns princípios bastante concretos a informa, quais sejam: liberdade, igualdade e, acrescento aqui, a solidariedade. Nesse momento, se configura a ruptura com a história, com o "hálito gélido da história", no dizer de Bookchin, mas jamais com sua memória que deverá sempre ser alimentada. O que precisamente vem a ser essa ruptura com a história? Não se trata, e isso é importante que se tenha em mente, por isso volto a falar, de apagar a memória histórica ou, muito menos, de negar a história, pois, se assim fosse, estaríamos negando o espaço fundante da reflexão anarquista. Trata-se, sim, de olhar para a história e, a partir dela, perceber qual o fio condutor que informa a permanência — ou se preferir a continuidade — dentro dela. Esse fio negro da continuidade poderia ser caracterizado pelo poder e sua expressão mais entranhada na sociedade que é a autoridade em suas mais diversas formas de expressão. Começamos, dessa maneira, a aproximar nossos dois objetos de reflexão: o anarquismo e a utopia, tendo como ponto de convergência a ruptura com a história. Com efeito, se buscássemos uma definição do anarquismo, poderíamos dizer que o que o caracteriza é uma crítica sistemática do princípio de autoridade, seja em suas determinações históricas dadas — o passado — como em suas determinações históricas possíveis.

Essa crítica sistemática da autoridade, do poder enfim, presente no anarquismo, se configura em dois níveis. Primeiramente, se expressa uma articulação teórica de crítica epistemológica da autoridade em suas formas existentes, como que um núcleo científico e, diríamos, não-ideológico, que aparece como descrição de um poder real existente. Nesse momento, a crítica anarquista do poder — da autoridade — se refere aos níveis de suas determinações históricas dadas não ainda de suas determinações históricas

possíveis. É a memória histórica que está em ação e não a ruptura com a história. A utopia em seu sentido mais radical ainda está latente. Em segundo lugar, e para nós o mais importante, no entanto, é a passagem da análise de um poder factual — existente — para a crítica de um poder possível, pois é nesse momento que aparece em sua plenitude a utopia como princípio fundante do anarquismo. A crítica a um poder possível desemboca na recusa de todo e qualquer poder informada por outro princípio do anarquismo, qual seja, a liberdade.[1] Essa recusa, por sua vez, se expressa como ruptura com a história, pois essa vem sendo desde sempre informada pelo poder — pela autoridade — não importando de que forma ele se manifeste. Não há no anarquismo, pois, a possibilidade de se trabalhar uma determinada história para iluminar aquela ou aquela outra. Há uma ruptura para o devir, que deixa para traz a possibilidade de continuidade, de qualquer forma de repetição, nem mesmo como farsa.

Nesse momento a história outra — a *ganz anderes geshichte* de Benjamim — é um tempo de construção e não de reprodução. Há marcos, parâmetros para esse outro; não existem, no entanto, caminhos já escritos ou mesmo planejados. Há um grande norte, a liberdade, que é também o ponto de partida de todo o processo de construção. Creio mesmo que é essa noção de ruptura com a história, que aqui identifico como sendo o viés utópico do anarquismo, que fascina Benjamim e que poderíamos mesmo identificar com seu "salto de tigre", explosão da continuidade e não seu embelezamento.[2]

Fica claro, assim, o sentido que a dimensão utópica tem para o anarquismo e que desarma a resistência, e mesmo rejeição por parte de alguns anarquistas, em serem identificados como utópicos, temerosos de serem associados àqueles que sonham sonhos impossíveis e que, por isso, são considerados "menores". O anarquismo é, sim, a expressão daquilo que não existe, do desejo por algo ainda não existente, o que não quer dizer que não poderá vir a acontecer. A utopia anarquista não se propõe como uma dimensão criativa de um pensamento atual, mas sim busca a prática da liberdade que nesse momento se identifica com o possível. A reivindicação anarquista, que de resto lhe é inerente, da inexauribilidade da liberdade se dá como utopia, que se estabelece em um ponto no futuro, como forma perenemente desestruturante do possível autoritário, da possibilidade histórica de que a autoridade se reforme, que o indeterminado se torne

1 Nico Berti, "La Dimenzione Utopica nel Pensiero Anarchista", *Volontà. Rivista Anarchica Trimestrale*, 3, 1981 pp. 4-14.

2 Michael Lowy, *Redenção e utopia. O judaísmo libertário na Europa Central*, São Paulo, 1989 e Olgária C. F. Matos, *Os Arcanos do Inteiramente Outro. A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, 1989 (ambos *passim*).

determinado, que a liberdade se institucionalize. Dessa maneira, e em certo sentido, o anarquismo se remete mais a uma ética do que a uma projetualidade.

Dentro dessa lógica, e venho afirmando isso sistematicamente, a sociedade futura não se molda na sociedade passada, o possível não tem condicionante, que o amarre a um determinado fim a não ser um irredutível compromisso com a liberdade e a igualdade. Daí concluirmos também que, para realizarmos a liberdade e a igualdade não é necessário construir, *ex ante* um determinado tipo de sociedade, tampouco alcançar um determinado grau de desenvolvimento sócio-econômico, como privilegia o marxismo. A liberdade e a igualdade não são construíveis somente a partir de qualquer determinante, mas podem, e devem, ser construídas sistematicamente a partir da realidade presente. Nesse momento, o anarquismo emerge como uma alternativa teórica e prática multifacetada — desde o mutualismo ao anarco-comunismo passando pelo anarco-sindicalismo — o que quer dizer que se coloca não como uma forma determinada e definitiva de sociedade, ou do que seria a sociedade futura, mas, sim, como um possível a ser experimentado. No dizer de Nico Berti: "o pluralismo anarquista, aberto a criar possibilidades múltiplas de experiência social e política, demonstra a validade prática da utopia anarquista como possibilidade aberta ao futuro".[3]

Assim sendo, se o anarquismo se propõe como desestruturador de qualquer forma de poder — autoridade — o movimento anarquista terá que dar conta de uma luta sem fronteiras, que perpassa a sociedade como um todo, pois a revolução libertária socialista, para zerar radicalmente qualquer poder, não só real (presente), mas imaginário (possível), luta, ao mesmo tempo contra o poder religioso, político econômico-social, amoroso, racial, familiar etc. Portanto, o ato revolucionário não pode reconhecer, em seu fazer-se, nenhuma realidade a ele superior: faz-se, sim, e ao mesmo tempo, corrosão sistemática de todo poder possível, de toda possibilidade de formação do poder. Daí a necessidade da contemporaneidade dos atos revolucionários dentro da revolução. Não há a menor possibilidade de uma etapização da revolução ou seja, primeiro a luta contra o poder político depois contra o poder social e etc. Dessa maneira, dentro de uma perspectiva anarquista, e creio mesmo que a história nos tem mostrado que não só nessa, a revolução já teria nascido vencida, pois o poder teria tempo de se reorganizar e emergir com todas as suas forças dentro do processo revolucionário, no primeiro virar da esquina.

Para os anarquistas — síntese do anarquismo e do movimento anarquista — portanto, não estando a revolução dada na e pela história, há que fazê-las

3 Nico Berti, *op. cit.*, p. 12.

— revolução e história — com suas próprias mãos, há que construí-las cotidiana e incansavelmente. Não existe tréguas possíveis nesse ato, que, de resto, ato não é, mas sim uma atitude. Uma atitude que evidencia a dimensão utópica do anarquismo, e que, por sua vez, evidencia o significado da liberdade como força primária e inexaurível do ser humano.

Anteriormente, chamei a atenção para a separação entre anarquismo e movimento anarquista, explicando que o fazia para poder, além de evidenciar melhor a dimensão utópica do movimento anarquista, buscar uma maneira de responder, ou pelo menos desvendar caminhos para uma resposta do porquê do caráter perdedor do movimento anarquista. Caráter perdedor, friso, do movimento anarquista e não do anarquismo que, como creio ter evidenciado, está longe de ser perdedor. Portanto, agora, nos movimentaremos na esfera da relação entre o anarquismo e movimento anarquista, que como veremos levará a contradições extremamente difíceis de serem resolvidas.[4]

Desde suas origens — o Congresso de Saint Imier, em 1872 — o movimento anarquista se defronta com uma contradição a bem dizer insolúvel: de um lado se constitui politicamente e de outro se nega enquanto tal. Em outras palavras, toda ação do movimento anarquista é dirigida a negar a política, no sentido em que renuncia a qualquer possibilidade de gestão. Por política, aqui, entenda-se a política institucional, mais precisamente aquela herdada da Revolução Francesa, cujo paradigma é o poder exercido como gestão do Estado em suas mais diversas formas de expressão. Se tivermos em mente os princípios fundantes do anarquismo — a recusa do poder, seja em sua dimensão histórica dada como em sua dimensão histórica possível — começamos a desvendar essa esfera pantanosa, na qual o movimento anarquista irá se mover.

Para melhor trabalhar essa questão, torna-se útil fazer uma relação do movimento anarquista com o socialista, parceiro de lutas, opositor ferrenho na mais das vezes, mas opositor dentro do mesmo campo de ação ou seja: o movimento operário de um lado e a busca da construção de uma sociedade socialista, do outro. Ambas nascem no âmbito do movimento operário e tem a Primeira Internacional como seu campo de embates. A lógica que os informa, no entanto, é que os torna radicalmente diferentes e faz com que, desde sempre, disputem não só na esfera de suas formulações teóricas, como também, e, principalmente, em relação à organização dos rumos a serem trilhados pelo movimento operário nascente. Temos que ter em mente que esse movimento, no período que estamos trabalhando (fins do século XIX), é mais um movimento de resistência do que revolucionário propriamente dito.

4 Helena Isabel Mueller, *Flores aos Rebeldes que Falharam. Giovanni Rossi e a utopia anarquista: Colônia Cecília*, Tese de Doutorado, USP, 1990, mimeo.

Será o rumo dessa revolucionariedade que irá configurar o campo de embates.

Nesse sentido, de um lado temos a proposta que, para simplificar, aqui chamaremos de marxista e que segue a lógica da política contemporânea, qual seja: a organização do movimento operário no sentido de torná-lo hábil a se confrontar com as forças políticas vigentes e assim, se não de imediato disputar o exercício do poder, ao menos participar do processo de sua gestão nas formas historicamente dadas. Seu espaço de ação, portanto, se torna cada vez mais o espaço político tal qual ele se configura no presente histórico, ou seja, o espaço da política institucional. Nesse momento, o socialismo se coloca irremediavelmente dentro da história, mesmo que em seu projeto se articule a sua transformação.

Já o movimento anarquista parte do princípio da recusa da política enquanto espaço e disputa pelo poder, mesmo que nela esteja embutida o projeto de sua transformação em um processo "a serviço" da revolução socialista. Essa recusa sistemática está informada pela impossibilidade de o anarquismo olhar para o futuro com os olhos do passado, ou seja pensar a construção da sociedade libertária tendo como base uma das mais importantes representações da autoridade que vem a ser o poder político configurado no Estado. Por outro lado, o movimento anarquista, assim como o movimento socialista, só pode existir se se movimentar dentro da esfera do político, da atividade política como exercício cotidiano, espaço natural de ação de um movimento social. Nesse momento, o movimento anarquista se coloca simultaneamente na e contra a história. Essa é uma contradição inerente ao movimento anarquista e que dificilmente será resolvida.

Ela se explicita quando o anarquismo se faz movimento anarquista e isso se dá, como já mencionei, quando da cisão da Primeira Internacional, em 1872, cisão essa, não por acaso, em torno da questão da política. De um lado, os marxistas articulando sua participação na política; do outro, os anarquistas recusando a política, na defesa da revolução social. Afirmo que é nesse momento que nasce o movimento anarquista enquanto tal, porque até então aqueles que se agregavam em torno do ideário anarquista, se auto-denominavam anti-autoritários, algo bastante vago, apesar de expressar de maneira bastante simplista esse mesmo ideário. Simplista pois, mesmo que a recusa da política, como expressão do poder seja informada por um anti-autoritarismo, não se resume a ele. É fazendo face a um oponente que surge o anarquismo organizado enquanto movimento. Como se vê, o anarquismo se estrutura dentro da história, filho mesmo da história, pois é só à medida em que olha para ela, olha para o processo que originou seu desencanto frente o presente — a modernidade — é que se faz reflexão e conhecimento.

Novamente, concentrando seu olhar, só que dessa vez em direção ao futuro, não consegue fugir à desesperança da perspectiva de uma história informada pelo poder, o que quer dizer a manutenção da dominação, da exploração, de tudo aquilo que havia dado origem ao seu desencanto. Romper com esse horizonte, que se configura como continuidade, é condição para sua existência, o que determina ser contra a história, contra essa história.

Nos primeiros anos do movimento anarquista — de 1872 a 1917 — essa contradição se mantem como que oculta. A esfera da política está se estruturando através do surgimento de tendências políticas que se organizarão enquanto partidos políticos na defesa de seu ideário e de seu espaço de ação. Nesse processo é possível para os anarquistas manter quase que intactas suas posturas, quais sejam: a) o internacionalismo só pode se manter revolucionário à medida em que a luta política não se sobreponha à luta social; b) a revolução — em seu sentido verdadeiramente radical — não poderá ser diluída pois não é possível diluir uma lógica ou um princípio; c) a revolução não poderá ser política mas somente social e assim sendo universal; d) entre o mundo do trabalho não existe qualquer possibilidade de mediação. Neste sentido o movimento anarquista se coloca quase que como repositor de uma imagem: a imagem da revolução "*tout court*", sem mediação. Nesse sentido, também, é que o movimento anarquista se coloca enquanto sujeito ético que se move no sentido político no interior de um corpo social. O que quer dizer revolução social enquanto revolução universal, humana internacionalista, tanto a nível econômico como sexual, anti-autoritária e política, pedagógica e autonomista. O momento prioritário permanece sendo a revolução e não algumas de suas expressões contingenciais que o desenvolvimento histórico possa vir a colocar.

Como afirmei acima, o movimento anarquista, nesse período e até 1917, se estruturava e articulava sem grandes confrontos e quando esses existiam, se expressavam dentro do movimento operário. Com o passar do tempo, no entanto, o embate entre marxistas e anarquistas vai deixando o campo operário para vir a ter lugar na sociedade como um todo, à medida em que os socialistas de orientação marxista começam a se estruturar partidariamente o que desembocará na fundação dos diversos Partidos Socialistas. Nesse momento o movimento anarquista começa a se defrontar com sua contradição fundamental pois o "campo de batalha" se desloca para a esfera política. E é uma batalha talvez das mais dolorosas pois tem que se defrontar explicitamente com um suposto companheiro na luta contra o capitalismo. É possível dizer, no entanto, que o duelo final entre os dois opositores será adiado pois, se são subjetivamente inimigos são, ainda, objetivamente aliados. Será a Revolução Russa a colocar um ponto final nessa possibilidade de adiamento.

Nesse sentido, a vitória do marxismo, enquanto projeto revolucionário, marca a exclusão do movimento operário anarquista. Essa é uma frase um tanto bombástica e, talvez, categórica demais. No entanto, penso que ela expressa, em diversos níveis, a realidade. Durante o processo da Revolução Russa e os descaminhos por ela seguidos, podemos acompanhar a eliminação ideológica do movimento anarquista, assim como a eliminação física dos anarquistas que o integravam. Por outro lado, a expansão do projeto revolucionário bolchevique a nível internacional — não estou aqui sequer pensando em sua eficácia ou em qualquer outro nível de questionamento — através da criação dos diversos Partidos Comunistas, irá contribuir significativamente para que o movimento anarquista se torne um permanente vencido. Não se pode confundir, no entanto, ser vencido com derrotado. Derrotado ele foi durante a Revolução Russa e na Rússia. Vencido ele vem sendo, mas nesse processo vem também se reorganizando e se reestruturando e, mais ainda, conseqüentemente recolocando questões para o movimento social.

Após 1917, de fato, podemos acompanhar um refluxo do movimento anarquista, com uma exceção, que, de resto, não é qualquer exceção — a Revolução Espanhola. Nela o anarquismo e o movimento anarquista se expressaram, talvez, em seu momento de maior energia e força, seja pelo momento histórico em que ela ocorre, seja pelo espaço geopolítico, pois era a Espanha um dos países em que o movimento anarquista era fortemente majoritário. E é quando podemos ver com maior nitidez se expressar a contradição fundante do movimento anarquista. É nesse momento que, como diz Eduardo Colombo, se coloca para o movimento anarquista com clareza o núcleo do problema: em suas palavras "como utilizar a força social própria e necessária ao evento revolucionário, sem construir e reconstruir o poder político existente, vale dizer Estado".[5]

O momento histórico em que se dá a Revolução Espanhola, não é preciso dizer, está marcado pela Revolução Russa e os rumos que ela estava tomando. Esses não surpreendem os anarquistas que, desde sempre — Bakunin é, talvez o primeiro a dar o alerta — vinham olhando para qualquer processo que, ao invés de destruir o Estado, dele se apossasse, com um embrião de autoritarismo burocratizante. Malatesta escreve, em 1919, refletindo sobre a "ditadura do proletariado": "O proletariado, naturalmente, faz parte dessa como o povo nos regimes democráticos. Ele aparece simplesmente para esconder a real essência das coisas. Na realidade se trata da ditadura de um partido, ou melhor, dos chefes de um partido; e à uma verdadeira ditadura, com seus decretos, suas sansões penais, seus agentes

5 Eduardo Colombo, "Le Idee Anarchiche e la Situazione Rivoluzionaria", *Volontà. Rivista Anarchica Trimestrale*. 4, 1986 pp. 43-53.

executivos e sobretudo com sua força armada que hoje serve também para defender a revolução de seus inimigos externos, mas que servirá amanhã para impor aos trabalhadores a vontade dos ditadores, prender a revolução, consolidar os novos interesses e defender das massas uma nova classe privilegiada".[6]

Pelo lado do capitalismo, o momento histórico a que estamos fazendo referência, mostra a estruturação do fascismo em suas diversas expressões, uma das quais em processo de germinação também na Espanha, anulando pouco a pouco as possibilidades de ação do movimento revolucionário. Todos esses fatores tem desdobramentos de grande importância que, no entanto, não cabe aqui serem analisados. O que nos interessa é que todos eles chamam cada vez mais os anarquistas para uma mesma arena que é a arena política, e a esse chamado os anarquistas terão que responder.

Sem dúvida os anarquistas responderão, mas essa resposta estará informada por sua contradição fundante. Respondem participando do governo, ou seja, militantes anarquistas ocuparão cargos no governo porém, ao fazê-lo, não avançarão nada no sentido da revolução: estando no "Palácio" não contribuíram em nada significativo para a transformação radical da sociedade, ao contrário, a maior parte das medidas legislativas implementadas no período caminharam mais na direção de legitimar o existente. Este não é, sem dúvida, aquele pré-revolucionário, mas as mudanças havidas foram produzidas pela ação revolucionária popular. Quando aqui me refiro a uma expectativa de ação na direção da mudança social estou pensando em atos e atitudes que levariam, senão à destruição do poder, pelos menos ao seu questionamento. E isso os homens no poder, mesmo que anarquistas, não se propõem a fazer. A esses não se pode imputar uma especial "sede de poder" que os levasse a procurar mantê-lo; constata-se, sim, como que uma impotência para desestruturar o poder desde dentro.

O questionamento desse poder se dá, e intensamente, por parte da revolução social levada avante nas ruas, nas cidades e nos campos, de forma a constantemente checá-lo através de experiências coletivistas e autogestionárias, nas quais a autonomia substitui a heteronomia. E na articulação dessa revolução social, chamemos assim, os anarquistas são majoritários e é a eles que cabe a tomada das decisões e a articulação do movimento, em suma. O que por sua vez nada mais é que uma situação de poder, não como poder de mando e sim como organização, mas assim mesmo poder. A ponte entre esse poder real exercido pelos anarquistas frente à revolução social e o poder institucional exercido por anarquistas no poder, no entanto, não se dá.

6 Enrico Malatesta, *Anarquistas, Socialistas e Comunistas*, São Paulo, 1989. cap. 1. "Anarquistas e socialistas".

E não se dá não por incompetência de nenhuma das partes, mas simplesmente porque é uma ponte impossível, poderíamos mesmo dizer inexistente, pois o espaço de sua ação seria a política e essa não tem lugar para vir a ser. De certa forma, e com bastante cuidado, poderíamos dizer que nesse momento os anarquistas abriam um vazio político que fazia com que sua ação fosse uma ação contra eles mesmos. O espaço político da revolução popular, esse estava plenamente ocupado pelos anarquistas. Porém era necessário que outras esferas do político fossem criadas, que alternativas à política viessem a acontecer, recolocando-a em outra dimensão em que pudesse prescindir de sua dimensão do domínio. Esse passo o movimento anarquista não foi capaz de dar.

Os dois processos revolucionários acima marcaram, assim, momentos determinantes para o movimento anarquista. A Revolução Russa por inaugurar uma revolução socialista vitoriosa, uma vitória construída com base na exclusão, mas sempre uma vitória. A Revolução Espanhola por ser um momento em que a revolução social — em seu sentido anarquista — chega ao limite de seu acontecer: os anarquistas dão início ao processo revolucionário porém não conseguem avançar até seu final, por questões eminentemente internas ao movimento anarquista, como vem sendo configurado no decorrer de minha fala.

Esta reflexão sobre o anarquismo procura colocá-lo em uma dimensão contemporânea no sentido de resgatá-lo para a contemporaneidade como movimento vivo e atuante — ou pelo menos que seja possível olhá-lo como tal. Intencionalmente utilizei as duas revoluções do século XX para tornar mais clara e viva a contradição interna do movimento anarquista, provocada por sua dimensão utópica. Por outro lado também fica claro que a ruptura com a história é bem mais difícil de ser feita do que se pode imaginar e requer forças sociais e políticas construindo esse processo de ruptura com toda a consciência e clareza de que ele é longo e que jamais terá um momento de descanso e muito menos chegará a um ponto final. O anarquismo se mostra, assim, como a utopia das utopias.

Conferência apresentada em 21/7/1993.

UTOPIAS EDUCACIONAIS DE MARIA LACERDA DE MOURA

Miriam Lifschitz Moreira Leite
Universidade de São Paulo

Apresento, hoje, as exteriorizações da Utopia Educacional de uma mulher que as viveu de 1919 a 1937 intensamente. Mas na verdade sentiu-as, pensou-as e exteriorizou-as em toda a sua vida, de 1887 a 1945.

Trata-se de Maria Lacerda de Moura que apresentei como um caso exemplar de Rebeldia em minha tese de doutoramento, publicada pela Ática, em 1984.[1] Suas convicções anti-institucionais foram expressas e vividas com tal profundidade que me propuzeram muitas dúvidas se seria adequado enquadrá-la dentro das normas, cada vez mais rígidas, da instituição acadêmica.

Praticado esse delito de descaracterização — transformando uma anarquista-individualista numa tese de doutorado — fui criticada pelo pioneiro dos estudos anarquistas brasileiros, Edgar Rodrigues, por tratar em tom ponderado e morno de uma vida vibrante e superlativa.

Esses desencontros habituais nos trabalhos históricos, entre tempos e tendências, foram uma constante na vida de Maria Lacerda. Inicialmente foi repelida pelos conservadores e ultramontanos de sua cidade. O individualismo de suas ações, seu tom franco e brutal, a recusa de fazer parte de um côro, estabeleceu conflitos e polêmicas em torno de sua atuação entre anarquistas e comunistas e o silêncio da grande imprensa. A propria adesão à comunidade de Guararema, de adeptos da resistência passiva e da não-violência, não era tranquila, na medida em que suas convicções sobre os papéis da mulher não se conciliavam com as de seus companheiros, principalmente na prática. E esse desencontro continuou após os 50 anos de silêncio que se seguiram à sua morte. A recuperação de sua vida e obra foi tambem desvalorizada por um clima universitário de formas popularizadas

1 Miriam Lifchitz Moreira Leite, *Outra Face do Feminismo: Maria Lacerda de Moura*, Sao Paulo, 1984.

do marxismo, para aos poucos, suas idéias irem sendo redescobertas pelos movimentos de 68.

Dada a restrita difusão da obra de Maria Lacerda de Moura, remeto aos interessados a publicação de *Outra face do feminismo*, da Ática, onde reproduzi, como introdução de cada capítulo, algumas de suas páginas analisadas a seguir.

Antes de mais nada, Maria Lacerda de Moura foi uma educadora. A diversidade de sua atuação, em escolas normais, em suas aulas particulares, na imprensa, em conferências, polêmicas e conflitos e em lugares diferentes correspondem à vida de mulher de classe média baixa, cujo único capital simbólico era um curso de Escola Normal em Barbacena, no Estado de Minas Gerais, em seus impactos com uma consciência social e uma força de realização incomuns. São esses impactos que produzem na trajetória da educadora etapas distintas: de início ligada a Escola Normal de sua cidade, já com germes do pensamento utópico em sua atuação; depois, aliada em São Paulo a grupos operários anarquistas e comunistas, em formas alternativas de Educação, através de conferências e jornais para integrar-se, finalmente, a uma comunidade utópica anarquista em Guararema, entre Mogi das Cruzes e Jacarei.

Uma experiência infantil parece ter marcado profundamente as opções de Maria Lacerda de Moura pelas desmistificações das convenções sociais. Foi castigada injustamente ao revelar algo que testemunhara. Curiosamente, Rousseau e Fourier tiveram experiências semelhantes, que os fez aspirar à transparência nas relações sociais, procurada, às vezes, de forma incoerente, mas constante. Ao perder, com essa experiência fundamental a confiança na família consanguínea, passou a vida em busca de afinidades eletivas que lhe permitissem ser iluminada e conseguir iluminar outros caminhos.

Na primeira etapa de sua atividade educacional Maria Lacerda de Moura participou da Utopia da criação de uma Nação Brasileira, através da educação de seus 80% de analfabetos, por volta de 1920. É um período da vida brasileira em que a República tomava consciência da heterogeneidade de sua população, através do território e das camadas sociais e grupos étnicos para quem a Pátria ainda não se tornara uma coisa pública. Retomando o positivismo dos chefes do exército e aliando-o ao iluminismo dos Pioneiros da Educação, criou-se a Utopia Nacional que seria a missão a ser desencumbida pelas professoras primárias. É quando Olavo Bilac desencadeia paralelamente campanhas de alfabetização e a do serviço militar obrigatório, divulgando por livros didáticos e poesias que "criança não verás país nenhum como este."

As professoras, e Maria Lacerda de Moura entre elas, responderam com entusiasmo ao apelo e raras são as pessoas que não tem lembrança ou leitura

dessas mestras da década de 20 e 30 que formaram patriotas e conservaram e aperfeiçoaram sua missão de transmitir e provocar um sentimento de pertencer a nação brasileira através da reprodução do conhecimento que tinham adquirido.

Ainda que procurando aperfeiçoar os meios de transmitir a cultura de sua geração e acreditando sempre na força regenerativa da educação, Maria Lacerda começou a sentir e a pensar na dissociação existente no âmbito da reprodução social. A escola oficial propiciava bens culturais que só podiam ser apreendidos pelos que detinham recursos para decodificar a sua simbologia. Sua experiência com as discriminações sofridas na escola de freiras de Barbacena e em seus contatos com mulheres da classe dominante do movimento sufragista deram a Maria Lacerda instrumentos para criticar uma educação que detém privilégios e os reproduz. Como Bourdieu e Passeron viriam a explicitar quatro décadas depois: "o sistema de ensino estabelece uma igualdade formal dos alunos e exclui, pelo anonimato, a consideração das desigualdades reais diante da cultura."[2]

Em 1921, em São Paulo, Maria Lacerda edita uma revista *Renascença*, colabora em jornais anarquistas, anticlericais e comunistas, em revistas burguesas e apresenta comunicações no Congresso de Educação de 1922.

A educação da mulher e sua emancipação a preocupam, mas não acredita mais no sufragismo. A luta política contra as discriminações sociais de todos os tipos radicaliza-se num antifascismo e num anticlericalismo exacerbados conservando, contudo, a confiança na ação educacional escrita e oral como instrumento dessa luta que considera de emancipação humana. Escreve *Ferrer, o clero romano e a educação laica* não só para divulgar a Escola Racionalista de Ferrer, como para criticar sua negligência com as tendências humanas de sonho e fantasia. Aproximou-se do que foi chamado de *Proletcultura*, que seria uma forma de educação dos explorados, transmitindo-lhes a ciência e a arte dos exploradores.

Seu pacifismo — a não-violência de Tolstoi, Gandhi e Romain Rolland — foi propagado através de uma intensa atividade, possível de ser verificada em sua obra jornalística, em sua bibliografia, como também na que deixou por publicar. Sempre através da educação que continuava a considerar "uma das mais extraordinárias energias conducentes às grandes transformações sociais, ou melhor: é a mais poderosa força revolucionária".

Apesar de ter a pena como arma, como Lucaks que entregou a sua caneta ao ser intimado a depor as armas,[3] foi incriminada de ter deflagrado o

2 *Los estudiantes y la cultura*, 1967, pp.101-10

3 M. Lowy, *Redenção e Utopia: O Judaismo Libertário na Europa Central*, São Paulo, 1989.

empastelamento do *Il Piccolo*, jornal fascista de São Paulo.

A terceira etapa da Utopia educacional de Maria Lacerda de Moura deixou vestígios concretos, e ainda não foi bem compreendida. Passou a viver numa comunidade agrícola, que era uma tentativa de se isolar do Estado burguês, da Igreja (católica), das forcas deletérias e desumanas do capitalismo industrial, do fascismo em ascenção e dar vazão, numa vida ligada à Natureza, sem pátria nem patrão, a uma existência de Harmonia com as forças cósmicas, antevendo o fato mais importante neste fim de milênio — a consciência de que "a pátria é o planeta, a Terra".[4]

Ao mesmo tempo, profundas dúvidas sobre as possibilidades de educar reforçam suas crenças espirituais de que cada um só pode educar a si mesmo. Viveu aí o ideal de uma comunidade igualitária, de revolta antiautoritária e de revolução do espírito. O que não a impediu de ter funcionado como mestra dos filhos de seus companheiros italianos, espanhóis e franceses, desertores da Primeira Guerra Mundial na comunidade de Guararema, nem que ainda escrevesse um livro de português, para Escolas Comerciais, no Rio de Janeiro.

Não deve ser esquecido outro aspecto de seu anarquismo: — trata-se da situação da mulher, para a qual chamou a atenção de diversas maneiras. Em 1922, sugeria que se estudasse História da Mulher nas escolas e, durante algum tempo, considerou a educação da mulher como fundamental para a emancipação feminina.

A medida que sua visão rebelde se expandia afastou-se das associações sufragistas, de mulheres burguesas. Não deixou, contudo, de estudar aspectos da condição feminina dentro e fora da família, discutindo através dos jornais questões como o amor plural, a maternidade consciente, o poder do Estado e da Igreja sobre a Mulher e a Criança. Mais que seu estilo panfletário e exacerbado, mais que a sua intolerância é possível que seu rompimento do segredo cuidadosamente cultivado em torno da família e das relações de poder entre seus membros a tenha tornado mal vista na imprensa burguesa e tenha condenado essa "voz feita para falar" ao esquecimento e ao silêncio.

A rebeldia social de Maria Lacerda de Moura, ao desfazer a rígida separação entre a esfera privada e a esfera pública rompe as defesas na família, mantidas através da dissimulação e do mascaramento dos comportamentos íntimos, tanto dos opressores quanto dos oprimidos. O segredo é uma forma de proteção à solidariedade criada na esfera doméstica, onde é estimulada uma defesa agressiva contra os de fora. Através do medo e da culpa, a mulher é mantida na área privada e sua exposição física, espiritual ou simbólica na área pública continua frequentemente a ser

4 Edgar Morin, *Terre Patrie* apud Anne Brigitte Kern. Paris, 1993.

equiparada a formas de prostituição. Em seus artigos de jornal e em seus livros Maria Lacerda de Moura revelou ainda as relações entre a família burguesa e a marginalização da mulher solteira, além da estimulação da prostituição dentro e fora do casamento.

Ultrapassar a barreira entre a esfera privada e a pública não foi um problema apenas para Maria Lacerda de Moura, no Brasil das décadas de 20 e 30. Na Autobiografia de Golda Meir,[5] imigrante judia-russa para os Estados Unidos, que chegou a ser Primeira Ministro de Israel, é possível verificar que mesmo nessa socialista, dedicada ao seu povo, o sentimento de culpa foi intensificado pela família consanguínea e pela familia conjugal e a Autora, considerada por muitos como intransigente, parece estar sempre se desculpando ao enumerar os cuidados e as distrações que proporcionou aos filhos, apesar de suas atribuições oficiais. É dela mesma que se conta a piada segundo a qual Ben Gurion teria comentado que o único homem em seu ministério era Golda Meir. Se o comentário fosse inverso, observou ela, todos os seus companheiros de ministério se sentiriam ofendidos. As duas, Golda Meir e Maria Lacerda foram contemporâneas, a primeira teve uma experiência no kibutz e a outra na comunidade de objetores de consciência à guerra.

De outro lado, mesmo Afonso Schmidt, tão compreensivo com Giovanni Rossi da Colônia Cecilia, em sua reconstrução do caso de amor de Cardias, no principio do século, autor do único necrológio mais extenso e reflexivo de Maria Lacerda de Moura[6] sugeriu que sua opção de viver retirada em Guararema "numa choupana", provinha de desequilíbrio. Muitos socialistas que ouviram falar dela, diante de suas idéias de que somente uma pessoa não esgota toda a capacidade de amar de outra, a que deu o nome de amor plural, a ridicularizaram ou deixaram de considerá-la uma intelectual digna de respeito.

Em 1977, François Laplantine, antropólogo, caracterizou a Utopia, o messianismo e a possessão como vozes do imaginário social,[7] caracterizando cada uma dessas formas através de suas concretizações. Apontou a confusão frequente que vem sendo feita entre o pensamento utópico e o ideal anarquista, enamorado do gozo, da fantasia e do romantismo.

Mostrou que o que caracterizou as utopias implantadas, foram antes o racionalismo, o cientificismo e o utilitarismo e a intolerância a tudo o que

---

5 Golda Meir, *Minha Vida*, Rio de Janeiro, 1976.

6 Affonso Schmidt, "Maria Lacerda de Moura" in *Bom Tempo*, São Paulo, 1958.

7 François Laplantine, *Mesianismo, Posesión y Utopía: Las Tres Voces de la Imaginación*, Barcelona, 1977, pp. 169-77 e 91-124.

não fosse imediatamente aplicável, tendo uma confiança fanática na escolarização e na pedagogia.

São algumas formas de messianismo que carregam forças propulsoras e têm um carater universalizante que permite superar antagonismos grupais, criando condições de entusiasmo fraternal entre os membros da comunidade. Provocam, assim, uma esperança numa Idade do Ouro, como recompensa do sofrimento acumulado pelo grupo.

No caso de Maria Lacerda de Moura, terminou a sua obra com uma conferência sobre o silêncio. Pareceu confirmar, com isso, a paralização das forças educacionais propulsoras que desenvolveu e desmistificou através da vida.

Texto apresentado na Mesa Redonda Utopias Educacionais Anarquistas, *23/7/1993.*

SOCIALISMO E UTOPIA

O DECLÍNIO DAS UTOPIAS SOCIALISTAS NO SÉCULO XX
uma crise terminal?

Daniel Aarão Reis Filho
Universidade Federal Fluminense

As evidências apontam para a crise terminal. Os socialistas e o socialismo aparecem, cada vez mais, como uma espécie em extinção, dinossauros atingidos pelo meteoro que desmoronou os muros que tentaram — sem sucesso — isolá-los e protegê-los do vírus do capitalismo.

A desagregação do socialismo contemporâneo faz lembrar a conhecida teoria do dominó, que o Estado norte-americano enunciava como um espantalho, nos anos 70, a propósito do sudeste asiático. Segundo os estrategistas do Pentágono, se o exército norte-americano deixasse o Vietnã, a "perda" deste país seria acompanhada, inevitavelmente, e em seqüência, pelos vizinhos próximos e distantes, que tombariam, como pedras alinhadas de um jogo de dominó.

A teoria do dominó não se realizou no sudeste asiático. Como os analistas mais sensíveis às realidades já previam, triunfaram apenas as revoluções de libertação nacional de profundas raízes sociais, graças, aliás, em grande medida, à crueldade e à insanidade com que se moveram os norte-americanos na região.

Entretanto, quase quinze anos depois, a teoria do dominó teria uma surpreendente concretização no universo do sistema socialista. Polônia-Hungria-Tchecoeslováquia-República Democrática Alemã-Romênia-Bulgária-Albânia, as pedras foram se derrubando umas às outras, numa progressão que deixou perplexos os serviços de informação, os estados-maiores e os mais tradicionais especialistas e centros de pesquisa e estudos. A rigor, embora não devidamente anotado na época, a primeira pedra começara a cair, quase sem estardalhaço, em Pequim, desde 1978, quando se inicia a grande virada das "modernizações", que iria transformar a China comunista num imenso tigre asiático, solto à procura do capitalismo e à caça do lucro.[1]

1 Não faltaram textos, na época, anunciando a restauração do capitalismo no Império do Meio, mas poucos viram o processo como o prenúncio de um

Quando o mundo ainda se refazia da surpresa da queda do muro de Berlim, a grande União Soviética, onde existiria um inexpugnável regime totalitário, caracterizado pelo Estado todo-poderoso, pela atomização da sociedade do consenso apático e pelo congelamento do tempo, começou também a ruir, transformando-se num colossal dominó. O aparente monólito se desagregaria numa velocidade de carro desgovernado em ladeira íngreme, encadeando-se as pedras em sua queda: Armênia-Azerbaidjão-Lituânia-Letônia-Estônia-Georgia-Ucrânia-Rússia-Bielorussia, etc., etc., etc[2]. Em dezembro de 1991, não restou a Gorbatchev senão assinar o atestado de óbito. A resistência do "dernier carré", formado pela dinastia dos Kim na Coréia do Norte, por um Fidel Castro que teima em sobreviver a si mesmo, e por alguns pequenos partidos comunistas espalhados pelo mundo é mais patética do que heróica.

O desastre foi contagiante, arrastando em sua esteira até mesmo as propostas alternativas, sugerindo a imagem de uma grande árvore que arrasta em sua queda as vizinhas, pela profunda ramificação de suas raízes. A social-democracia internacional, limitada à administração do capitalismo, vive os estertores de uma difícil crise de identidade[3]. O trotskismo, que associou a desagregação da União Soviética à Revolução prevista pelo Profeta nos anos 30, não entendeu que os mandarins vermelhos eram os principais agentes e beneficiários do processo[4]. Até o socialismo cristão encolheu, sob as injunções da Igreja Oficial que emudeceu a outrora ativíssima Teologia da Libertação[5].

O paradoxo, como recorda Hobsbawn[6], é que este processo acontece quando, precisamente, o capitalismo evidência seu caráter perverso e predatório. Mesmo os países mais ricos, apesar do descomunal potencial produtivo, não conseguem assegurar sequer o emprego para sua população. A

---

movimento mais vasto no espaço e no tempo, como primeira pedra de um dominó mais amplo. Cf., entre outros, Charles Bettelheim, *Questions sur la Chine après la mort de Mao Tsé-tung*, Paris, 1978; e Jacques Gravereau, *La Chine, après L'Utopie*, Paris, 1983.

2 Na contra-corrente das aparências, houve autores que estudavam a hipótese da desagregação da União Soviética. Cf., H. Carrère d'Encausse, *L'empire éclaté*, Paris, 1971.

3 O suicídio de P. Bereaugovoy, ex-primeiro-ministro do PS francês, depois da catastrófica derrota eleitoral de 1992, foi o símbolo dramático da desorientação que marca o socialismo de administração.

4 Cf., entre outros, o estudo de Boris Kagarlistki, *A desintegração do monolito*, São Paulo, 1993.

5 A exclusão de Leonardo Boff, afinal conseguida, depois de uma infernal combinação de pressões e proibições, é mais do que reveladora.

6 Eric Hobsbawn, "Adeus a tudo aquilo", in Robin Blackburn, org., *Depois da queda*, Rio de Janeiro, 1992, pp. 93-106.

frustação, a insegurança e o temor promovem surtos de intolerância e rancor que deságuam na ressurreição e crescimento de movimentos nacionalistas chauvinistas ou/e claramente fascistas. O mal chamado Terceiro Mundo, sem desaparecer, deu lugar ao Quarto, ao Quinto e ao Sexto Mundos, todos vergados sob o peso da dívida internacional, transformados em exportadores líquidos de capital e produtores em massa de fome e miséria A nova ordem internacional, de paz e harmonia, que sucederia ao mundo bi-polarizado da guerra fria, antes mesmo de se esboçar, converteu-se numa caricatura de si mesma, dando lugar a guerra civis, genocídios e massacres que se sucedem alegremente, devidamente registrados, em cores e ao vivo pelas redes internacionais de televisão.

Como, então, compreender o processo de enfraquecimento das propostas socialistas neste final de século? Ausência de lideranças à altura dos novos desafios? Inconsequência dos partidos comprometidos com o socialismo? Desmoralização provisória, devida ao abalo causado pelo terremoto da desagregação da URSS? Envelhecimento de idéias básicas que já não dão conta de novas demandas e realidades político-sociais?

Dada a profundidade da crise, tudo indica que a reflexão não poderá se ater apenas à superfície dos fenômenos, à caracterização de "erros" ou "equívocos" de partidos ou lideranças particulares. É necessário, para se poder começar a pensar em alternativas, reavaliar as bases históricas dos projetos socialistas contemporâneos. Tentemos passar em revistas as mais importantes, considerando a sua atualidade e sua capacidade, enquanto proposta de superação do sistema capitalista triunfante.

O socialismo contemporâneo em questão

O messianismo operário

Será difícil negar que um dos pressupostos essenciais do socialismo contemporâneo, a sua pedra de toque, residiu, desde meados do século XIX, numa confiança ilimitada no potencial e na capacidade revolucionária da classe operária industrial.

Até as correntes socialistas críticas ao marxismo e a suas diversas variantes, sempre depositaram grandes esperanças no operariado e/ou nos trabalhadores manuais, e o mesmo ocorreria com tendências revolucionárias "heterodoxas" que, por circunstâncias específicas, acabaram privilegiando os camponeses (maoísmo) ou os "malditos" do campo e da cidade (terceiro-mundismo revolucionário), sem, no entanto, deixar de lidar com a referência central da classe operária, embora na prática, fosse evidente, nestes casos, o contraste entre o que diziam e o que faziam. Por suas características

intrínsecas, por sua inserção particular no modo de produção capitalista, os operários, filhos legítimos do capitalismo, estavam destinados a ser a classe emancipadora/redentora da humanidade, os coveiros do capitalismo.

A tese apoiava-se na combatividade demonstrada pelos operários dos países capitalistas da Europa Ocidental, que protagonizaram ou participaram ativamente de inúmeras tentativas revolucionárias ao longo do século XIX, no contexto da primeira revolução industrial promovida pelo capitalismo. A Comuna de Paris se afirmou como o paradigma histórico do período. Depois, até a I Grande Guerra, e nos anos imediatamente subseqüentes, já no quadro da segunda revolução industrial, a classe operária de diversos países, sobretudo na Rússia e na Alemanha, demonstraria, mais uma vez, um vigor e uma generosidade que pareciam confirmar a solidez das análises e o fundamento das esperanças. Entretanto, e desde aquela época, a história não confirmava as previsões, principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra (sem falar no Japão e na Escandinávia), onde imensas classes operárias revelavam uma certa falta de apetite, ou mesmo uma clara inapetência revolucionária.

As décadas seguintes, apesar das gigantescas turbulências das crises econômicas e da II Guerra Mundial, não registrariam mais movimentos revolucionários operários nos países capitalistas avançados. A problemática da classe operária traída, tão cara aos revolucionários russos e ao movimento comunista internacional não resistiu à prova do tempo. Ou a classe operária não era capaz de enxergar que estava sendo traída, e neste caso dificilmente poderia se candidatar à direção da revolução, ou, simplesmente, tinha abandonado a perspectiva revolucionária. Em qualquer hipótese, tornava-se difícil sustentar que dela dependia a salvação da humanidade.[7]

Mais recentemente, no curso da terceira revolução industrial, não apenas a classe operária continuou demonstrando incapacidade em promover, ou dirigir um movimento radical de transformação do capitalismo, mas também passou a conhecer um processo de declínio político, social e até mesmo físico. Em outras palavras, não tendo sido capaz de destruir o capitalismo, a classe operária está sendo, literalmente, desintegrada pelo sistema. Mineiros, metalúrgicos, ferroviários, tecelões, setores que constituíram a ossatura básica da classe operária das duas primeiras revoluções industriais, "consciência e glória" do socialismo contemporâneo, estão, a cada ano, perdendo substância e peso social relativo nas sociedades capitalistas avançadas. Isto não quer dizer que os operários não possuem mais condições de se revoltarem contra o

7 Para uma análise da trajetória do movimento operário dos países capitalistas avançados, onde se evitam anátemas superficiais e messianismos tradicionais, cf. Adam Przeworski, *Capitalismo e Social-Democracia*, São Paulo, 1989.

sistema dominante, ou que deixaram de ser um componente importante nas sociedades contemporâneas. O que se evidência, porém, é que se torna cada vez menos possível sustentar o tradicional messianismo revolucionário da classe operária.

Em questão, portanto, *o agente*, por excelência, da revolução socialista.

O colapso do sistema industrial tradicional

Associada à concepção messiânica a respeito da classe operária, e, em conseqüência, houve uma tendência, nem sempre involuntária, e largamente hegemônica no movimento socialista contemporâneo, de supervalorizar a existência e o desenvolvimento do processo de industrialização, segundo parâmetros e dispositivos caros ao capitalismo.

Assim, estabeleceu-se um sinal de igualdade entre industrialização, de um lado, progresso e modernidade, de outro. Alcançar uma industrialização desenvolvida e sua correlata, uma poderosa classe operária, passaram a ser objetivos a serem atingidos a todo custo, ou seja, a qualquer custo[8]. Nem que para isto fosse necessário recorrer a métodos de organização de trabalho desenvolvidos pelo sistema que se queria destruir, como foi o caso da aplicação às condições soviéticas do taylorismo[9]. Ou a procedimentos de destruição do meio-ambiente e dos agentes envolvidos no processo de produção, no caso, os próprios operários.

Não se trata de discutir até que ponto, nas condições em que se deu a decolagem industrial nos países socialistas, seria possível "reinventar" um modo alternativo de industrialização, embora este debate seja de capital importância para a compreensão dos rumos que acabaram tomando os países envolvidos na experiência histórica do "socialismo real". Na União Soviética dos anos 20, na China dos inícios da Revolução Cultural, na Cuba dos anos heróicos do triunfo da revolução, muita tinta correu a respeito do assunto. O fato que se quer evidenciar, independentemente de correntes alternativas derrotadas, é que a concepção mesma da revolução socialista passou a ser correlacionada a um sistema industrial desenvolvido, nos moldes do que se afirmou ao longo das duas primeiras revoluções industriais capitalistas.

---

8 Basta conferir a "imagética" dos socialistas e comunistas que, apesar de suas diferenças, sempre exaltarão em posters, filmes, etc. a figura das grandes chaminés fumegantes, símbolos de futuro e de sociedades baseadas na abundância. Cf., para o caso soviético, *The Soviétic political poster, 1917-1980*, Moscou, 1984; e *Les affiches de la Glasnost et de la Perestroika*, Paris, 1989.

9 Cf. Robert Linhart, *Lénin, os camponeses e Taylor*, São Paulo, 1983 e L. M. Rodrigues, "Lénin e o problema da burocracia na URSS", in L. M. Rodrigues, *Partidos e Sindicatos*, São Paulo, 1980, pp. 77-104.

Ora, é exatamente este sistema que está sendo colocado em plano secundário pela terceira revolução industrial dos anos 70 e 80. No momento em que os países capitalistas avançados tratam de "exportar" para o Terceiro Mundo as minas e as chaminés poluídoras das tradicionais indústrias metalúrgicas e têxteis, torna-se difícil ver nelas as bases econômicas de uma proposta de superação do capitalismo.

Em questão, assim, a base econômica das concepções socialistas contemporâneas.

O declínio do Espaço Nacional

Apesar da retórica internacionalista e dos compromissos explícitos em favor de uma revolução internacionalista, derivados da compreensão teórica de que o sistema capitalista só poderia ser derrotado como um bloco, ainda que em vagas e em momentos sucessivos, o movimento socialista contemporâneo, desde meados do século XIX, rendeu-se à evidência do *fato nacional*. Tratava-se de uma condição indispensável para o "fazer" político, sobretudo nos países capitalistas avançados.

A desintegração da Internacional Socialista, frente aos desafios da I Grande Guerra, em 1914, considerada com mais ou menos severidade, como uma "traição" (comunistas), ou como uma "rendição" à inevitável realidade (socialistas), não anulou a absorção do socialismo pelo fato nacional embora, curiosamente, a questão não tenha despertado um interesse teórico digno de sua importância prática[10]. O processo afirmou-se com tanto vigor que, em determinados momentos, os socialistas e os comunistas transformaram-se em incontestáveis lideranças de movimentos nacionalistas. Não por acaso, alguns países socialistas, nos anos 60 e 70, envolveram-se em conflitos territoriais, ou mesmo guerras limitadas, onde, sob a frase revolucionária, emergia, nítido, o interesse nacional (URSS x China Popular, Vietnã x Cambodja, entre outros).

Tudo indica que o movimento socialista (em suas diversas variantes, sobretudo aquelas que assumiram uma certa relevância histórica), ao privilegiar o espaço nacional foi, sem dúvida sensível às demandas do tempo. O século XX, ao contrário das previsões de muitos internacionalistas, acabaria passando à História como um século "nacional", ou seja, em que esta questão continuou sendo de importância decisiva. Claro, os mais ortodoxos podem questionar se, por isto mesmo, o socialismo, como proposta, não estaria inviabilizado. O que interessa, entretanto, ressaltar aqui é a associação que se

10 Cf. o importante trabalho de G. Haupt e M. Lowy a propósito do assunto: *Les marxistes et la question nationale*, Paris, 1974.

constitui entre movimento socialista e espaço nacional. Assim, e em conseqüência, embora prestando tributos regulares ao "internacionalismo revolucionário ou proletário", cada movimento socialista fixava suas estratégias e táticas em termos do poder nacional respectivo.

É este espaço nacional, exatamente, que se encontra em crise. Apesar dos surtos mortíferos de nacionalismo, na Europa Central, na área da ex-URSS, na África e na Ásia, e na própria Europa Ocidental, as tendências mais dinâmicas do mundo atual, regido pela terceira revolução industrial, apontam no sentido da consolidação dos grandes conglomerados e empresas internacionais, dos megamercados, dos comitês supra-nacionais (G-7 e G-8) e dos empreendimentos e propostas multinacionais. Isto não quer dizer que o fato nacional tende ao desaparecimento rápido. Ao contrário: muito sangue ainda será derramado em nome da pátria e do pavilhão nacional. Por outro lado, haverá um combate encarniçado — e saudável — contra a estandartização e a uniformização "cinzentas" que os centros internacionais de poder tentarão imprimir, segundo seus interesses, à diversidade do mundo. Entretanto, do ponto de vista da superação do capitalismo, as lutas nacionais precisão, cada vez mais, de articulações internacionais, sob o risco de se transformarem em propostas de mera administração do capitalismo retardado. Em outras palavras: num mundo de crescente e rápida internacionalização, a qualidade dos propostas políticas tende a ser aferida, cada vez mais, pelo seu alcance internacional. Se a tese é válida para o sistema capitalista, muito mais o será para os que pretendem superá-lo.

Em questão o *espaço nacional*, onde se constituíram e consolidaram os movimentos socialistas contemporâneos.

A crise da economia estatizada de comando

Já se vão longe os tempos em que a economia estatizada de comando servia de parâmetro e de referência para o mal chamado mundo subdesenvolvido. Embora ela tenha desempenhado um papel decisivo na decolagem industrializante da URSS (anos 30 e 40) e, em menor escala, na China comunista dos anos 50, a crítica dos próprios comunistas, desde os anos 50, a análise, para além da propaganda, da performance real dos progressos alcançados e, por fim, a desintegração do socialismo realmente existente, nos anos 80, revelaram as insuficiências e as carências do estatismo centralista, regido pelo Plano onipresente e onisciente.

Esta apreciação, de modo algum, é cúmplice das propostas neo-liberais de desmantelamento descriterioso da política de intervenção estatal no desenvolvimento econômico. Os exemplos da Europa Ocidental e do Japão, onde a

intervenção do Estado foi, e segue sendo, decisiva, para assegurar o crescimento econômico, a falência, a *contrário*, dos planos mirabolantes dos *golden boys* do FMI para os ex-países socialistas e o próprio declínio político do neo-liberalismo nos países capitalistas avançados, são evidências suficientes, salvo para os partidários do cretinismo liberal retardado, ainda em voga em alguns países do Terceiro Mundo, de que, em sociedade complexas, num mundo cada vez mais internacionalizado e competitivo, a *mão invisível do mercado*, como sempre, favorece os interesses imediatos do mais forte.

Se uma sociedade complexa não prescinde da intervenção estatal, a tradição do modelo soviético é exemplar no sentido de mostrar que ela se torna ingovernável e inadministrável sob o plano centralista, salvo a um custo desproporcional, e sob risco de esclerosamento[11].

Ora, não é segredo para ninguém que as propostas socialistas contemporâneas, sobretudo comunistas, mas não só, integraram em seu universo uma perspectiva estatizante, a ponto de fazer dela uma viga essencial do seu pensamento econômico. Houve razões, e poderosas, para o fenômeno: a tradição *estadista* das classes populares em inúmeras sociedades, que procuraram no Estado proteção contra a sanha mesquinha e arbitrária dos capitalistas; a desconfiança dos movimentos socialistas em relação à sociedade, e as concepções *administrativas*[12] do socialismo, daí decorrentes; as concepções industrializantes dos socialistas, acima caracterizadas; as dificuldades estruturais de promoção do desenvolvimento industrial num contexto internacional hostil, etc., etc. Não faltam razões à hegemonia da chamada economia de comando, que, como se disse, chegou a ter uma certa eficácia. Sua falência hoje, entretanto, é indiscutível.

Em questão, a crise de uma receita considerada infalível para assegurar a decolagem de países atrasados, a alternativa do *Plano onipresente e onisciente.*

O questionamento das formas tradicionais de representação

Durante décadas, a negligência quanto à questão democrática marcou o socialismo contemporâneo, principalmente os comunistas. Liberdades democráticas, ou "formais", eram associadas a mecanismos políticos burgueses. A história da construção do socialismo na União Soviética foi determinante para

11 Cf. Alec Nove, *A economia do socialismo possível*, São Paulo, 1988; J. Sapir, *L'économie mobilisée: essai sur les économies de type soviétique*, Paris, 1990; e B. Chavance, *Les réformes économiques à l'Est*, Paris, 1992.

12 Cf. J. Habermas, "Que significa socialismo hoje?", in *Novos Estudos CEBRAP*, nº 30, julho, 1991, pp. 43-67.

este tipo de reflexão, desde a polêmica entre Lênin e Kautsky sobre democracia, ditadura e revolução[13].

Na realidade, partidos e sindicatos, e as liberdades de organização partidária e sindical, que se constituiriam em instituições fundamentais da mal chamada democracia "burguesa", foram, em larga medida, conquistada pela luta encarniçada do movimento operário e, em parte, socialista. Ou seja, as formas de representação da democracia contemporânea têm a ver com o movimento socialista, embora seja um exagero afirmar que existam apenas graças à sua luta. Com o tempo, os partidos tornaram-se instituições tão importantes, que se candidataram a monopolizar a representação dos interesses sociais.

No movimento socialista, criou-se a tradição, muito antes do marxismo russo ter qualquer tipo de relevância internacional, de que a classe operária, dado o seu monolitismo pressuposto que dispensaria o exercício da demonstração, seria representada por apenas um partido, o autêntico, os demais não passando de meras imitações, ou "infiltrações" de ideologias estranhas. Assim, o quadro da ideologia do partido único soviético já estava desenhado muito antes do nascimento do Partido Operário Social-Democrata Russo (POSDR). Mas o que interessa aqui é sublinhar, de um lado, a vinculação entre socialismo e democracia, e, de outro lado, o entrelaçamento, íntimo, entre a tradição do movimento socialista e as formas partidárias e sindicais de representação. Eram instituições tão importantes para o universo ideológico dos socialistas que, mesmo na URSS dos anos 30 e 40, auge do Estado de Exceção, não deixaram de ser ritualmente referidas, embora, na prática, totalmente esvaziadas e sem nenhum poder efetivo. Do mesmo modo, nas lutas de libertação nacional dirigidas pelos comunistas chineses e vietnamitas, embora a forma partido da tradição socialista européia já estivesse completamente redefinida, devido às particularidades impostas pelas realidades nacionais, continuariam, entretanto, a ser declamadas e declaradas, como se não houvesse especificidades a registrar.

A luta política, considerada a mais "nobre" e "globalizante", deveria ser, necessariamente, associada ao partido, "instrumento" mais alto, reunindo os "melhores" e mais conseqüentes, porque responsável pela estratégia decisiva, a da tomada do poder, condição indispensável para a promoção do processo de transformação socialista. Tornou-se banal a noção de que um verdadeiro

13 Os comunistas, naturalmente, só conheceriam da polêmica o famoso, e furibundo, texto de Lénin, *A ditadura do proletariado e o renegado Kautsky*, onde se exaltava o caráter democrático "proletário" da revolução russa, em nítida contradição, já na época, com os fatos.

democrata deveria ser um "homem de partido" e, assim, atacar os partidos significaria conseqüentemente atacar a democracia.

Este universo estabeleceu-se por décadas, constituiu uma sólida tradição, mas veio sendo lentamente corroído pelo fenômeno que hoje todos chamam e reconhecem pelo nome de "crise de representação partidária". Na verdade, esta crise, que é universal, vai além dos partidos e atinge o conjunto das instituições representativas, incluindo, é claro, os sindicatos.

Partidos e sindicatos tornaram-se, na atualidade, e em toda a parte, fantasma do que foram. Embora ainda não ameaçados de morte iminente, tendem a perder a centralidade que adquiriram desde meados do século XIX. Não atraem, nem articulam, nem mobilizam, como o faziam, pelo menos até os anos 50 deste século. Passam por um processo de definhamento e atrofia que muitos consideram irreversível, embora quase ninguém consiga ver com clareza de que modo, e em torno de quê, se estruturarão, no futuro, as democracias, se conseguirem chegar ao futuro.

Em questão, assim, as *propostas organizacionais*, por meio das quais ganharam corpo e vida os movimentos socialistas contemporâneos.

Ciência e História: determinação e previsibilidade. A cultura política da produção e do trabalho.

A teoria da revolução socialista foi elaborada por Marx no contexto dos progressos científicos que marcaram a segunda metade do século XIX. Foi um período de triunfo da Razão e do racionalismo, que pareciam invencíveis e destinados, inexoravelmente, a triunfar das Trevas da Ignorância, cumprindo o programa universal das Luzes. Mais tarde, e já no quadro da segunda revolução industrial, seria codificada e vulgarizada por Engels[14] e por outros teóricos e ideólogos da social-democracia internacional, entre os quais, e principalmente, K. Kautsky. A proposta, neste segundo momento, adquiriu aspectos claramente evolucionistas, influenciada pelos progressos registros no mundo das ciências físicas e biológicas.

A marca registrada desta teoria, que impregnou dezenas de milhões de militantes do socialismo, nos quatro cantos do mundo, ao longo do século XX, foi a compreensão de que a História da Humanidade e também as atividades políticas poderiam ser pensadas em termos científicos.

Tratava-se, neste sentido, e em primeiro lugar, de recusar explicações extra-humanas, metafísicas e "providênciais", ainda largamente dominantes

14 Cf. F. Engels, *O Anti-Duhring*, manual clássico do marxismo, difundido na época da Internacional Socialista, e, posteriormente, pelo marxismo russo e pelo conjunto do movimento comunista internacional.

na época. Em seguida, e numa perspectiva positiva, estudar o movimento da História, descobrir suas leis, interpretá-las e pautar a atividade política segundo suas determinações. Assim, a prática política deixaria de ser movida por opções meramente subjetivas ou por impulsos fundamentados no desejo, para se transformar num plano de ação, fundamentado em critérios científicos. Conhecendo as leis da História, os socialistas poderiam guiar-se como os navegadores com seus instrumentos. O emaranhado dos acontecimentos, equivalentes às procelas dos oceanos, não os afastariam do rumo, dado pela teoria: a revolução socialista.

Tornou-se um lugar comum a afirmação, e a confiança, de que o "mundo caminhava (ou marchava, segundos os adeptos de uma proposição mais marcial) para o socialismo. Não se tratava de um mero desejo, embora também o fosse, mas uma *previsão*, baseada, não apenas na vontade, embora ela também fosse exercida, e com a última energia, mas na *determinação*.

Houve, é claro, alternativas socialistas à teoria marxista e às suas vulgarizações, cada vez mais cientificistas. Entretanto, as duas grandes correntes políticas do socialismo contemporâneo, a social-democracia internacional, fundada em 1889, e o movimento comunista, em 1919, se articulariam, basicamente, em torno da transformação da história e da política numa ciência. O fim do capitalismo, agonizante desde fins do século XIX, era uma certeza científica. A confiança inabalável neste objetivo/pressuposto constituiu um fator essencial na mobilização e coesão dos partidos e exército que enfrentaram o capitalismo e suas manifestações até os anos 80 deste século.

Não gratuitamente os partidos socialistas e comunistas assumiriam uma visão autoritária do fazer político. A "cientifização" da política conduziu-os neste sentido, sobretudo quando, de antemão, se definiam (ou se autodefiniam) como os que monopolizavam o saber científico.

O núcleo destas concepções seria defendido por muros de intolerância e de severidade, e não foi uma caricatura casual o fato de que o Estado soviético, desde os anos 50, condenaria como capitalistas e degeneradas as pesquisas científicas nos campos da genética mendeliana e em todos os ramos da ciência que trabalhavam com a noção da indeterminação como, por exemplo, a física quântica e o cálculo das probabilidades[15]. O evolucionismo determinista acusaria o golpe, como acusou, resultante dos progressos destas ciências.

---

15 Tornaram-se célebres as perseguições desencadeadas no quadro da *Jdanovschina*, vasto processo de expurgos, depois da II Guerra Mundial, que atingiu cientistas, professores, pesquisadores e intelectuais em geral. Cf. N. Werth, *Histoire de l'Union Soviétique*, Paris, 1992, pp. 356-361.

O programa das Luzes, apenas parcialmente cumprido, sofre hoje os ataques combinados de diferentes vagas de irracionalismo pós-moderno, entre as quais ressurge o ovo da serpente fascista, novamente em gestação. Resgatar e atualizar aquele programa não pode significar qualquer nostalgia em relação ao padrão evolucionista cientificista do socialismo contemporâneo. A História, para o bem ou para o mal, não "caminha", nem "marcha", como queriam os ortodoxos mais marciais, ela é feita por homens e mulheres de carne e osso, ziguezagueia, avança e retrocede, segundo a avaliação, positiva ou negativa, que as pessoas envolvidas possam formular. O seu rumo não está garantido, como a morte, mas é imprevisível, instável e inseguro, como a liberdade.

Em questão, os *paradigmas cientificistas e evolucionistas* do socialismo contemporâneo que estabeleceram a conversão da político em ciência. Eles estabeleceram os fundamentos de *uma cultura política baseada na produção e no trabalho*.

Certo, os mais críticos, durante décadas, denunciaram como anomalias monstruosas as propostas de introdução do taylorismo como método de organização do trabalho nas fábricas soviéticas. O fato de que elas eram veiculadas por Lénin, em pessoa, causava espanto, mas, enfim, até os gênios podiam cometer equívocos. Outros consideravam inaceitável o lema soviético dos anos 30: "A técnica decide tudo", mas o atribuíam às trevas stalinistas.

Estas manifestações extremas não podem, entretanto, ocultar o fato de que elas não são mais do que expressões de uma cultura política, assumida com grande conseqüência pelo socialismo contemporâneo, e que se concretizam, sobretudo, quando os socialistas chegam ao governo (social-democratas), ou ao poder (comunistas).

De fato, a análise das experiências socialistas de gestão da sociedade evidencia a incapacidade em construir uma alternativa radical de "modo de ser e viver". Talvez não tenha sido possível, historicamente, construir esta alternativa, embora a existência de movimentos e tendências, em vários momentos e lugares, atestem, pelos menos, que era possível pensá-la. E que, se não tivessem sido reprimidos, e eliminados, uma outra história poderia ter sido escrita. De qualquer modo, o que predominou foi o culto da produção e do trabalho, e os movimentos socialistas cedo começaram a se assemelhar a uma variante do capitalismo.

Nada mais expressivo, neste sentido, do que a consulta às representações visuais, ou audiovisuais, autorizadas pelo Estado (posters, fotografias de propaganda, cinema, etc.). O lugar central ocupado pela fábrica, as chaminés fumegantes, a exaltação do trabalho e do trabalhador manual, a caça desesperada aos resultados quantitativos, as famosas metas de produção, os trabalhadores de choque, o movimento stakhanovista, a idéia de "alcançar e

ultrapassar" os países capitalistas, os saltos para a frente, a "emulação" socialista, os heróis socialistas do trabalho, referências essenciais do universo ideológico de uma proposta que afirmava (inconscientemente?) aspectos nucleares do capitalismo agonizante que pretendia superar.

Ao subordinar sua perspectiva à idéia de "produzir mais", ao eleger o aspecto quantitativo como critério de aferição da qualidade, ao colocar a produção de bens materiais como valor mais alto, e central, ao figurar a chaminé fumegante como modelo de sociedade de futuro, o socialismo produziu depredando, e exaltou o trabalho e a produtividade em detrimento do trabalhador.

Não se trata, apenas, de mudar de tática, ou de estratégia, mas das de questionar, para mudar, uma *cultura política.*

A reinvenção de uma terceira margem

O socialismo contemporâneo encontra-se, certamente, numa crise terminal. Trata-se de, parodiando o grande revolucionário do começo do século, "repensar, repensar, repensar". As bases sociais, econômicas, políticas, teóricas, culturais de um projeto que pretendeu ultrapassar o capitalismo, e foi por ele absorvido, não se sustentam mais e não podem mais sustentar uma proposta alternativa radical.

Condenados à reinvenção, os que ainda não se renderam têm a vantagem do "*day after*": os horizontes estão despejados da hipoteca do socialismo realmente existente, lastro pesado sobre as asas das alternativas que só pediam o direito de voar.

Evitar a tentação do "marco zero": a história não recomeça do nada. É necessário refletir sobre os que, no passado, imaginaram alternativas às correntes socialistas que se afirmaram, afinal como hegemônicas. E recuperar igualmente os que sentiram o desconforto de um poder que parecia animado de um moto-próprio, em sentido contrário às utopias desejadas. Os debates russos dos anos 20, os primeiros momentos da Revolução Cultural chinesa, quando ela ainda não se tinha convertido numa caricatura de si mesma, os questionamentos introduzidos pelo Che Guevara. E as tentativas do ano mais longo, de 1968, e a seqüência das críticas e questionamentos que se ainda hoje se inspiram deste manancial de referências[16]

Estudar com rigor as circunstâncias políticas, sociais e econômicas, já que as pessoas são "elas, e mais as suas circunstâncias", evitando a tradição de

16 Cf. G. Dreyfus-Armand e L. Gervereau, orgs., *Mai 1968, Les mouvements étudiants en France et dans le Monde*, Nanterre, 1988; L. Ferry e A. Renault, *Pensamento 68*, Ensaio, 1988.

uma certa "história das idéias", que as encadeia alegremente numa atmosfera rarefeita, de onde estão excluídos o espaço e o tempo. E compreender as tradições históricas das sociedades, em cujos horizontes se movem as inovações, tentando ampliar e redefinir as possibilidades de transformação.

O rio do tempo hoje, do ponto de vista do assunto que nos ocupa, têm duas margens mais frequentadas. A dos gestores, a propósito de quem, a rigor, não se pode nem mais falar que sejam reformistas, porque não passam de administradores e anseiam apenas chegar ao, e obter o reconhecimento do, poder. A dos anacrônicos, que se agarram aos modelos envelhecidos, e imaginam estar nas catacumbas, mas vivem em ghetos, e lá ficarão pelo fim dos tempos.

É possível que exista uma terceira margem: estreita, arriscada, não conformista, crítica, revolucionária. É para esta, sem nenhum messianismo, que está convidada a atenção dos espíritos críticos do nosso tempo.

Conferência apresentada em 19/7/1993.

O COLAPSO DA MODERNIZAÇÃO DE ROBERT KURZ

Lincoln Secco

> *O verdadeiro limite da produção capitalista é o próprio capital.* (Karl Marx)

O ano de 1992 foi marcado pelo lançamento de um livro ainda carente de aprofundados estudos: *O Colapso da Modernização* de Robert Kurz. Diante da assombrosa ousadia do autor (bem apontada por Robert Schwarz no prefácio da edição brasileira), da gravidade de suas conclusões e do seu rigor conceitual, calaram-se os habituais sicofantas do capital, incapacitados para uma apófase acerba e fundamentada. Mas também o movimento operário, colocado em cheque por Kurz, não tem engendrado estudos e discussões profícuas sobre o livro.

Kurz vê o "socialismo de caserna" do leste euroupeu como tributário da mesma lógica de valorização do capital atinente aos países ocidentais; a revolução bolchevique instaurou a repetição, num lapso de tempo menor, do mesmo processo multissecular, ocorrido no ocidente, de acumulação primitiva e de emergência do trabalho abstrato e da forma mercadoria como categorias históricas dominantes ("modernização recuperadora", na terminologia de Kurz).

Destarte, a crise do leste europeu é a crise do capital, iniciada no Terceiro Mundo e que já abarca partes do primeiro mundo. As causas do fim do "socialismo de caserna" (Kurz) são perscrutadas sob ótica da teoria do valor-trabalho: como gigantesco sistema centralizado de acumulação de mais-valia que eliminou a concorrência e monopolizou o comércio exterior, o Estado Soviético desestimulou a produtividade da força de trabalho e levou a economia à escassez perene. Isto por duas razões principais.

1) Como o escopo da produção é o máximo valor possível, estabelece-se o maior dispêndio de trabalho vivo e matéria-prima na feitura do produto (ineficiência e escasso valor de uso) — Não há concorrência para estimular

o incremento da produtividade via diminuição do valor novo agregado por unidade de mercadoria;

2) O lucro das empresas é calculado como margem do custo de produção, o que conduz à permanente inflação do mesmo. Estes não são erros operacionais ou de comando, mas decorrências inescapáveis do processo de "modernização recuperadora". Mas cumpre tangenciar ao menos o busílis da obra em si que não se reduz apenas à consideração do "socialismo de caserna" como parte integrante do sistema mundial produtor de mercadorias — por baixo da superfície oculta-se o punctum saliens, que é um decurso da empresa teórica de Marx em Das Kapital.

O que permite a Kurz proceder uma metacrítica do sistema mundial produtor de mercadorias (incluindo o "socialismo real") é, dentre outros fatores, a definição de fases monetaristas e estatistas num movimento pendular durante toda a história do sistema capitalista; dessa forma, o estatismo, enquanto ideologia oficial dos bolcheviques de 1917, remete às idéias mercantilistas do século XVI e, particularmente, ao "Estado Racional" descrito por Fichte no ano de 1800. Tal crítica atinge, obviamente, Lênin:

> *Assim, os bolcheviques ficaram 'praticamente' com a razão, tendo que se iludir, porém, ideologicamente, quanto ao verdadeiro conteúdo de sua revolução, devido à ilusão de Lênin sobre a primazia da política.*[1]

O movimento operário foi um enorme fator de desentrave das relações sociais de produção que impediam o aumento das forças produtivas na Rússia czarista, promovendo o desenvolvimento tardio e intensificado de uma sociedade atrasada. Inobstante tal fato, Kurz desconsidera as tentativas de Lênin ao formular a categoria "capitalismo de Estado" e mesmo de vários teóricos que tentaram caracterizar a "etapa de transição" inaugurada pelos bolcheviques; não poupa críticas também à social-democracia euroupéia, dirigente de um modelo econômico esgotado e ao movimento ecológico, prisioneiro de uma crítica ao consumismo que não ultrapassa a ideologia burguesa, responsabilizando os produtos industrializados pela degradação ambiental; ora, o fetichismo não reside nas coisas, mas na forma mercadoria, assim como a degradação ambiental não resulta do fato de se produzir bens de uso e sim do contrário, do fato de se abstrair cada vez mais o valor de uso subordinado a produção real ao engendramento formal do valor econômico e

---

1 R. Kurz, *O Colapso da Modernização*, trad. Karen E. Barbosa, Rio de Janeiro, 1992, p. 54 (nas demais referências citaremos apenas a página mantendo como base esta mesma edição).

transformando os produtos reais em mero estágio evanescente da transmutação formal do capital mercadoria em capital dinheiro. Cumpre aqui fazer algumas ponderações derivadas da matriz categorial de Kurz: *O Capital*, de Karl Marx.

Sob as injunções do modo de produção capitalista todo trabalho vivo se objetiva de forma alienada em trabalho morto alheio, representado pelo dinheiro, que por sua vez emerge da necessidade de representar exteriormente a antítese interna entre valor de uso e "valor latente na natureza da mercadoria" (Marx). O movimento cíclico de reprodução ampliada do capital é o metabolismo social real de valores de uso concretos (força de trabalho, meios de produção, matérias-primas, etc.), mas o desiderato da produção capitalista aparece desde o início como a produção de mais-valia; toda geração de bens de uso é tão somente o "pretexto" inconsciente e indispensável para o engendramento do valor; nestas condições este não é apenas a "mediação social dos valores de uso" (Kurz, p. 27) mas a finalidade imanente a um movimento automático de valorização do valor.

Destarte, se o movimento do dinheiro reflete a circulação de mercadorias como uma somatória de momentos específicos da auto-valorização do valor como um todo (tempo de rotação do capital), ele atua como meio circulante, mas aparece como determinante do curso das mercadorias numa inversão apontada por Marx:

> *O dinheiro afasta as mercadorias constantemente da esfera de circulação, ao colocar-se continuamente em seus lugares na circulação e, com isso, distanciando-se de seu próprio ponto de partida. Embora o movimento do dinheiro seja portanto apenas a expressão da circulação de mercadorias, a circulação de mercadorias aparece, ao contrário, apenas como resultado do movimento do dinheiro.*[2]

A produção abstrata de valor subordina a produção real de valores de uso; como mercadoria, um produto é algo desprovido de suas qualidades sensoriais e físicas, sendo somente "gelatina indiferenciada de trabalho abstrato." (Marx).

O caráter sensorial do produto é secundário diante da "produção insensível de mais-valia." (Kurz). Mas se a alta produtividade do trabalho criou as bases objetivas da superação do trabalho enquanto necessidade

2 K. H. Marx, *O Capital*, São Paulo, 1984, V. I, T. 1, p. 101.

pretensamente ontológica dos homens, como emancipação da natureza, o automovimento do dinheiro, impõe uma segunda natureza constituída pela reprodução social da forma mercadoria.[3]

Exatamente esta segunda natureza, dotada de leis coativas inescapáveis para os sujeitos humanos que não são outra coisa que "monadas", "máscaras de dinheiro" (Kurz), é que desvela seus limites de reprodução. O enorme incremento das forças produtivas impulsionado pela concorrência, entre unidades empresariais e entre países, que leva à diminuição *(ceteris paribus)* do valor unitário das mercadorias, só agora cria as bases objetivas da superação da produção mercantil e do dispêndio de trabalho abstrato. O modo de produção do capital arrasta assim a sua crise terminal, para Kurz iniciada nas sociedades subdesenvolvidas do terceiro mundo que ensaiaram uma modernização recuperadora hipertardia e logo abortada. Como isto se explica? Veja-se o caso brasileiro, por exemplo: a substituição de importações visando a autonomização nacional da produção do departamento-2 (bens de consumo) implicou a necessidade da dependência externa de produtos do departamento-1 (bens de capital), continuamente importados.

Os meios de produção, dado seu alto índice de "depreciação moral" (obsolência tecnológica) e a necessidade de conhecimentos técnicos e científicos enormes aplicados à produção, requerem grandes investimentos de capitais impossíveis de serem mobilizados no terceiro mundo. Por outro lado, o atrativo da mão-de-obra barata tornou-se dispensável!

A crise perpassou as sociedades ("recuperadoras") do leste europeu e atinge o núcleo do sistema mundial de produção de mercadorias. Os EUA, já integrantes das regiões perdedoras ultrapassados pelos níveis de produtividade do Japão e Alemanha, enfrentam seguidos déficits comerciais compensados artificialmente com o refluxo dos excedentes obtidos pelos seus parceiros asiáticos na forma de empréstimos monetários (Kurz, 212-13). Por outro lado, os ganhos com o setor de serviços mantidos com imposições no âmbito do GATT, não ocultam o caráter socialmente improdutivo dos serviços (209). Excetuadas atividades às quais faremos referência *plus ultra*.

Observando-se o capital como "valor progressivo", reconhece-se que tal processualidade implica a auto-realização incessante do próprio valor, a auto-expansão do capital e de suas contradições imanentes, as quais criam continuamente as formas em que podem se movimentar. O capital se valoriza apropriando-se de trabalho não pago (mais-valia), o que impõe como um

3 *Idem, ibid.* p. 81. Cumpre destacar que o dinheiro não é apenas representação ou signo das relações sociais (vide p. 83), é uma mercadoria que assume uma forma de valor relativa desenvolvida (equivalente geral). A tendência é, porém, passar de simples mediação do intercâmbio de mercadorias para uma finalidade em si mesma (vide p. 111).

primus o incremento irreparável das forças produtivas e, por conseguinte, da reprodução ampliada (acumulação). A longo prazo, tal incremento imprime maior composição orgânica do capital e a redundância relativa do trabalho vivo, o que é uma contradição à própria acumulação e gera crises homoestáticas (que repõem as condições de equilíbrio do sistema).[4]

Dessas contradições imanentes do capital enquanto processualidade que exige maior extração de trabalho não-pago e ao mesmo tempo elimina paulatinamente o trabalho vivo que gera tal excedente, e que são necessariamente "determinações constitutivas do capital" (Marx), Robert Kurz deriva seus prognósticos de colapso do sistema.

O aumento de produtividade do trabalho, *ceteris paribus*, diminui o valor das mercadorias e é um decurso da concorrência. Nas condições atuais a possibilidade de se combinar a produtividade crescente e a redundância relativa do trabalho vivo com o aumento absoluto deste. O corolário é a dispensa de trabalhadores! Isto é uma contradição interna ao capital, já que este mitiga exatamente seu fator essencial de reprodução cíclica, a força de trabalho, mediante o aumento da composição orgânica. Tal fenômeno inscrito potencialmente no processo da valorização, já fôra explicado por Marx no capítulo "maquinaria e grande indústria" de *magnum opus*:

> *O número de trabalhadores simultaneamente ocupados depende, por sua vez, da proporção entre a parte variável do capital e a constante. Agora, é claro que a produção mecanizada, como quer que expanda, mediante o aumento da força produtiva do trabalho, o mais trabalho à custa do trabalho necessário, só alcança esse resultado ao diminuir o número de operários ocupados por dado capital, que antes era variável, isto é, que se convertia em força de trabalho viva, em maquinaria, portanto em capital constante, que não produz mais-valia (...) Há, portanto, na aplicação da maquinária à produção de mais-valia, uma contradição imanente, já que dois dos fatores da mais-valia que um capital de dada grandeza fornece ela só aumenta um, a taxa de mais-valia, porque reduz o outro fator, o número de trabalhadores.*[5]

4 *Idem, ibid.* I, 2, p. 200. Os esquemas de reprodução capitalista e a possibilidade de crises. A estrutura lógica das crises pode ser observada já no volume I (id. ibid. p. 100; consulte-se também último capítulo do volume II; id. ibid. II).

5 *Idem, ibid.* I, 2, p. 31; Lembre-se que a massa de mais-valia é produto da taxa de mais-valia e do número de trabalhadores; note-se que Marx considera constante a jornada de trabalho e desconsidera o possível aumento do capital variável com idêntico ou menor número de trabalhadores através do incremento do trabalho não-pago (*Idem, ibid.* p. 203);

Por sua vez, Kurz observa o fenômeno na sua concretude, tal qual se desenvolve nos dias de hoje:

> *Tendencialmente, o capitalismo tornou-se 'incapaz de explorar', isto é, pela primeira vez na história capitalista está diminuindo também em termos absolutos — independentemente do movimento conjuntural — a massa global do trabalho abstrato produtivamente explorado, e isso em virtude da intensificação permanente da força produtiva (p. 266).*

A contradição atinge seu limite e o avanço da produtividade do trabalho não se pode dar mais no âmbito das relações capitalistas de produção. Mesmo o setor de serviços é insuficiente para a propagação do capital, pois é improdutivo do ponto de vista da produção capitalista mundial, representando mera dedução da riqueza social global (obviamente há as exceções, como o serviço de transporte). Mesmo os trabalhadores vinculados a funções produtivas que se prolongam na esfera de circulação do capital, geram mais-valia tão somente para o capital ao qual estão subsumidos (caso dos custos de conservação dos estoques, por exemplo), mas no conjunto da produção global, permanecem como dispêndio da riqueza social gerada no âmbito do capital produtivo, são *faux frais* (falsos custos) determinados pela necessidade da transmutação formal do capital-mercadoria em capital-dinheiro.

Diante da crise de esgotamento do capital e do seu processo de valorização emerge da pena de Kurz o grande desafio de sua superação e uma sombria análise da possível barbárie. O ceticismo relativo advém da crítica acerba e devastadora do movimento operário e à qual, até este momento, nenhum dos seus representantes respondeu satisfatoriamente:

> *Uma vez que essa crise consiste precisamente na eliminação tendencial do trabalho produtivo e, com isso, na supressão negativa do trabalho abstrato pelo capital e dentro do capital, ela já não pode ser criticada ou até superada a partir de um ponto de vista ontológico do 'trabalho', 'da classe trabalhadora', ou da 'luta de classes trabalhadoras'. Nessa crise, e em virtude dela, revela-se todo o marxismo da história como parte integrante do mundo burguês da mercadoria moderna, sendo por isso ele próprio atingido pela crise (p. 227; vide também p. 29 e pp. 46-67).*

Kurz aponta uma contradição entre uma suposta ontologia do trabalho inerente às formulações do movimento operário e o próprio "trabalho" como

categoria social constituída pelo capital e submetida à forma mercadoria. A luta de classes poderia, assim, atingir no máximo a "emancipação capitalista dos trabalhadores" garantindo o reconhecimento dos seus direitos alusivos à cidadania, ao valor da força de trabalho e à "impessoalidade" como "máscaras de dinheiro" (Kurz).

É correto entender a força de trabalho como elemento estrutural do valor-capital cujo movimento cíclico pressupõe a reprodução do capital variável; entretanto, a força de trabalho não é apenas constituída pelo capital, mas também *negada* e como Engels acentuou nas suas derradeiras missivas, o pensamento marxista não opera segundo causa e efeito e sim dialeticamente.

Uma suscinta leitura do capítulo X de *O Capital* (conceito de mais-valia relativa) demonstra uma tendência imanente da produção capitalista e desnuda o papel contraditório da força de trabalho. A mais-valia relativa provém da diminuição do tempo de trabalho necessário, *ceteris paribus*, aumentando o tempo de trabalho excedente:

> *O desenvolvimento da força produtiva do trabalho, no seio da produção capitalista, tem por finalidade encurtar a parte da jornada de trabalho durante a qual o trabalhador tem de trabalhar para si mesmo, justamente para prolongar a outra parte da jornada de trabalho durante a qual pode trabalhar gratuitamente para o capitalista.*[6]

A produção infrene de mais-valia tende a suprimir o tempo de trabalho necessário, eliminando os fundamentos de si mesma: Não há trabalho excedente sem trabalho necessário, pois duas figuras antitéticas sempre se pressupõem reciprocamente; se a jornada de trabalho se reduzisse a uma única parte, deprende-se que o incremento da produtividade, ao reduzir o valor novo agregado por mercadoria, jamais atinge 100% de capital constante sem destruir no nível global a valorização do capital. Por outro lado, em que pese a progressiva redundância do trabalho vivo, a mínima parcela da população trabalhadora que é produtiva assume uma importância enorme como elemento estrutural da acumulação de capital e ao mesmo tempo em que é constantemente negada é também constituída como negação do capital, por menor que seja do ponto de vista numérico; mas dada a sua diminuição absoluta, não se pode descurar a questão do desemprego estrutural e suas conseqüências especificamente políticas. Kurz critica severamente a "primazia da política" (p. 54) asseverada por Lênin, à medida em que a história capitalista (para Kurz) é um processo sem sujeito, fruto do movimento contraditório das forças produtivas e das relações de produção, já

6 *Idem, ibid.* I, 1, p. 225;

que os assim chamados sujeitos são "personificações de categorias econômicas" (Marx) e não criam a sua própria forma de intercâmbio, são por elas engendrados. A solução apresentada é, portanto, meramente especulativa (pp. 229-234) e eivada de considerações pessimistas, embora honestamente formuladas (p. 234).[7]

Contudo, a autonomia relativa da política, presente nos pensamentos de teóricos como Marx, o último Engels particularmente, Lênin, Gramsci, Mao Tse Tung, etc., implica a mobilidade dos termos contraditórios que, em determinados momentos, assumem o aspecto principal ou secundário. As classes não são meros epifenômenos das condições objetivas da produção capitalista, assim como o dinheiro, que é signo do valor, não é mera manifestação fenomênica de relações humanas ocultas, logo não é mero signo.

O próprio Kurz, reconhece o papel especificamente político do proletariado russo com desembaraçador dos entraves sociais ao desenvolvimento das forças produtivas (p. 54), observa os fatores de consciência (p. 130) e os costumes (p. 131) como elementos que prolongaram a existência do "socialismo de caserna".

A diminuição histórica do trabalho abstrato, afirmada por Kurz, interpela decisivamente a toda a humanidade: a abolição do capital dentro do próprio capital é também o progressivo fim do sujeito histórico de sua superação. Mas ao contrário do que se supõe, o papel político dos trabalhadores se alarga enquanto classe hegemônica capaz de dirigir um bloco de forças sociais não diretamente produtivas. Neste sentido, é necessário elaborar uma alternativa racional (p. 233), e reconhecer a diversidade dos sujeitos históricos que se constituem como tal, de acordo com o desenvolvimento objetivo das forças produtivas ao lutarem pela superação do capital.

Texto apresentado na sessão Imagens do Socialismo, *23/7/1993.*

7 "(...) a objetividade das relações de produção nunca dispensa o momento de sua personificação, de sua introjeção na subjetividade das pessoas agentes (...)", (J. Gorender, *O Escravismo Colonial*, São Paulo, 1988, p. 179).

ESTADO AMPLO E ECONOMIA DOS CONFLITOS SOCIAIS
uma discussão acerca do roteiro teórico de João Bernardo

José Evaldo de Mello Doin
Universidade Estadual Paulista-Franca

A perplexidade que recentemente passou a dominar os corações e mentes das hostes de linguagem marxistas, obriga-nos a todos os que, em quaisquer de suas vertentes, apoiamos nossas análises nos alicerces de filosofia de praxis, a uma reflexão e a um balanço crítico que possibilite uma renovação e um reflorescimento vigoroso da matriz marxista.

Consideramos que as análises de Perry Anderson e de João Bernardo são o "Norte" desta caminhada teórica necessária "depois da queda".

Nosso trabalho de pesquisa sobre o papel de dívida externa brasileira no desenvolvimento de um tipo determinado específico de capitalismo que se desenvolveu em nosso país, torna-se um bom pretexto para esse tipo de discussão epistemológica. Algumas questões relevantes para a problemática da história econômica recente, encontram no período Vargas (1930-1945) um fértil campo de discussões da ordem que apontamos acima.

Pretendemos nessa mesa redonda confrontar os estudos de João Bernardo sobre o desenvolvimento de capitalismo a partir das derrotas dos movimentos operários, gestando a "burocracia capitalista", ou seja, a classe dos gestores, sucessora da hegemonia burguesa e o advento do "Estado Amplo" (o Estado em sua forma "clássica", ampliado pelas burocracias das grandes empresas)[1] com o processo de aprofundamento das relações sociais de produção capitalista no Brasil, que tem no período Vargas um exemplo, tanto na renegociação da dívida externa e seu significado, como no reordenamento e "racionalização" do aparelho estatal, para cumprir sua função mediatizadora

1 João Bernardo, *Economia dos Conflitos Sociais*, São Paulo, 1991, p. 162 e segs. Veja-se também o artigo de João Bernardo: "Gestores, Estado e Capitalismo de Estado", in: *Ensaio*, São Paulo, 14, 1985. pp. 85-6.

de desenvolvimento da modernização conservadora (industrialização tardia e controle do proletariado).[2]

Para nós, o período Vargas evidencia a metamorfose do Estado "Clássico", readequado para enfrentar, juntamente com outros atores, os desafios do incipiente estágio de desenvolvimento da indústria de bens de consumo da capital do país. A "industrialização restringida" (criação da indústria leve de bens de produção), somente foi possível com a adequação de toda a organização institucional, para suprir ou promover, o crescimento de uma economia dependente de poupança externa de aluguel para crescer e estabilizar.

A longa história da renegociação de nosso passivo externo, no período em questão, ilustra as transformações institucionais ocorridas, provocando a ampliação dos papéis de Estado e gerando em seu bojo uma classe de gestores que, em consórcio com setores da burguesia, exercerá o controle e a sobre-exploração do trabalho.

I

Quando as trombetas de Josué contemporâneo derrubaram o símbolo físico da opressão maniqueísta e do impasse geopolítico, baseado no equilíbrio do terror nuclear e da guerra fria, uma sensação de abismo, de remissão a "outra época, outro mundo", provocou uma paralisia e uma estupefação nas correntes interpretativas da esquerda. Rapidamente as barbas de Marx tornaram-se brancas e o "sentimento da dialética", algo mofino e arcaico, logo banido dos principais debates acadêmicos.

Felizmente a inércia já cede terreno a um trabalho fecundo de renovação teórica dentro de imenso e sofisticado edifício construído penosamente por gerações de intelectuais comprometidos com uma visão crítica a recortar o rico processo da trajetória humana no planeta.

Cabe aqui ressaltar que as objeções ao "*corpus*" doutrinário do marxismo, já não são tão recentes assim, bem como o esforço analítico renovador representado pela Escola de Frankfurt, em especial o pensamento benjaminiano e as vertentes que ele descortinou, abrindo caminho para a história do vencido, a história imediata, a ritualização e o estranhamento. Outro contributo fecundo é o de Hanna Arendt e as suas lições sobre a "*vita*

2 Maria da Conceição Tavares, *Da Substituição de Importações ao Capitalismo Financeiro: Ensaios sobre a Economia Brasileira*, Rio de Janeiro, 1981, p. 21-2. Veja-se também nosso artigo: "A Formação do Estado-Nação, a Gênese da 'Modernização Conservadora', a Dívida Externa — questões preliminares", in: *Boletim do CELA* (Centro de Estudos Latino Americanos), Franca, FHDSS/UNESP, nº 3, 1993.

activa".[3] Mais recentemente (e nem tanto), o Jurgen Habermas de *Conhecimento e interesse*[4] e *Para a reconstrução do materialismo histórico*.[5]

Contudo, se considerarmos importante esta reflexão (que induz a uma ampla "reconstrução de marxismo", centrada toda ela numa discussão epistemológica, de um lado, e de outro, nas questões pragmáticas que envolvem uma acalorada polêmica com argumentos ainda candentes, sobre as opções entre Reforma ou Revolução, ou a democracia como conquista social ampla), para nós permanece relevante a colocação do papel do Estado na condução de um processo de transformação econômica, ainda que não revolucionária, pois sendo nossas hipóteses de trabalho centradas no estudo de endividamento público externo brasileiro, torna imperativa esta postura. Façamos, portanto, um breve retrospecto dos caminhos percorridos pela teoria da "praxis" no aprofundamento do estudo das relações sociais capitalistas, centradas na problemática brasileira, através da aceleração do processo de modernização, cujos mecanismos indutores desse deslanche, que se inicia com a "República Velha" e se acentua na "Era Vargas", dentro da nossa perspetiva, foram o Estado e a poupança de aluguel.

Repisando o já sabido, é pacífico que a evolução do pensamento marxista sobre o significado e o papel do Estado, faz avançar e ampliar o campo teórico para muito além do que os seus adversários e "coveiros" esperariam. A "crise do marxismo", já encontrou por diversas vezes a sua própria crise.

Os principais intelectuais marxistas sempre encontraram no próprio "*corpus*", razão e criatividade suficientes, para enfrentar as novas questões que surgiram com o amadurecimento do capitalismo e de suas novas formas de dominação: imperialismo, capitalismo financeiro; capitalismo monopolista; capitalismo monopolista de Estado; Estado Amplo e economia dos conflitos sociais; etc. Desde as primeiras grandes interpretações de Rosa Luxemburgo, Hilferding, Bukharin, Lênin e Kautsky, é possível perceber com que vigor foram enfrentados os novos desafios, trazidos pelo agigantamento do sistema capitalista, em sua fase monopolista.

Um exemplo, bastante significativo, da flexibilidade e do potencial de criatividade da interpretação materialista histórica, é o da discussão do papel do estado, no âmbito do sistema capitalista de produção. Desde a concepção simplista do estado como mero "comitê" da classe dominante, até uma visão que permitiu ultrapassar as fronteiras estreitas e redutoras do sentido e do

---

3 Hanna Arendt, *A Condição Humana*, 5ª ed., Rio de Janeiro, 1991, pp. 15-30.

4 Jurgen Habermas, *Conhecimento e Interesse* (com um novo posfácio), Rio de Janeiro, 1987.

5 Jurgen Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, 2ª ed., São Paulo, 1990.

papel do Estado a uma simples, relação mecanicista supraestrutural. Gramsci, malgrado suas convicções eurocêntricas e o olvido de boa parte de suas reflexões foi o pioneiro a transbordar a teoria marxista clássica, ampliado os conceitos de sociedade e de Estado.[6]

A genial transposição das tensões dialéticas para o âmbito do "movimento orgânico", feita por Gramsci, permite reconstruir as relações entre estrutura e supraestrutura, e as relações entre o "curso do movimento orgânico e o curso do movimento da conjuntura da estrutura".[7]

Esta abertura conceitual permitiu ampliar e deslocar a análise marxista do estado, para além dos estreitos parâmetros em que se encontrava. Gramsci permite um mergulho nas superestruturas mais complexas, com o fito de se aperceber os elementos infraestruturais aí contidos. Esta nova dimensão teórica abriu ricas perspectivas no estudo de Estado e do bloco hegemônico que o controla.

Entretanto, se o pensamento gramsciano, juntamente com as contribuições de Lukács e de Kerch, possibilitou uma forma "posclássica de marxismo",[8] que Perry Anderson denominou acertadamente como sendo "Ocidental", tornou-se datado e envelhecido, pois com efeito, apesar das inegáveis contribuições de Gramsci para os fundamentos da Ciência Política, o eixo de seus mais caros postulados é marcado por uma trava eurocêntrica inegável, que é herdada por seus seguidores mais próximos. Esta modalidade de pensamento marxista, circunscrito ao âmbito europeu (ao nível das análises e de suas formulações básicas, e não de sua repercussão) e suas áreas de influências, cada vez mais acentuou o rompimento de ligações com um movimento popular e com uma proposta de ação.[9] Independentemente da vontade destes pioneiros, que vivenciaram a prisão e o exílio, o divórcio entre a teoria e a prática sob a pressão de uma época adversa às causas populares se consumou.[10]

Enquanto discurso, o debate marxista se deslocou dos sindicatos e partidos políticos para a Academia; das portas das fábricas, da ação política para os cursos universitários. Desde o surgimento da Escola de Frankfurt até o período da Guerra Fria era raro encontrar um teórico marxista de peso saído de um

---

6 Antonio Gramsci, *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*, 4ª ed., Rio de Janeiro, 1980, pp. 45-6.

7 *Ibid*, p. 48.

8 Perry Anderson, *A Crise da Crise do Marxismo. Introdução a um Debate Contemporâneo*, 3ª ed., São Paulo, 1987, p. 18.

9 *Ibid.*, p. 19.

10 *Ibid. ibidem, loc. cit.*

processo de lutas populares. A maioria absoluta detinha uma cadeira no Ensino Superior.[11] Obviamente, tal deslocamento provocou uma alteração do foco intelectual.[12]

Assim como Perry Anderson, buscamos recuperar a discussão do capitalismo desaparecido nos caminhos das questões epistemológicas. Não se trata aqui, de um simples retorno a ortodoxia como pretendeu James Petras,[13] quando fez a discussão da problemática do Imperialismo, mas sim de vincar uma tradição que busca entender os mecanismos internos e as raízes profundas da dinâmica capitalista. Não que consideramos o esforço de produção dentro da teoria do conhecimento como um luxo dispensável, pelo contrário, estamos convictos que esta tradição criada dentro do "*corpus*" teórico marxista elevou a filosofia marxista a um nível de sofisticação e de inventividade muito acima do esperado.

Quando afirmamos concordar com Anderson na necessidade de retornar ao estado das "estruturas e infraestruturas da política e da economia,[14] não descartamos contribuições fundamentais para a elucidação de nosso objeto, como o estudo sobre o estado (que em nossa pesquisa é um dos pontos de articulação fundamental), e o conceito de "movimento orgânico" feito por Gramsci e já indicado por nós neste relatório.

Ao colocarmos estas proposições e explicitarmos seus problemas, temos em mente que para podermos encaminhar a análise do desenvolvimento capitalista numa situação específica como a brasileira, temos de formular claramente os "atores" das reações sociais de produção, como já anunciamos em outra parte deste relatório.

É em função desta questão fundamental que buscamos em Gramsci e em Anderson o respaldo para definir o instrumental com que estamos trabalhando. O surgimento tardio do capitalismo no Brasil em condições específicas (ausência de forças produtivas endogenamente reproduzidas; presença marcante do estado como propulsor do sistema; dependência financeira do exterior etc.), leva-nos a buscar verificar o movimento orgânico da estrutura de relações entre os produtos diretos e aqueles que se apropriam direta ou indiretamente do seu excedente. Formulando de outra maneira o problema: numa economia dependente e retardatária como a brasileira, como se

---

11 *Ibid. ibidem, loc. cit.*

12 *Ibid. ibidem, loc. cit.*

13 James Petras, et alii, *Imperialismo e Classes Sociais no Terceiro Mundo — Uma Perspectiva Crítica*, Rio de Janeiro, 1980.

14 Perry Anderson, *op. cit.*, p. 20.

estabelece o aprofundamento das relações sociais capitalistas? Como se estabelece a luta de classes nas condições específicas de desenvolvimento do capitalismo em nosso país? Qual o papel do Estado como agenciador e como apropriador de excedente? Como se estrutura o bloco hegemônico? Quais as ligações e interesses entre os grupos hegemônicos nativos e os detentores e os representantes do capital financeiro internacional?

Infelizmente, num estado como este, só podemos indicar sucintamente este rol de questões, que se exaustivamente esquadrilhadas, tecem a trajetória do avanço capitalista em toda a primeira fase republicana.

II

Tentamos montar o elemento fundamental do movimento orgânico do estado no período republicano. Para tanto introduziremos a polêmica contribuição, recentemente trazida por João Bernardo para o debate acadêmico, e que tem possibilitado novos ângulos e novas abordagens sobre a classe dominante e o papel do Estado.

Com a ressalva de que não concordamos integralmente com o corpo teórico elaborado pelo autor português, principalmente no que concerne à sua conceituação do que seria "Estado no sentido amplo", procuremos resumir os principais tópicos de suas assertivas sobre o "domínio dos gestores". Centra sua análise no conflito entre a organização da produção em moldes capitalistas e as tentativas dos trabalhadores de fazer uma ruptura com o capital e com a disciplina que este impõe, procurando reduzir o tempo de trabalho. A resposta do capitalismo neste caso é desencadear um aumento de produtividade que se estende por toda a economia. A este conflito que se pereniza no cotidiano das lutas proletárias em que os trabalhadores sofrem pequenas derrotas, João Bernardo denomina de "ciclos curtos de mais-valia relativa".[15]

Outro aspecto mais profundo no conflito é a tentativa de quebra da disciplina capitalista da produção que ocorre quando no processo de luta os trabalhadores se apoderam dos meios de produção por um período relativamente extenso e organizam suas forças consoante relações sociais não capitalistas. Como mercado continua organizado em moldes capitalistas a experiência das novas bases de reprodução por parte dos capitalistas.

---

15 João Bernardo, "A autonomia nas lutas operárias" in: Lúcia Bruno e Cleusa Saccardo (org.), *Trabalho e Tecnologia*, São Paulo, 1986. p. 105. Veja-se também do mesmo autor, "Gestor, Estado e Capitalismo de Estado", *op. cit.*, pp. 85-6; *Economia dos Conflitos Sociais*, *op. cit.*, pp. 15-20. pp. 202-35 e pp. 340-68. Fernando Prestes Motta, *Organização & Poder: Empresa, Estado e Escola*, São Paulo, 1986, pp. 127-40.

A este processo João Bernardo nomeia "ciclos longos da mais-valia relativa"[16].

Após cumprir cada ciclo a mais-valia se absolutiza, quando se torna o padrão normal da produção capitalista. Para o autor em questão:

> *(...) E vemos assim que a História do movimento operário (...) deve centrar-se (...) precisamente nos ciclos de mais valia relativa. É neste enquadramento que podemos entender as relações sociais surgidas nas lutas e a posterior degenerescência na recuperação das instituições que elas haviam produzido; (...) Os ciclos de ascensão e recuperação das lutas pautam as características que vão assumindo as novas relações*

---

16 João Bernardo, a respeito faz a seguinte síntese explicativa:

É precisamente neste ponto que os capitalistas podem proceder e uma segunda recuperação das lutas proletárias. Já anunciei a primeira das formas de recuperação, que consiste em responder de imediato às reivindicações do proletariado mediante a rápida redução do tempo de trabalho incorporado na sua força de trabalho; foi o que denominei de ciclos curtos de mais-valia relativa.

A segunda das formas de recuperação surge precisamente quando o mercado mundial impede as novas relações sociais decorrentes da luta de se expandirem em direção ao processo de trabalho e às formas produtivas. Quando essas relações sociais deixam de se expandir, acaba por acontecer que os trabalhadores deixem de se apoiar (...) A reestruturação do processo de trabalho, em vez de prosseguir, é pelo contrário travada e a empresa continua a elaborar segundo os moldes da produtividade capitalista. Os trabalhadores abandonam então sucessivamente o combate, desinteressam-se dele, desistem e deixam de acreditar na possibilidade de reorganização das relações de produção e das forças produtivas. Simultaneamente, é esse mesmo o processo pelo qual os capitalistas se apropriam das instituições já degeneradas em virtude da travagem das lutas, desvirtuam-se mais ainda e as integram no processo produtivo (...) Em meu entender, cada estágio da organização do trabalho não é senão o resultado da apropriação pelos capitalistas de instituições que surgiram originariamente com as lutas operárias, que se depararam depois com um impasse, que sofreram o afastamento e o desinteresse por parte das massas dos trabalhadores, que por isso degeneraram e se burocratizaram — ficando então maduras ou podres, para serem recuperadas pelo capital. A história das reorganizações capitalistas do processo de trabalho é sinônimo das derrotas do movimento operário (...)

A cada estágio da constituição orgânica do proletariado correspondem dadas formas de lutas e dadas relações sociais de luta; sempre que essas relações sociais se deparam com um obstáculo que não consegue transpor, entram em degenerescência e são recuperados pelo capitalismo, que reorganiza o processo de trabalho consoante essas formas já degeneradas. Denomino cada um destes ciclos de desenvolvimento das formas de luta e da sua recuperação, ciclos longos da mais-valia relativa (...)" João Bernardo, *op. cit.*, pp. 109-10.

> *sociais, ritmam o desenvolvimento orgânico da classe operária, a sua relação com os capitalistas. Com esta perspectiva dinâmica do modelo da mais-valia verificamos que o capital não é senão a relação antagônica estabelecida entre os capitalistas e o proletariado.*[17]

Dentro da teoria de João Bernardo, a história dos ciclos de mais-valia relativa implica o contínuo e crescente processo de integração recíproca das empresas, o que de certa forma é uma imposição da dinâmica capitalista. O aumento da produtividade não se obtém em uma empresa isolada, sem a pressão das outras e, por outro lado, repercute para o sistema como um todo. O autor denomina "Condições Gerais de Produção", às pré-condições necessárias à integração e interrelação das unidades de produção, no processo econômico capitalista, e que se explicitam no "*background*" das infra-estruturas sociais e materiais, empreendidas pelo Estado.

É neste contexto amplo e complexo que se insere a "classe dos gestores", ou seja a classe que responde pelo "(...) funcionamento das unidades econômicas em relação recíproca e do caráter globalizante do processo produtivo (...)"[18]

Para o autor, existem duas classes capitalistas: a burguesia e os gestores. A primeira decorrente do funcionamento isolado de cada unidade produtiva e para esta as formas de propriedade são fracionadas e privadas. Para a segunda, as formas de propriedade

> *(...) são coletivas (...), ou seja, os seus títulos para a repartição da mais-valia passam pela relação de cada elemento da classe com os aspectos mais centrais e integrados do processo econômico. Não é a forma como os elementos de uma classe se apropriam por meios de produção que define o caráter dessa classe, mas a posição que ocupam no sistema de exploração.*[19]

Tanto os gestores como a burguesia, os primeiros através de uma apropriação coletiva e os segundos através de uma privada, detêm os meios de produção contra o proletariado, realizando a apropriação do excedente mercantil.

O desenvolvimento da mais-valia relativa promove a integração recíproca das unidades produtivas, além de propiciar a existência e a expansão e o fortalecimento da classe dos gestores, em detrimento da burguesia e forçar a

---

17 *Ibid.*, p. 111.

18 *Ibid. ibidem, loc. cit.*

19 *Ibid. ibidem, loc. cit.*

remodelação do aparelho do Estado. Na fase concorrencial do capitalismo, quando prevalecia a fragmentação do processo econômico e a competição era muito acentuada e o "(...) caráter isolado das empresas predominava sobre sua inter-relação — ou seja, enquanto a classe burguesa era socialmente mais forte do que a classe dos gestores —, o necessário relacionamento entre as empresas era estabelecido mediante o aparelho de Estado clássico (...)"[20] Para João Bernardo o Estado clássico é a soma das instituições tradicionais de exercício do poder público, ou seja, o governo, as câmaras legislativas, os tribunais, etc.

O desenvolvimento da integração das unidades e seu maior inter-relacionamento, traz a conseqüente expansão e fortalecimento da classe dos gestores, e força a passagem do "Estado Restrito", que seria o Estado clássico, para o "Estado Amplo". Segundo o autor:

> *É restrito porque, quanto mais a integração recíproca das unidades econômicas se vai acentuando, mais se processa ao nível das próprias empresas (a estrutura burocrática, de poder e de apropriação do excedente), ultrapassando as instituições do Estado clássico e, por isso, relegando-o para funções restritas (...) Mudam os ministros, mudam os governos, os regimes até, mas toda uma parte do que havia sido o aparelho de Estado clássico permanece insensível a essas recomendações e autonomiza-se das restantes instituições do estado restrito, passando a integrar-se na teia de relações estabelecidas diretamente ao nível das grandes empresas. Um processo idêntico ocorre também com as direções dos sindicatos burocráticos, que cada vez menos dialogam ou colaboram com o que resta do Estado clássico e passam a relacionar-se diretamente com as grandes empresas. Estas ocupam, agora, o vértice do sistema a que chamo neocorporativismo: corporativismo, porque articula as grandes empresas, as maiores administrações, as direções dos grandes sindicatos; neo, por que se desenvolve exteriormente ao aparelho de Estado tradicional. E é assim que este Estado tornado restrito, é ultrapassado pelo que denomino Estado Amplo.*[21]

Obviamente que seria necessário rediscutir uma série de problemas implicados na construção teórica de João Bernardo caso pretendamos aplicá-la ao estudo do período republicano brasileiro até o final da "Era Vargas". Os conceitos do brilhante teórico português não se aplicam imediatamente a um

20 *Ibid. ibidem*, p. 112.

21 *Ibid. ibidem, loc. cit.*

rico processo histórico que não se deixa domar por modelos de interpretação não aclimatados. Entretanto, antes de procurarmos amarrar as proposições até aqui apresentadas à perspectivas analítica que estamos perseguindo, procuremos complementar o rápido esboço do pensamento bernardiano.

Para o autor, se a história do movimento operário correlaciona-se diretamente com os ciclos da mais-valia relativa, pelo lado do capital, estes mesmos ciclos determinam o ritmo do esforço social da classe dos gestores e da progressiva superação do estado Restrito pelo Amplo.

> *(...) O campo de existência da classe dos gestores é a inter-relação das empresas num processo econômico global; o Estado Amplo não é senão a organização do processo econômico global conduzida diretamente ao nível das empresas em inter-relação. E inversamente: quanto mais o Estado Amplo desenvolve a sua esfera de ação, mais a classe dos gestores se unifica e, por conseguinte, mais se fortalece socialmente (...)*[22]

Em nossa perspectiva, no que marca o movimento orgânico do desenvolvimento da estrutura econômico-social brasileira, o aparato conceitual bernardiano não se aplica em sua totalidade pelo menos com referência ao período que estamos enfocando (1891-1945), em virtude do desenvolvimento capitalista retardatário e dependente, que, por não estar fortemente suportado por uma considerável indústria pesada de bens de capital que garantisse uma reprodução endógena das forças reprodutivas,[23] não criou "condições gerais da produção" que possibilitassem o advento do Estado Amplo. Indubitavelmente, entretanto, vamos assistir desde os primórdios republicanos a um processo de formação, lenta consolidação e finalmente hegemonia de uma classe de gestores, que espalmarão a exploração do proletariado crescente, abrigados nas instituições do Estado Restrito, que se multiplicam e se fortalecem, gerando, no caso brasileiro uma "ampliação" da unificação e do poder do Estado clássico, desfigurando-o e possibilitando o enraizamento da classe gestorial.

Travada a expansão do Estado Amplo pelo retardamento da indústria pesada de bens de produção (Departamento ou Setor I da economia na conceituação marxista), por outro lado, o bloqueio representado pela permanência do escravismo colonial na economia formalmente se inserindo no

---

22 *Ibid. ibidem*, p. 113. Veja-se também *Economia dos Conflitos Sociais*, p. 155 e segs.

23 João Manuel Cardoso de Mello, *O Capitalismo Tardio: Contribuição à Revisão Crítica da Formação e do Desenvolvimento da Economia Brasileira*, São Paulo, 1982, p. 31.

mercado capitalista mundial, impediu o processo de resistência da luta proletária que possibilitaria o surgimento dos "ciclos longos da mais-valia relativa" a serem recuperados e adaptados pelo capital. Em que pese o movimento da resistência camponesa e operária (Canudos, Revolta da Chibata, movimentos paredistas de 1917 e 1919 etc.), ele não teve consistência suficiente para possibilitar uma avalancagem, mesmo que de proporções modestas, em direção à constituição do Estado Amplo.

Um terceiro complicador se configura na aliança firme e inquebrantável da burguesia cafeeira e da crescente classe gestorial com os interesses do capital estrangeiro e com o mercado internacional. Esta é a "face interna" da acumulação capitalista brasileira, em que tanto os estratos da burguesia cafeeira, como dos setores urbanos envolvidos com o sistema financeiro, o comércio atacadista e o de importação e até mesmo as lideranças empresariais do modesto parque industrial que se firmava, estavam umbilicalmente articulados com os interesses do grande capital externo e em boa medida dele dependia para existir.[24]

Portanto o principal ponto de articulação para a alavancagem e a interiorização do capitalismo no Brasil, passou a ser o Estado, tanto no seu papel de agente financiador da expansão, como no garantidor da "ordem" e repressor dos movimentos reivindicatórios, sem nos esquecermos de sua ação empresarial direta que a partir do Império cada vez mais se ampliava. É desta forma que o Estado torna-se a base essencial do poder de classe dos gestores, garantindo a exploração capitalista e promovendo até mesmo o aprofundamento e a expansão do proletariado com o apoio dado à imigração. Os "ciclos longos da mais-valia relativa" são parcialmente obtidos por indução do poder estatal, que coordena, enquadra, distribui a massa proletária necessária à expansão agrícola e industrial.

A construção de um Estado deste tipo deve ser entendido historicamente como o formato institucional decorrente da prática gestorial enquanto categoria social ascendente.[25] Dessa maneira, a expansão cafeeira, a manufatura, a mecanização, a melhoria dos transportes e das vias de comunicação, são alguns estágios decisivos na consolidação de um projeto hegemônico. O poder dos gestores deriva do controle das condições gerais de produção, das técnicas e das organizações, mantido este controle, no caso específico brasileiro, pelo Estado clássico com suas funções e seu papel

---

24 Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, *Dependência e Desenvolvimento na América Latina: Ensaios de Interpretações Sociológicas*, 6ª Ed., Rio de Janeiro, 1981, *passim*.

25 Fernando Claudio Prestas Motta, *op. cit.*, veja-se a introdução.

"ampliados". A história do capitalismo no Brasil é, em boa medida, a história da construção e do aperfeiçoamento desses controles.

A história republicana, desde sua implementação até o final da 2ª Guerra evidência o processo progressivo de estruturação da "ampliação" do estado clássico, condição fundamental para o processo de endividamento externo, que, foi o principal mecanismo de impulsionamento para o desenvolvimento das condições gerais de produção para a viabilização do modelo de desenvolvimento capitalista que aqui se desenvolveu tardiamente, e que por outro ângulo de observação, irá reafirmar e fortalecer o poder de classe dos gestores.

Ao retomarmos a questão da dívida externa dentro da perspectiva levantada acima, acerca do papel do Estado, temos de reprisar algumas colocações já feitas. O endividamento brasileiro tem de ser compreendido no contexto do movimento mundial de capitais e suas repercussões nas economias capitalistas retardatárias e dependentes. Na dinâmica da modernização conservadora, ou seja, a internalização da economia capitalista no Brasil, o endividamento funciona como elemento fundamental de ordenamento da trajetória econômica e exerce o papel de corretores rumos internos do processo produtivo.

III

Temos agora de enfrentar a questão a nível histórico concreto, tendo em mente a impossibilidade de um aprofundamento desta problemática no âmbito deste trabalho, apenas levantarmos algumas questões que pretendamos desenvolver num futuro empreendimento de maior fôlego.

Como estamos procurando acompanhar, de um lado, a trajetória de "ampliação" do "Estado Clássico", na história republicana brasileira, juntamente com a formação e consolidações do poder dos gestores, enquanto parte hegemônica da classe dominante, e, de outro, recuperar o significado do conceito de dependência, através da caracterização do papel do endividamento externo no desenvolvimento do capitalismo tardio brasileiro, procurando amarrar ambos os processos, que em última instância são facetas de uma mesma realidade, procuraremos pontuar rapidamente os eventos relevantes que formaram o substrato que deu origem a esta dupla articulação.

Como já foi exaustivamente demonstrado por João Manuel Cardoso de Mello,[26] a ausência de capacidade endógena de reprodução das forças

26 João Manuel explicita a questão com rara felicidade: "Com o nascimento das economias capitalistas, exportadores, já o dissemos, o modo de produção capitalista se torna dominante na América Latina. Porém, o fato decisivo é que não se constituem, simultaneamente, forças produtivas capitalistas, e que somente foi

produtivas, remete a industrialização voltada para a produção de bens de consumo de capital para o período pós 1930. A ausência de uma forte articulação de indústrias que possibilitasse a presença de um departamento I da economia, permitiu, na 1ª fase republicana que o capital cafeeiro preenchesse esta lacuna graças ao seu poder de monopólio exercido plenamente no mercado mundial, a partir do Convênio de Taubaté de 1906. Segundo João Manoel,

> *as taxas de salários somente puderam ser obtidas porque o complexo exportador cafeeiro foi capaz de contornar os graves problemas para a reprodução física da força de trabalho e seu custo, que adviram da inexistência prévia, tanto da vigorosa agricultura mercantil de alimentos, quanto do setor industrial com gravitação mínima. E foi, utilizando as divisas que gerava para a importância de* 'wage goods', *bem como fazendo nascer um setor produtor de bens de consumo para assalariados. Do mesmo modo, a economia cafeeira se assegurou dos meios de produção necessários, quer ao seu núcleo produtivo, quer, especialmente, ao seu segmento urbano e supriu a grande indústria produtora de bens de consumo assalariado, dos bens de produção e dos* 'wage goods' *indispensáveis ao seu surgimento.*[27]

E este papel não seria possível sem o exercício efetivo da hegemonia do café brasileiro, através da política de valorização do produto a partir de 1906, no já mencionado Convênio de Taubaté. Contudo, somente foi factível esta política, graças ao envolvimento das instituições governamentais, a princípio a nível estadual, e posteriormente através da União, que garantiram o aporte de recursos através de empréstimos externos.

É neste eixo interpretativo que podemos enquadrar o significado da política que gerou o encilhamento, no início da República, a política deflacionista e monetarista de Campos Salles, a repercussão do Primeiro "*Funding Loan*" e a primeira manifestação de "desenvolvimentismo" do quadriênio de Rodrigues Alves.

Outra questão pertinente no parâmetro aqui estabelecido é o da função exercida pela Caixa de Conversão até o Segundo Funding de 1914. Avançando

possível porque a produção capitalista era exportada. Ou seja, a reprodução ampliada do capital não está assegurada endógenamente, isto é, de dentro das economias latino-americanas, face à ausência das bases materiais da produção de bens de capital e outros meios de produção. Abre-se, portanto, um período de transição para o capitalismo". *Op. cit.*, p. 95. Veja-se também o capítulo 3 de *Economia dos Conflitos Sociais*, de João Bernardo.

27 João Manuel Cardoso de Mello, *op. cit.*, p. 126.

neste rápido apanhado até às vésperas da Revolução de 30, podemos incluir a controvertida política de superávits comerciais de Washington Luís e o prenúncio da crise de hegemonia política da burguesia cafeeira, dos espaços ampliados dentro do Estado pelos setores gestoriais, que consolidarão seu predomínio no período posterior. Entretanto, não podemos olvidar a análise da perspectiva da evolução monetária e cambial, que elucida importantes aspectos do endividamento externo, de sua dinâmica enquanto instrumento garantidor de um certo tipo de desenvolvimento imposto ao país. Dentro do estabelecido acima, é necessário ressaltar o projeto da Caixa de Estabilização e as tentativas de elevação da paridade cambial.

O esboço apontado acima, permite, de um lado, identificar nesta parte, a gênese e a dinâmica dos mecanismos do endividamento externo, possibilitando condições de compreender o funcionamento da dívida pública externa como elemento moldador do processo global da economia, como leito de um certo tipo de desenvolvimento, que se engancha com o movimento geral de acumulação capitalista mundial. De outro lado, no plano do desenvolvimento das relações sociais de produção, é importante distinguir nesta 1ª fase republicana, o ritmo de organização e declínio da burguesia dependente e seus níveis ou graus de plasticidade ou de organização em relação aos seus objetivos, enquanto sócios menores do desenvolvimento condicionado e sua progressiva perda de terreno para a classe dos gestores, que a partir da "Era Vargas", a deslocarão definitivamente da hegemonia do poder.

Após darmos estas rápidas pinceladas sobre a "República Velha", podemos tratar esquematicamente da problemática da dívida externa no Período (1930-1945) que refletem as tensões e contradições das contingências financeiras, monetárias e cambiais do modelo de desenvolvimento e de ampliação das funções do Estado Clássico que então se estrutura e consolida. Este processo esteve espremido entre as conseqüências da Crise de 1929 e os constrangimentos de toda ordem gerados pela Segunda Guerra Mundial, que possibilitaram uma variada glosa de ações, em relação à economia com um todo e, em particular, ao tratamento da negociação da dívida externa.

A nossa análise privilegia a busca dos limites entre a conjuntura em que se encontravam as hegemonias cêntricas, atingidas pela severidade da Guerra, constrangidas, antes dela, por uma crise de grande vulto, e o poder de barganha de um Estado dependente, que recém devorara um processo revolucionário, tragando a Revolução para as entranhas burocráticas,[28] forjando a hegemonia da classe dos gestores.

O movimento mais geral das tentativas de racionalização do modelo econômico, através da ação estatal, na medida em que se completa e assume a

28 José Octávio de Arruda Mello, *A Revolução Estatizada: Um Estudo sobre a Formação do Centralismo em 30*, Mossoró/João Pessoa, 1984, *passim*.

hegemonia do poder econômico, atribui-se um discurso ideológico baseado no mito da racionalização (o que facilitará enormemente a criação de instâncias e órgãos planejadores e controladores, além de um complexo considerável de empresas estatais, possibilitando ao nível concreto a estratificação da tecnoburocracia dos gestores). A falta de uma grande massa média urbana, que diluísse as contradições de classe e funcionasse como "amortecedor" do sistema, levou o Estado a procurar mediar o conflito entre os antagonismos de classe, criando canais e mecanismos conservadores de controle ideológico e econômico das relações entre o capital e o trabalho, o que cinicamente poder-se-ia denominar de "novo pacto social", possibilitando uma nova elasticidade até então desconhecida. O relativo êxito alcançado na exploração de mais-valia relativa e na renegociação dos fluxos financeiros com o exterior, possibilita a consolidação do modelo de ampliação do estado clássico e a estruturação definitiva de poder dos gestores.

Nesta etapa de nosso estudo indicamos os três mais significativos eventos que marcaram a história do endividamento externo brasileiro, que permitem fôlego à ampliação da complexidade do Estado.

> 1) A fase de 1930 a 1934 — desde a tentativa de realizar um "ajuste" na economia, pelo então Ministro da Fazenda José Maria Whitaker, inspirado pelas recomendações do relatório de Sir Otto Niemeyer[29]; o Terceiro Funding Loan; a inadimplência e a moratória de 1931, até a formação da Comissão de Estudos Financeiros e Econômicos dos Estados e Municípios, subordinada ao Ministério da Fazenda, que foi encarregada de fazer um levantamento completo e uma auditoria da circulação dos empréstimos externos, bem como de encaminhar sua renegociação. Como resultado do trabalho da Comissão, foi criado o "Esquema Oswaldo Aranha" de renegociação e retomada do pagamento dos cupons da dívida, limitados a 10% dos resultados das exportações.
>
> 2) Os constrangimentos da realização prática do "Esquema "Oswaldo Aranha" e a nova suspensão dos pagamentos em 1937.
>
> 3) o estabelecimento de um plano mais elaborado que o anterior denominado "Esquema Souza Costa", de retomada de pagamentos, consubstanciado pelo Decreto-Lei 6.019, de 1943.[30]

29 Sir Otto Niemeyer, *Report to the Brazilian Government*, Rio de Janeiro, 1931.

30 Ministério da Fazenda, *Relatório ao Exmo. Sr. Presidente da República, Dr. Getúlio Dornelles Vargas, pelo Ministério de Estado dos Negócios da Fazenda, Dr. Artur de Souza Costa*, Rio de Janeiro, 1945.

As soluções encontradas para o impasse financeiro do passivo externo, estão amarradas com a paulatina ampliação do Estado Clássico que provoca os vários níveis de reorganização da economia brasileira promovendo um avanço do sistema capitalista e consolidando a "modernização conservadora".

Posta a questão desta forma, podemos afirmar que esta etapa estará forçosamente voltada para o aprofundamento da discussão das funções que o estado Clássico "amplificado" passa a exercer como agente principal da "racionalização" do encaminhamento do desenvolvimento capitalista e da sua progressiva complexidade no período.

Alguns autores, como John D. Wirth, J. F. Normano, Carlos M. Peláez & Wilson Suzigan, Aníbal Villela & Wilson Suzigan, Celso Furtado,[31] entre outros, perceberam algumas conexões entre o constrangimento do setor de serviços da balança comercial e as conseqüentes contrações cambiais, de um lado, e o processo de racionalização e reestruturação da economia brasileira, no período em questão, de outro, mas não souberam, ou não quiseram explicitar as implicações estruturais dessa relação.

O problema é que o fenômeno financeiro do equilíbrio orçamentário do balanço de pagamento, do déficit público, do serviço e da circulação da dívida externa é visto sempre como uma questão de conjuntura e não como um elemento fundamental do movimento orgânico da economia, encarado como mero reflexo das condições de um certo posicionamento ou situação do país no concreto mais geral do capitalismo.

Na história do pensamento crítico Latino-Americano, uma variada gama de interpretações se sucederam, desde as concepções cepalinas de estrangulamento do desenvolvimento pela deterioração dos termos de troca, passando pela radicalização cepalina de Frank, pelo crescimento desigual, pelas características duais e do progresso técnico, até desaguarmos nas mais modernas interpretações do capitalismo tardio, de um certo tipo de capitalismo que se desenvolveu no Brasil. Porém, nem mesmo esta visão renovada atinou para o significado mais profundo do endividamento externo, como instrumento fundamental de apropriação do excedente gerado no bojo da economia exportadora de bens e importadora de capitais.

Acreditamos que o equívoco se dá na avaliação do significado dos juros e do serviço dos empréstimos, considerados na teoria econômica como preço do

31 John D. Wirth, *A Política de Desenvolvimento na Era de Vargas*, tradução de Jefferson Barata, Rio de Janeiro, 1973; J. F. Normano, *Evolução Econômica do Brasil*, 2ª ed., São Paulo/Brasília, 1975; Carlos M. Peláez e Wilson Suzigan, *História Monetária do Brasil. Análise da Política, Comportamento e Instituições Monetárias*, Rio de Janeiro, 1976; Aníbal V. Villela e Wilson Suzigan, *Política do Governo e Crescimento da Economia Brasileira (1889-1945)*, Rio de Janeiro, 1973; Celso Furtado, *Formação Econômica do Brasil*, 11ª ed., São Paulo, 1971.

capital, embora Marx tenha demonstrado que o credor do empréstimo torna-se sócio da mais-valia apropriada pelo empresário da força de trabalho geradora do produto.

Segundo este raciocínio, a apropriação do sobrevalor gerado pela economia nacional, não se fez completamente pelos capitalistas nacionais, em níveis que possibilitassem recursos de capital suficiente para viabilizar novas oportunidades para investir. Historicamente, o serviço da dívida (juros + comissões) e as amortilizações funcionam como uma sugadora de recursos financeiros, que estreitavam a limites que chegavam, muitas vezes, a níveis insuportáveis, da apropriação do excedente, estabelecendo-se, portanto, um perfil produtivo altamente especializado e voltado para as exportações. Há que acentuar ainda os índices mínimos de poupança interna, provocada pelos mesmos motivos, tornando crônica a necessidade de captação de recursos no exterior.

Conclusão

Podemos afirmar que no período em questão (1889-1945), o papel de condicionador do perfil da economia brasileira, exercido pela dívida externa, é posto a nú, pois é inegável o papel exercido pelo período Vargas na ampliação do Estado Clássico, reordenando o crescimento econômico, "racionalizando" o processo administrativo, organizando o orçamento de Estados, Municípios e União, reajustando as dívidas agrícolas e disciplinando o crédito agrícola e industrial, fazendo um papel de direcionador e impulsionador do crescimento econômico, estando diretamente articulado com as etapas de renegociação e disciplinamento dos problemas de pagamentos e circulação dos títulos da dívida externa. Ampliando o Estado e abrindo a cunha para a hegemonia dos gestores, o Período Vargas desvendou o torniquete do modelo dependente do capitalismo brasileiro, no curto desafogo do passivo financeiro com o exterior, abrindo um "ciclo longo de exploração da mais-valia relativa".

Texto apresentado na Mesa Redonda Estado Amplo e Economia dos Conflitos Sociais, *21/7/1993.*

Comentário

Uma discussão acerca do roteiro teórico de João Bernardo

Lúcia Bruno

Primeiramente quero agradecer o convite que me foi feito pelo Professor José Evaldo Doin, para participar desta Mesa-Redonda em que o seu texto sobre o desenvolvimento do capitalismo no Brasil, o papel do Estado neste processo e a classe dos gestores, constitui, ao lado da obra de João Bernardo, os objetos da discussão.

Com relação à obra desse autor português, pouco conhecido no Brasil, gostaria de referir ainda que de forma breve, alguns de seus livros e artigos para que os aqui presentes tenham uma idéia mais ampla do quadro conceitual em que as nossas discussões irão se desenvolver.

Primeiramente gostaria de referir o livro *Para um Teoria do Modo de Produção Comunista*, editado pela Afrontamento (Porto), em 1975. Nesse livro, João Bernardo apresenta a sua primeira formulação acerca da classe dos gestores e discute as vias possíveis de desenvolvimento do Capitalismo do Estado. As referências históricas são a Revolução Russa de 1917; a Revolução Chinesa e a constituição das democracias populares no Leste Europeu. Aqui o autor concebe o capitalismo de Estado como resultante da concentração total dos capitais particulares mediante o aparelho de Estado. Em seus escritos posteriores esta concepção é reformulada, como veremos na discussão hoje, principalmente através dos conceitos de Estado Amplo e de Estado Restrito. Desenvolve, ainda, neste livro a sua concepção de autonomia proletária e a lei do modo de produção comunista; a Lei do Institucional, que tende a desenvolver-se sempre que os trabalhadores assumem eles próprios, a direção de sua lutas, independentemente das vanguardas profissionais e das burocracias partidária e sindical, criando relações sociais igualitárias e coletivistas.

Em 1977, foi publicado também pela Editora Afrontamento, *Marx Críticas de Marx*, em 3 volumes, onde J. Bernardo analisa a estrutura teórica e a epistemologia de *O Capital*, aplicando à teoria de Marx os pressupostos do

próprio Marx. O autor apresenta-nos nesta obra, um dos caminhos mais desafiadores para percorrermos a grande obra de Marx. Desse esforço teórico, emerge a fecunda originalidade do pensamento de João Bernardo, em que os conceitos de ideologia e de praxis são reelaborados com conseqüências de grande alcance.

Há dois artigos dentre os vários publicados no Brasil, que vale referir: "O Proletariado como Produtor e como Produto", *Revista de Economia Política*, vol. 5, nº 13, julho/setembro de 1985. Neste artigo, contrariando as teses da teoria economia clássica e da neo-clássica que consideram a produção/ reprodução da força de trabalho como externas à produção capitalista, o autor vai propor um modelo em que esse processo de produção/reprodução é inserido no âmbito da mais-valia e, por conseguinte, regido pela lei do valor. Esta formulação de João Bernardo nos permite uma abordagem inteiramente nova e integrada da função da Escola no capitalismo, do trabalho doméstico, dos meios de comunicação, do urbanismo e até mesmo, do conflito de gerações.

Em "Gestores, Estado e Capitalismo de Estado", publicado na revista *Ensaio*, nº 14, de julho de 1985, discute a dinâmica social da classe dos gestores a partir das lutas proletárias; das suas derrotas e posterior integração pelos mecanismos econômicos e políticos do capitalismo. Analisando as relações entre os gestores e o aparelho de Estado, assim como as formas estatizadas da economia, acaba por remodelar o conceito de Estado, esboçando o que considero ser os fundamentos de uma nova teoria do Estado contemporâneo.

Em 1987, publicou pela Vértice o livro *Capital, Sindicato e Gestores*. Na primeira parte, João Bernardo aborda não apenas o processo de burocratização dos sindicatos, mas a sua transformação em padrões de uma força de trabalho numerosa. Analisa os casos americanos, alemão e israelense, dentre outros. Na segunda, discute a dinâmica da classe dos gestores e do capitalismo de Estado nos países que só recentemente iniciaram um processo de desenvolvimento econômico autóctone (ex-colônias).

Em 1991, publicou pela Editora Cortez *Economia dos Conflitos Sociais*, leitura obrigatória neste momento em que o discurso neo-liberal vem legitimar a reorganização global do capitalismo neste final de século. Esta obra, como diz Maurício Tragtenberg na sua apresentação, concentra uma "suma metodológica", onde através da análise do sistema filosófico de Kant, Fichte, Schelling e Jacobi, João Bernardo, situa a importância de Marx, que, de forma inovadora rompeu com o pensamento filosófico existente, concebendo a ação não mais como um processo do pensamento, mas como praxis, simultaneamente material e social.

Considerando as lutas sociais como o elemento dinâmico do capitalismo, analisa as diversas modalidades da exploração e o desenvolvimento do capitalismo a partir da II Guerra Mundial, caracterizado pelo fortalecimento da classe dos gestores e pela transnacionalização da economia, o que implicou a emergência de novos polos de poder que se vêem constituindo numa nova superestrutura política, também transnacionalizada.

A esta estrutura de poder em desenvolvimento, o autor denomina Estado Amplo, que se constitui a partir da articulação dos centros de poder dos maiores grupos econômicos transnacionais; dos grandes sindicatos burocratizados e das administrações estatais que se autonomizaram das partes eleitas do Estado Nacional (Estado restrito). O sistema de governo que o rege é o neocorporativismo informal, uma vez que ainda não se encontra juridicamente formalizado. As novas formas de autoritarismo; e as lutas sociais hoje, são exaustivamente analisadas neste livro. Enfim, eu o recomendo a todos que estão interessados num novo olhar sobre os eternos problemas do capitalismo: a exploração e a dominação política, neste momento de reorganização global do capitalismo.

Finalmente, quero referir um livro publicado em co-edição pela Cortez (SP) e pela Afrontamento (Porto), em 1991, intitulado *A Dialética da Prática e da Ideologia*, onde o autor redefine os conceitos de sociedade, instituição social, classe social, ideologia, indivíduo, apresentando-nos os fundamentos de uma original filosofia da praxis.

Com relação ao texto do José Evaldo que discute a emergência da classe gestorial e a dinâmica do desenvolvimento capitalista no Brasil durante o período 1891-1945, utilizando-se do instrumental analítico proposto por João Bernardo, tenho as seguintes considerações a fazer:

Primeiramente, cabe retomar os conceitos de Estado Restrito e Estado Amplo, que são centrais na análise de José Evaldo. O fenômeno que João Bernardo denomina Estado Amplo, não é recente. Como diz ele próprio "a extorsão da mais-valia apóia-se desde a gênese do capitalismo num outro aparelho de poder, que chamo Estado Amplo, e que é tão Lato quanto o são as próprias classes dominantes. No interior da empresa o capitalista é legislador. É este um quarto poder, que os teóricos dos três poderes clássicos se esquecem sistematicamente de considerar. É o poder de organizar a força de trabalho, de regulamentar a produção, de impor a disciplina da fábrica" ("Gestores, Estado e Capitalismo", p. 93).

O Estado Amplo não é, portanto, algo que surge no decorrer do desenvolvimento. O que é realmente novo, é a sua expansão e fortalecimento nas últimas décadas, com a conseqüente retração da forma clássica de Estado — o Estado Nacional constituído pelos três poderes: o Legislativo, o Executi-

vo e o Judiciário, ao qual as pessoas em geral, se referem, quando se fala em Estado.

Existe, portanto, para João Bernardo, uma dualidade de aparelhos de poder no capitalismo que, embora relacionados, não se confundem. O Estado Amplo surge em função direta da exploração do proletariado pelas classes capitalistas (gestores e burgueses); o Estado Restrito decorre da necessidade de um órgão capaz de coordenar as atividades das empresas que, no início do capitalismo funcionavam com um elevado grau de particularização, integrando-as num processo econômico global, em função de problemas internos das classes capitalistas. Cabia-lhe também, administrar as disputas inter-capitalistas.

Tampouco se confundem (o Estado Restrito e o Estado Amplo), nos seus sistemas de organização. O Estado Restrito porque surgiu em função da parcelização das empresas, da necessidade de ser um elemento mediador e coordenador entre elas, tem os seus parâmetros de organização definidos pelos "casos limite da acumulação do capital sob forma centralizada (ditadura interna às classes dominantes) ou dispersa (democracia interna às classes dominantes)". O Estado Amplo por sua vez, define-se na relação entre as classes exploradoras e a classe explorada. As suas formas de organização definem-se pelos limites da mais-valia relativa. A história da sua organização é a história dos ciclos das lutas proletárias, das suas derrotas e, posterior integração pelos mecanismos econômicos e políticos do capitalismo. A luta da classe trabalhadora contra a exploração é sinônimo da sua luta contra o Estado Amplo e é, pois, no espaço dessas lutas que este aparelho de poder vigora.

Esses dois aparelhos de poder se interelacionam e a história do capitalismo é também a história dessa interelação. João Bernardo estabelece três etapas nessa interelação. Numa primeira que se estende por todo o século XIX, as unidades econômicas funcionavam com elevado grau de particularização (ou relativo isolamento recíproco) estando o Estado Amplo, por isso, disperso. Isto conferia uma grande importância às funções do Estado Restrito enquanto agente da coordenação do processo econômico global. Cabia ainda a este aparelho do poder promover e garantir a existência das Condições Gerais de Produção.

Dada a grande importância do Estado Restrito neste período, o acesso a ele estava reservado estritamente às classes dominantes, que detinham o monopólio do sufrágio e da elegibilidade. Era o período em que a burguesia se sobrepunha aos gestores que apresentavam-se como uma classe ainda socialmente dispersa, existindo sobretudo no âmbito do aparelho de Estado Restrito, e das condições gerais de produção a cargo desse aparelho de poder.

Mas, já no final do século XIX e princípios do XX, à medida que o desenvolvimento das lutas sociais aceleram os ciclos da mais-valia relativa e,

conseqüentemente, o capital se concentra, progride a integração econômica e tecnológica entre as empresas.

No âmbito interno das unidades econômicas, com o surgimento das sociedades por ações, acelera-se o afastamento do burguês da gestão da empresa, criando-se aí um vazio que vai ser preenchido por um grupo de especialistas; de gestores do processo de exploração. Estes passam então, a desempenhar funções cada vez mais importantes e amplas tanto no interior das empresas, como no âmbito das relações que integram as unidades econômicas numa estrutura global, unificando-se assim, os seus campos de origem.

Esse duplo processo, restringe a esfera de atuação do Estado Restrito e atenua a clareza dos seus limites, pois quanto maior a integração entre as empresas. mais a coordenação do processo econômico escapa da esfera do Estado Restrito e passa a ser realizada pelos centros de poder das próprias empresas em interelação. É a partir de então que o sufrágio universal se difunde e o Estado Restrito, esvaziado de suas funções mais importantes se abre à participação popular. Ao mesmo tempo, a teia de relações constituída pelos centros de poder das grandes empresas, subordinam e atraem para a sua órbita de funcionamento, as instituições do Estado Restrito; as administrações, as empresas estatais, as comissões técnicas passam a funcionar consoante os critérios e os objetivos do Estado Amplo reforçando a unidade e o poder social dos gestores enquanto agentes ativos em ambos aparelhos de Estado, passando assim, a assumir um comportamento próprio. Subordinam a burguesia que fica circunscrita ao âmbito das pequenas e médias empresas, dependentes das políticas dos grandes grupos econômicos, por eles (gestores) comandados.

Após a II Guerra Mundial, com a internacionalização da economia, internacionalizam-se as estruturas de poder do Estado Amplo. O Estado Restrito, limitado pelas fronteiras nacionais vê-se ainda mais esvaziado de poder. O Estado Amplo passa a ser o aparelho hegemônico de poder, tanto em nível da relação entre as classes, quanto em nível das relações inter-capitalistas. "Sem necessitarem da coordenação de um aparelho político exterior, os grandes blocos econômicos passam a desenvolver as suas próprias formas de poder político (...) Neste sistema em que o político deixou de ser exterior às unidades econômicas fundem-se o político e o econômico, o grande capital auto-coordena-se e são grandes conjuntos de capitalistas, politicamente unificados, que exercem sobre os explorados o seu poder enquanto coletivo social e de uma forma direta" (*Capital, Sindicato e Gestores*, 1987). Mesmo nos países onde o Estado Restrito ainda conserva funções de certa importância, a iniciativa política e econômica, cabe hoje, cada vez mais às novas formas de Estado Amplo, que identifica-se com a totalidade das classes capitalistas, mas sobretudo, com os gestores que são os agentes ativos de todo este processo.

A auto-coordenação do grande capital através da sua concentração em grandes blocos onde se fundem o político e o econômico, implica a sujeição dos processos econômicos parcelares a um plano de conjunto. Historicamente a planificação resultou de dois processos distintos, embora hoje, convergentes:

> a) a partir da intervenção do Estado Restrito sobre o econômico, realizado tanto pelo leninismo quanto pelos fascismos. Esta via corresponde a formas já ultrapassadas do capitalismo.
>
> b) a partir do Estado Amplo, isto é, da ação conjunta das grandes empresas, sobretudo das maiores sociedades transnacionais juntamente com os organismos econômicos internacionais, sem deixar de articular subordinadamente as grandes centrais sindicais burocratizadas e as administrações cooptadas dos Estados Nacional.

Assim sendo, conclui-se que o desenvolvimento do capitalismo é o desenvolvimento do capitalismo de Estado, seja ele fundado no aparelho clássico de poder (Estado Restrito), seja ele fundado nos polos de poder do Estado Amplo. Entre essas duas formas extremas, desenvolvem-se as combinações possíveis.

Penso que o desenvolvimento histórico do capitalismo no Brasil, durante o período analisado por José Evaldo (1891-1945), aproxima-se basicamente da primeira via de desenvolvimento do capitalismo de Estado, embora articule elementos importantes da segunda. Aqui, as dificuldades encontradas no processo de acumulação de capital, conferiram ao Estado Restrito o papel de agente decisivo do desenvolvimento econômico, importando capitais, criando e gerindo as condições gerais de produção (infra-estruturas materiais, condições sociais de existência de um mercado etc.) e, contribuindo para acelerar a concentração de capital local.

As classes dominantes brasileiras por isso, não estavam dispostas a sujeitar as instituições do Estado clássico ao voto universal e, quando o fizeram, os processos eleitorais assim como os partidos políticos, não passaram de mera ficção. "Coronelismo, enxada e voto", foi a nossa realidade durante os breves períodos de democracia capitalista que tivemos. O processo sócio-político que se desenvolveu nas décadas de cinqüenta, sessenta e setenta, eu analisaria de outra maneira, mas não é este o tema desta mesa.

Com relação ao surgimento da classe gestorial no Brasil, penso que seria muito importante considerar para além das burocracias estatais, acontecimentos históricos tais como o Tenentismo, especialmente as suas ambigüidades decorrentes em meu entender, da articulação da componente fascista e da nacional-bolchevique (Prestes) da classe gestorial, que constituíram esse movimento.

Outra questão importante a ser analisada com relação aos gestores, diz respeito às lutas operárias do período, principalmente até os anos vinte mas que se estenderam pelos anos trinta. A ação conjunta de empresários paulistas, tais como Roberto Simonsen e Salles de Oliveira, na divulgação dos princípios da administração científica do trabalho, tinha em vista iniciar o processo de formação de um proletariado nacional que pudesse sustentar um processo autóctone de acumulação de capital, ao mesmo tempo que viesse substituir os trabalhadores estrangeiros, na sua grande maioria, anarquistas, adeptos da ação direta e capazes de uma organização surpreendente com sua imprensa própria, suas escolas racionalistas, seus centros de cultura e teatro político.

Não podemos negligenciar igualmente outros esforços empreendidos pelos setores mais progressistas das classes dominantes para a formação de um segmento de especialistas aptos a assumirem o comando da indústria e da economia. Daí resultaram a fundação do IDORT (Instituto de Organização Racional do Trabalho), nos moldes da "*Taylor Society*" norte-americana; o redirecionamento do ensino de Engenharia; a criação da Escola Livre de Sociologia Política de São Paulo, em 1933; a criação do DASP (Departamento Administrativo do Servidor Público), responsável pela formação técnica de administradores públicos, a criação da Fundação Getúlio Vargas em, 1944, por incitativa do DASP etc.

Ao mesmo tempo, temos que analisar as formas de recuperação das lutas proletárias promovidas pelo aparelho de Estado Restrito, com a criação da CLT, com o populismo varguista apoiado sobretudo no funcionalismo público, como política de contenção dos conflitos sociais.

Penso que a análise destas questões só viriam ampliar a nossa compreensão sobre este período de nossa história. Uma abordagem dessa ordem, seria sem dúvida, a grande contribuição dos historiadores para o entendimento do que se seguiu nas décadas subseqüentes e cujas conseqüências estamos hoje a enfrentar de forma dramática.

UTOPIA, CULTURA E MODERNIDADE

UTOPIA E MODERNIDADE

Francisco José Calazans Falcon
Universidade Federal Fluminense

É no âmbito da temática mais geral deste XVII Simpósio Nacional — "História e Utopias" — que se inscreve o tema desta Mesa-redonda: "Utopia e Modernidade". Enquanto tema, nele se contém o debate possível entre duas leituras da relação que se supõe existir entre seus dois termos. Assim, admitida, dentre tais leituras, aquela que afirma a existência dessa relação, cabe indagar: é a Modernidade que deve ser pensada enquanto utopia, ou será a natureza da Utopia no seio da modernidade que se deve analisar? A hipótese de que estas duas indagações possam ser pertinentes do ponto de vista da História será o nosso ponto de partida.

Este trabalho, dada sua natureza, pressupõe que minimente indiquemos algumas incursões necessárias nos domínios teóricos de várias disciplinas, além, é claro, da História, a fim de que possamos tratar, com um mínimo de rigor, os campos conceituais dos significantes "utopia" e "modernidade". Tal deverá ser o objetivo da primeira parte deste texto.

Na segunda parte, pretendemos abordar alguns aspectos e problemas que resultam da análise da utopia, ou melhor, das utopias, no espaço-tempo da modernidade: formas, conteúdos, processos e relações com algumas outras regiões do "imaginário social".

Por último, na terceira parte, iremos examinar a hipótese de ser a modernidade ela mesma uma utopia, derivada da utopia das Luzes, o Iluminismo, mas convertida, em nosso século, na ideologia dominante. Por outro lado, cumpre examinar, ainda, a persistência ou não de utopias opostas à modernidade e a necessidade do pensamento utópico como instrumento de superação dos impasses da própria modernidade, preservando-se ou não, conforme as perspectivas ora em conflito, o essencial da herança iluminista.

Os Conceitos em Presença. Perspectivas Teóricas e Implicações Metodológicas

Das representações às utopias

Antes de abordarmos o nosso tema, torna-se praticamente inevitável que nos vejamos diante de problemas teóricos um tanto complexos e estranhos (sobretudo para o historiador): a) o problema da "representação" em geral e o das "representações sociais" em particular (filosófico, o 1°, sócioantropológico, o 2°); b) as questões concernentes à "imaginação social" e ao(s) imaginário(s) social(is), quer sejam estes encarados como a mesma coisa que as representações sociais, quer sejam tomados como uma das "regiões" constitutivas dessas mesmas representações; c) as diversas teorias acerca do conceito de ideologia(s), quer na esfera da tradição da "crítica da ideologia", quer no terreno de diferentes abordagens sócio-antropológicas e históricas. Articulando-se agora representações sociais, imaginários sociais e ideologia a partir do conceito de "sistemas simbólicos" e de "ação simbólica" (ou, ação mediatizada por símbolos) atingiremos, finalmente, nossa meta inicial: a utopia e a ideologia (e também o "mito").

Partamos das representações sociais, ou coletivas; evitemos, deixando-os de lado, ainda que provisoriamente, os problemas filosóficos ligados às idéias/conceitos de "representação" e "consciência"; a representação em si mesma, como forma de consciência; a relação entre o representado e o representante; ou entre pensamento e realidade, já que não temos intenção de abordar as velhas querelas do idealismo com o materialismo, ou do dogmatismo com o ceticismo.[1]

Admitamos então, por ora, que em toda sociedade existe "um conjunto social de representações". Mas fiquemos bem longe da tradição "cientista" clássica e sua conhecidíssima oposição entre o que é "real", ou "verdadeiro" (do domínio do representado), e o "irreal" ou "falso" (do domínio da representação). Não vamos portanto ficar preocupados com o "objetivo científico" que consistiria na operação de "desvendar" ou "desmistificar" as representações sociais a partir de um critério qualquer de "realidade", seja esta empírica ou abstrata. Não é atrás dessas "explicações" exteriores às próprias representações, redutoras destas últimas a uma verdade situada fora delas, que desejamos dirigir os nossos passos.[2]

---

1 Louis Dumont, *Homo Aequalis*, Paris, 1977, p.27; evitamos assim a discussão de questões filosóficas essenciais, cuja crítica radical temos, por exemplo, em Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, 1988.

2 Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires Sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, 1984. Consideramos este como o texto introdutório mais completo sobre o assunto;

Do vasto universo das representações, tomemos como bastante real a existência desses conjuntos de representações sociais aos quais chamamos de "imaginários sociais", uma vez que são produzidos pela "imaginação social".[3] Pensemos então que tais representações, ou imaginários sociais, são muito reais, inexplicáveis em termos reducionistas e impossíveis de identificar como meras ilusões ou distorções, ou seja, como outras tantas formas de "ideologia".[4] Os imaginários sociais não podem ser compreendidos como reflexos, refratados ou não, de um certo "real" que seria como seu "outro", mais verdadeiro. Assim, afinal, vêm sendo investigados esses imaginários por numerosos antropólogos, sociólogos e historiadores,[5] entre os quais citamos, como exemplos: Starobinski,[6] Ginzburg,[7] Kantarowicz,[8] e outros.[9]

A análise dos imaginários sociais, suas estruturas e modos de funcionamento, bem como suas práticas e representações (sociais), inclui os mitos, ideologias e utopias com as suas diversas manifestações (ações e ritos, idéias e crenças, idéias-imagens, etc.) e vem a ser talvez inseparável, hoje em dia, do conceito de "sistema simbólico", pois, em princípio pelo menos, trata-se de signos investidos, ou "instituídos", com sentidos, pela imaginação social.[10] A conclusão portanto, para o nosso assunto, vem a ser a de que a ação simbólica, ou "ação mediatizada por símbolos", assim como também o chamado "poder simbólico", acham-se na verdade no centro de uma análise da utopia.[11]

---

cf. também, P. Ansart, *Ideologias, Conflitos, Poder*, Rio de Janeiro, 1977; Gilbert Durand, *A Imaginação Simbólica*, São Paulo, 1988 [1964].

3 Cornelius Castoriadis, et alii, *A Criação Histórica*, Porto Alegre, 1992, pp. 95-101; do mesmo autor: *A Instituição Imaginária da Sociedade*, Rio de Janeiro, p. 139 e segs.

4 Fernand Dumont, *Les Ideologies*, Paris, 1974, p. 154 e segs.; José M. Pinto, *Ideologias: inventário crítico dum conceito*, Lisboa, 1978; F. Rossi Landi, *Ideologia*, Milão, 1978, pp. 3-72; Kurt Lenk, *El Concepto de Ideologia*, Buenos Aires, 1974 [1971].

5 Baczko, *op. cit.*, pp. 32-3.

6 Jean Starobinski, *Le Remede dans le Mal*, Paris, 1989.

7 Carlo Ginzburg, *Mythes, Emblemes, Traces. Morphologie et Histoire*, Paris, 1989 [1986].

8 Ernst H. Kantarowicz, *Los dos Cuerpos del Rey. Un Estudio de Teología Política Medieval*, Madri, 1985 [1957].

9 Baczko, *op. cit.*, cf. bibliografia p. 62-3; Evelyne Patlagean, "L'Histoire de l'Imaginaire", in *La Nouvelle Histoire*, org. J. Le Goff, R. Chartier e J. Revel, Paris, 1978, pp. 249-69.

10 C. Castoriadis, *O Mundo Fragmentado. As Encruzilhadas do Labirinto/3*, Rio de Janeiro, 1992, pp. 43-75.

11 C. Geertz, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, 1978, p. 13 e segs, p. 163 e segs.; Kenneth Burke, *On Symbols and Society*, Chicago, 1989, p. 77 e segs.; Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*, Lisboa, 1989.

Não cabe aqui recapitular as etapas do processo de conhecimento sobre o funcionamento dos imaginários sociais, sobretudo nas esferas sociais do sagrado e do político — um percurso que se estende de Durkheim/Mauss e Malinowski até Balandier e Heusch, entre outros. Correríamos o sério risco de enveredar por questões atuais mas diferentes das que nos interessam por ora (a propaganda e os meios de comunicação e manipulação de massas).

Na realidade, sabemos que não nasceram ontem as primeiras reflexões sobre a natureza, o papel e o funcionamento dos imaginários sociais. As perspectivas ditas "clássicas" sobre esse assunto são aquelas que nos remetem às concepções de Marx, Durkheim, e Weber. Em Marx, os imaginários integram as representações (ou a ideologia). Em Durkheim, existe correlação das estruturas sociais com os sistemas de representações coletivas através de símbolos, assim se estrutura e expressa a consciência coletiva; é o aspecto simbólico de todo fato social. Trabalhos recentes sobre a "memória coletiva" situam-se em geral na seqüência dessa tradição. No caso de Weber, são os homens, indivíduos, que dão sentido às suas ações e o social se constitui como uma rede de múltiplos sentidos; assim, valores e normas, produzidos na vida social, exigem sistemas de representações capazes de fixá-los/traduzí-los; a preocupação weberiana com as funções do imaginário transparece na caracterização dos diferentes sistemas de representações coletivas que correspondem aos seus três tipos de dominação política (tradicional, carismática e burocrática), pois, em cada caso, são essas representações que fundam as formas de legitimidade do poder e as atitudes de obediência ao mesmo.

"Clássicas", no entender de Baczko justamente por pretenderem produzir um discurso científico e unitário sobre o homem, ou a sociedade global, essas teorias, hoje, enfrentam um discurso esfacelado/fragmentado, onde os objetos são os homens/as sociedades, ou as culturas: "*Neanmoins le temps des orthodoxies est révolu; nous vivons, et fort heuresement, à l'époque, tout au plus, des héresies éclectiques*".[12]

Aludimos a existência de tais problemas apenas para sublinhar o quanto talvez seja ainda complicado trabalharmos com um objeto histórico — os imaginários sociais — cujos componentes andam dispersos pela história das idéias e das mentalidades, das artes e da literatura, das instituições e dos movimentos políticos e sociais.

Os problemas teóricos e metodológicos mais gerais respeitantes às investigações acerca dos imaginários sociais apenas nos interessam neste momento em função do que tais problemas tenham a ver com a utopia. Isto nos conduz ao verdadeiro cerne de nossa questão atual: a relação entre os

12 Baczko, *op. cit.* p. 32.

imaginários e as ideologias. Para R. Dumont,[13] "a ideologia [é] o conjunto das idéias e valores — ou representações — comuns a uma sociedade, ou correntes num dado meio social". Nesta definição se percebe a identificação entre ideologia e representações mas é sobretudo o caráter "neutro" da ideologia que aí se destaca. Nesta mesma direção, P. Ricoeur, procurando integrar e ao mesmo tempo diferenciar ideologia e utopia, vê na conjunção das duas, enquanto lados opostos ou funções complementares, algo que tipifica "aquilo que poderíamos chamar imaginação social e cultural",[14] pois, segundo ele, "a dialética entre a ideologia e a utopia pode lançar alguma luz sobre a questão geral, ainda por resolver, da imaginação como problema filosófico".[15]

Subsistem ainda muitas dúvidas portanto sobre as relações entre as representações e as ideologias e tampouco se pode afirmar com certeza se os imaginários sociais eles mesmos constituem, enquanto representações coletivas, uma forma ideológica específica ou, talvez, a própria ideologia. Segundo Baczko, os imaginários sociais e os símbolos sobre os quais eles repousam "fazem parte de sistemas complexos e compostos: os mitos, as utopias e as ideologias", sendo cada um destes sistemas composto de símbolos, ritos e crenças.[16]

Neste texto vamos entender os imaginários sociais como um tipo de representações sociais e deixando de lado, quem sabe apenas a título provisório, os mitos e crenças, vamos direcionar toda nossa atenção para o problema das relações entre ideologia e utopia.

Utopia e Utopias

Se pretendemos de fato superar a idéia de "utopia" em nível do senso comum — as idéias utópicas seriam idéias "quiméricas", "irreais", fantasiosas ou irrealizáveis —, bem como sua identificação com um certo paradigma histórico-literário, datado — a *Utopia*, de Thomas More, publicada em 1516 —, faz-se necessário retomar com mais calma a questão das relações entre a utopia e ideologia, tal como analisadas por Mannheim, em 1929, completada no entanto com a leitura do texto mannheimiano feita por Ricoeur.

Já mencionamos como, em Ricoeur, ideologia e utopia caminham juntas. No entender deste autor, a ideologia e a utopia têm dois traços em comum: a

13 Louis Dumont, *op. cit.*, p. 26.

14 Paul Ricoeur, *Idéologie et Utopie*, Lisboa, 1991 (tradução portuguesa do orig. de 1986), p. 65.

15 *Idem*, *op. cit.*, p. 66 e 69; compare: Castoriadis, *A Instituição Imaginária*, *op. cit.*, p. 98.

16 Baczko, *op. cit.* p. 36.

ambiguidade terminológica e conceitual e a precedência "do patológico sobre o constitutivo".[17] Há então, em cada uma delas, um "lado positivo e um lado negativo", ou seja, uma polaridade interna que nos leva a supor a existência também de uma polaridade semelhante entre esses dois termos, atribuível a alguns traços culturais da imaginação social e cultural.

Neste exame das relações entre a utopia e a ideologia, dois outros pontos precisam ser fixados desde já: 1° — há uma longa, diversificada e complexa tradição de "crítica da ideologia", a qual se estende de Marx a Habermas e que na verdade pode ser denominada de "crítica sociológica da ideologia";[18] 2° — a utopia, no entanto, se nos apresenta basicamente em termos de análises sociológicas ou históricas da utopia, ou das utopias.[19] A grande exceção aqui é o texto de Mannheim,[20] no qual ele investiga aquela polaridade sublinhada por Ricoeur. Mas é este último autor que chama nossa atenção para o fato de que Mannheim centrou praticamente toda sua análise na hipótese de que tanto a ideologia quanto a utopia representam atitudes de "desvio" ou de "incongruência" em relação a uma sempre problemática "realidade".

Em um dos seus mais recentes trabalhos,[21] Ricoeur propôs-se exatamente como tarefa a de tentar resolver as questões que permanecem insolúveis no texto de Mannheim. Para tanto, escolhe ele um caminho que o conduz das expressões literárias e semânticas daqueles dois termos (ideologia e utopia) à indagação a respeito de suas funções ou "*modus operandi*". Acredita Ricoeur que as concepções inicialmente (historicamente) estabelecidas acerca tanto da ideologia quanto da utopia estão de certa maneira viciadas por um cunho "desviante ou patológico" que lhes máscara o essencial: o papel da ideologia e da utopia como elementos integradores da imaginação social e cultural, quer dizer, suas "funções constitutivas da realidade social".[22]

Em outras palavras, o que Ricoeur está a afirmar é que a ideologia e a utopia asseguram, por intermédio de sua polaridade, as diferentes figuras de incongruência típicas da imaginação social. Esta, na verdade, opera de forma

17 Ricoeur, *op. cit.* p. 87.

18 A respeito desta trajetória (de Marx a Habermas), cf. Stuart Hall, "O Interior da Ciência. Ideologia e a 'Sociologia do Conhecimento', in *Da Ideologia*, Rio de Janeiro, 1980, pp. 15-59.

19 Jean Servier, *Histoire de L'Utopie*, Paris, Gallimard, 1967; Martin Buber, *Caminos de Utopía*, México, 1987 [1950].

20 Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Paris, 1956 (trad. franc. da ed. de 1929).

21 Ricoeur, *op. cit.* O autor comenta e justifica, na sua introdução esta homonímia, pois, segundo ele, seria uma forma adequada de declarar que se trata precisamente de prosseguir a discussão a partir de onde ela havia parado no texto de Mannheim.

22 Ricoeur, *op. cit.*, p. 69.

simultaneamente construtiva e destrutiva, ou seja, ora como confirmação, ora como contestação da ordem existente — daí a relação dita de complementaridade entre o lado positivo da ideologia e o da utopia, e vice-versa quanto ao lado negativo de ambas.

A principal conseqüência dessa análise vem a ser a de que deveríamos integrar os conceitos de ideologia e de utopia como "distorção" num quadro muito mais amplo onde se reconheça a estrutura simbólica da vida social,[23] pois, se esta estrutura pode de fato ser pervertida por diversos tipos de interesses (o de classe seria aqui o mais óbvio), é também de se supor que isto somente é possível uma vez admitida a existência, antes da distorção, de uma função simbólica já ativa, pois, caso contrário, como se poderia entender que a realidade fosse capaz de produzir "sombras deste gênero?" Daí, segundo Ricoeur, a necessidade de se admitir que existe "uma função mais radical da ideologia (e da própria utopia) do que sua simples função dissimuladora, pois, esta recobre apenas uma pequena área da imaginação social".[24]

Tomando-se como ponto de partida o quadro conceitual mais geral que sumariamente apresentamos, talvez seja agora possível situar melhor o problema específico da utopia.

Sabem os historiadores e cientistas sociais que a utopia não tem sido de uma maneira geral um objeto de teorização no mesmo nível, por exemplo, que tem sido a ideologia. No marxismo, por exemplo, tão rico em termos de crítica da ideologia, a utopia faz papel de prima pobre, simples variante da própria ideologia.

Utopia e ideologia são no entanto gêneros semânticos distintos: a utopia, ao contrário da ideologia, é um gênero declarado, pois, a própria palavra "utopia" significa algo que não está ou não existe em lugar algum; além disto, também aí, ao contrário da ideologia, a utopia se apresenta a si mesma como "utopia". A questão-chave, segundo Ricoeur, consiste em determinar qual a função integradora que a utopia, a exemplo da ideologia, desempenha na esfera do imaginário social. Essa função, distinta da ideologia, segundo esse autor, se expressa através da noção de "nenhures", ou seja, é a capacidade de conceber um lugar vazio de onde olhamos para nos mesmos. Por outro lado, seria inútil buscar algum tipo de unidade temática nas utopias; elas nos falam em geral de tópicos os mais diversos, ou nos falam de múltiplas maneiras sobre os mesmos tópicos.

A utopia significa assim que, de um "lugar nenhum" lançamos um olhar exterior à nossa realidade; através desse processo de "estranhamento" abre-se

---

23 Observe-se a intenção explícita de Ricoeur — apropriar-se das concepções de Geertz sobre o simbólico (e, lembramos nos, também de muitas das de K. Burke).

24 Ricoeur, *op. cit.*, p. 76 e segs.

para nos o campo do possível, o espaço das maneiras alternativas de ser e estar no mundo. Temos aí a imaginação em si, em sua função utópica, ajudando-nos a (re)pensar e (re)construir a natureza da nossa vida social.[25]

A utopia assume assim a tarefa de introduzir variações imaginativas sobre quase todos os tópicos sociais: sociedade, poder, governo, família, religião, arte, literatura, etc. Em suma, "o tipo de neutralização que constitui a imaginação como ficção encontra-se em ação na utopia".[26]

Função do "lugar nenhum" na constituição da vida social, simbólica, a utopia funciona de fato como contrapartida ao trabalho da ideologia como integração, pois, neste sentido, a utopia vem a ser a própria subversão social ao colocar tanto o sistema social quanto o cultural à distância.

Se assim é quanto à "face positiva" da utopia, talvez sua outra face seja a função de "expor o hiato de credibilidade em que todos os sistemas de autoridade excedem tanto a nossa confiança neles como nossa crença na sua legitimidade",[27] pois, se cabe à ideologia, como "dissimulação", buscar preencher esse hiato, é também possível que a utopia, por intermédio do "escape", do "lugar nenhum", seja de fato uma forma de fuga às contradições e ambiguidades realmente existentes, tanto no uso do poder em geral, quanto nas exigências da autoridade e no funcionamento das instituições. Um escapismo, aliás, que tende a seguir a lógica do tudo ou nada: sem pontos de contacto (aparentes, pelo menos), entre o aqui e agora e o tempo/lugar outro/nenhum da utopia. Afinal, não estará precisamente nesse caráter "excêntrico" da utopia o melhor antídoto do próprio imaginário social para a patologia do pensamento ideológico entendido aqui como sendo a incapacidade/impossibilidade deste último conceber o outro, a diferença, e a superação do existente?

Moderno e Modernidade

Acreditamos que o historiador tem ao seu dispor pelo menos duas perspectivas historiográficas correspondentes a outras tantas possibilidades de abordagem: a analítico-explicativa e a hermenêutico-compreensiva.

A primeira destas duas perspectivas admite enfoques teóricos diversos. Em geral, trata-se de analisar no interior do período histórico habitualmente denominado de Idade Moderna, aqueles processos, manifestações, eventos ou tendências que possam representar, do ponto de vista do historiador, as origens, antecipações, rupturas ou os começos de elementos ou aspectos tidos como constitutivos essenciais da Modernidade. Cabe ao historiador estabele-

25 C. Castoriadis, *Os Destinos do Totalitarismo*, Porto Alegre, 1985, p. 103 e segs.

26 Ricoeur, *op. cit.*, p. 89.

27 Ricoeur, *op. cit.*, p. 89-90.

cer aí, de acordo com seus pressupostos, os componentes da Modernidade e, a seguir, investigar-lhes os começos ou as origens na época que imediatamente a precede historicamente.

A segunda perspectiva inverte a posição da primeira, seu objetivo principal é a própria tomada de consciência da Modernidade enquanto tal pelos próprios agentes sociais envolvidos no processo histórico. Busca-se então investigar quando e como, em uma ou mais culturas, a Modernidade veio a ser reconhecida, identificada e vivenciada como "Modernidade" pelos próprios atores históricos (indivíduos ou grupos sociais) nela e por ela envolvidos. Neste caso, torna-se fundamental investigar a semântica histórica, a produção literária e artística, o discurso político e o discurso historiográfico propriamente dito.

Assim, recuperar o processo de construção do conceito de "Modernidade" implica em realizar um retorno à chamada "Idade Moderna", pois, a Modernidade mergulha suas raízes mais profundas no solo da cultura Ocidental, européia, dos séculos XVII/XVIII e começos do XIX. Originariamente a noção de Modernidade reveste-se de características histórico-filosóficas e, sendo assim, traçar-lhe o percurso histórico é também, em grande parte, retornar à disputa entre "Antigos e Modernos", no final do século XVII, à auto-consciência da Ilustração, no século XVIII, e, principalmente à consciência da "Revolução", na passagem do Setecentos para o Oitocentos. Apenas ao findar tal processo, o qual corresponde, cronologicamente, à Idade Moderna dos historiadores, configura-se a existência plenamente constituída da Modernidade, inclusive a sua autoconsciência, a qual se traduz, no que Habermas intitulou de "O Discurso Filosófico da Modernidade".

Intrinsecamente ligada à História, isto é, à aceleração do tempo histórico e à ideologia ou utopia do progresso, a Modernidade incorpora de fato os diversos elementos ou aspectos constitutivos do devir sócio-econômico, político e cultural das sociedades ocidentais ao longo do século XIX. "Visão de Mundo", para alguns, "ideologia", segundo outros, a Modernidade é antes de tudo um "fato" para os que se percebem nela inseridos. Em sua essência, ela significa a rápida compressão do "espaço da experiência" e a não menos célere expansão do "horizonte de expectativas".[28]

"Modernidade" significa então uma determinada concepção do "Moderno", porém, ao contrário das ambiguidades de sentido que caracterizam este último termo, ela se define como realidade/processo conceitualmente preciso e historicamente situado.

---

28 R. Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985. (trad. ingl, do orig. alemão de 1979), p. 105 e segs.

Acontece no entanto que, a partir de uma perspectiva francamente historiográfica, a questão da Modernidade não se nos apresenta com igual clareza. É costume entre os historiadores referirem-se muito mais ao "moderno" do que à "modernidade", sendo mais usual entre eles a utilização desta segunda expressão apenas para substantivar o "moderno", denotando assim o caráter intrínseco, ou a essência, desse "moderno" enquanto diferente/oposto ao "medieval", próprio da Idade Média. Não é muito frequente entre os historiadores a referência à "modernidade" em termos de algo distinto, ou "mais moderno", no interior da Idade Moderna.

Assim, se não constitui uma atitude muito usual, entre os historiadores, esta de fazer uma distinção explícita e mais ou menos radical entre "moderno" e "modernidade", bem mais rara se nos afigura a perspectiva da Modernidade como sendo um conceito referido a uma realidade de época que se destacaria do espaço-tempo Moderno (e Contemporâneo), em conexão estreita, ou mesmo na dependência, daqueles aspectos "novos" que constituem a realidade histórica (econômica, social, política, cultural e ideológica) do "mundo ocidental" a partir do Iluminismo e da Revolução (fins do século XVIII — começos do XIX); ou, ainda, numa ordem de idéias um pouco diversa, a partir da tomada de consciência da historicidade, com a "temporalização da História" e a perspectiva de uma "história em si mesma", como propõe Koselleck.[29]

Para os profissionais de História especializados em História Moderna (ou Moderna e Contemporânea, na tradição francesa), esta alusão ao "moderno" significa que se trata do período histórico que se segue ao "medieval" e nesse mesmo moderno estão imbricados os processos de tomada de consciência dos próprios agentes sociais que lhes eram contemporâneos, bem como as perspectivações elaboradas "*a posteriori*", pela historiografia. De qualquer modo, é raro observarmos na historiografia a presença da perspectiva segundo a qual a "Modernidade", longe de se apresentar como substantivação do "moderno", se configure como entidade histórica distinta e concreta em relação à qual os chamados "Tempos Modernos", ou a "Idade Moderna", dos historiadores representariam apenas, a rigor, uma espécie de "proto" ou de "pré-história".

Temos assim diante de nós a exigência de um trabalho ainda um tanto incomum entre os historiadores: o de se distinguir de alguma maneira o "moderno" enquanto característica de fenômenos historicamente referidos à Época Moderna, da "modernidade", como culminação-síntese de tendências e processos já presentes ao longo do período Moderno e, simultaneamente, ponto-de-partida de um "novo Moderno", vivido e pensado como intrin-

29 Kosselleck, *op. cit.*, p.

secamente distinto daquele outro "moderno", histórica e cronologicamente anterior. Poder-se-á, então, de acordo com as duas perspectivas do problema da Modernidade, afirmar que: 1° — a primeira, a analítico-explicativa não chega em geral a distinguir historicamente o "moderno" da "modernidade" propriamente dita pois sua tendência é a de perceber esta última unicamente como se fora uma substantivação do "moderno" cujas ambiguidades semânticas e históricas raramente são levadas em consideração; 2° — a perspectiva hermenêutico-compreensiva ao privilegiar as tomadas de consciência da modernidade pelos próprios agentes históricos tenta perceber quando, como e por quê, os agentes sociais pertencente a espaços-tempos culturais específicos, tiveram e deram expressão a uma consciência cada vez mais completa da modernidade, assumindo-a, interpretando-a e principalmente vivenciando-a como um "novo tempo" radicalmente distinto dos tempos anteriores e percebendo simultaneamente sua própria inserção numa história diferente em tudo e por tudo das inúmeras histórias conhecidas até então.

Verificamos assim, ao fim e ao cabo, que a experiência moderna do tempo manifestou-se pela primeira vez, historicamente, por ocasião da "Querelle des Anciens et des Modernes", iniciada na Academia Francesa, em 1687. A partir daí, tendeu a se afirmar a consciência de um tempo presente, novo e transitório, que não mais se pautava pelo caráter paradigmático da Antiguidade, pois, relativamente a esta, ela ostentava um sentimento de superioridade, alicerçado na convicção de que o primado do presente, do ponto de vista das ciências de Descartes e Copêrnico, acarretaria "naturalmente" uma maior perfeição das artes dos "modernos". Mesmo assim, a palavra "moderno" permanece pouco frequente na teoria social e política do Setecentos, o que talvez denote um certo sentimento de inferioridade — em termos éticos e estéticos sobretudo — em relação ao passado.

Em síntese, vimos como as sucessivas percepções do "moderno" expressam o processo de temporalização da História, analisado por Koselleck. O tempo deixa de ser apenas a forma na qual as diferentes histórias se desenrolavam até então já que agora ele deixa de ser o tempo físico e ganha uma nova qualidade — a história se faz pelo tempo (e não mais no tempo), de tal maneira que essa história temporalizada é uma força construtiva em si e por si mesma. Começa-se então a designá-la pelo singular coletivo "História" (a partir de mais ou menos 1780), como alguma coisa "em si" e "para si", sem qualquer objeto adjacente ou sujeito subordinante. Logo os tempos internos das histórias singulares compõem a história total, daí o "teorema" da não-simultaneidade de histórias diferentes mas cronologicamente simultâneas. Neste princípio iria assentar-se a experiência fundamental do progresso.

Como escreve Koselleck, "a experiência da Modernidade apenas se inicia a partir da descoberta da história em si mesma, a qual é ao mesmo tempo seu

próprio sujeito e objeto", pois, prossegue, "foi a filosofia do processo histórico quem primeiro separou a Modernidade nascente de seu passado e, ao mesmo tempo, inaugurou a nossa Modernidade como um novo futuro" isto é, com filosofia do progresso".[30] Trata-se assim de uma nova experiência do tempo, de um "tempo novo" cujo ritmo se acelera cada vez mais, trazendo no seu bojo a consciência dessa aceleração, a consciência de um presente que é vivido desde o futuro imediato e sentido como passado de seu próprio futuro. Mas há, acima de tudo, a "temporalização da História", ou seja, a percepção de uma estrutura temporal imanente à própria História e da qual o tempo é agora a própria substância.

> *Nos séculos que correspondem ao período de 1500 a 1800 ocorre uma temporalização da História e ao final deste período existe aquela forma peculiar de aceleração que caracteriza a modernidade. Estamos, portanto, diante da chamada* "frühen Neuzeit" — *o período durante o qual ocorre a formação da Modernidade.*[31]

Não existem critérios consensualmente válidos para definir "Modernidade" como conceito. Tampouco dispomos de tempo e argumentos para uma discussão acerca da pertinência maior ou menor dos múltiplos aspectos já enumerados pelos mais diferentes autores com vista a apontarmos os que devem ser considerados como mais importantes e (ou) decisivos. Optamos neste passo por uma via diferente e que consideramos mais adequada às nossas atuais necessidades. Pensamos assim, que se entendermos que as duas últimas décadas do Setecentos e as primeiras do Oitocentos correspondem historicamente ao período de constituição e auto-afirmação da Modernidade, talvez fosse o caso, para corroborarmos esta posição, retomarmos um dos argumentos mais caros a Koselleck: a constatação de que, anteriormente ao advento da Modernidade a maior parte dos conceitos vigentes nas sociedades européias (ditas "modernas", pelos historiadores), quase nunca são inteligíveis sem o trabalho de uma prévia interpretação ou exegese; inversamente, a partir da Modernidade, a estrutura conceitual que lhe está associada não mais exige, em geral, aquela elaboração interpretativa preliminar.

Se estamos então de acordo, uma vez estabelecidas as diferenças, podemos retomar aqueles principais aspectos, ou marcas distintivas da história da tomada de consciência da Modernidade no final do Setecentos. A Modernidade surge então como um tipo novo, uma nova maneira de experienciar o tempo e o espaço, à medida que se contrai o "espaço da experiência" e se dilata, do outro

30 Koselleck, *op. cit.*, pp. 16-17.

31 Koselleck, *op. cit.*, p. 6.

lado, o "horizonte de expectativas", em meio ao processo de constante aceleração da "história". Esta ampliação do horizonte para diante, tem uma dimensão dupla uma vez que engloba tanto a ordem espacial quanto as projeções temporais, daí aquilo que se pode denominar de duplicação da própria perspectiva do sujeito histórico à medida que ele percebe o quanto seu próprio "lugar" corresponde a uma conjuntura espacial-temporal heterogênea em suas dimensões, ou seja, à "contemporaneidade do não contemporâneo", tema hoje essencial nos trabalhos de Jauss, Chartier, etc.

Em terceiro lugar, é com a Modernidade que se modifica radicalmente a própria experiência do presente, a ponto de, no século XIX, se considerar praticamente impossível fazer a respectiva historia. Afinal, a consciência de que a Modernidade de uma época constituía de fato o passado de um futuro que ainda estava por chegar, levou, cada vez mais, a que se vivenciasse o próprio presente como algo fugaz e transitório, sem a possibilidade de quaisquer "amarras", dada a própria lógica do processo de "aceleração da História".[32]

Já por ocasião da Revolução Francesa podemos perceber que ela foi vivida por seus agentes como véspera de um futuro que jamais existiu nem tampouco se poderia conceber a partir do passado. Daí a "novidade incomparável da Revolução", dada a celeridade extrema com que se sucediam os acontecimentos. A isto se referia Stendhal quando, em 1823, declarou que o presente é agora vivido desde o futuro imediato. Anos depois, Tocqueville, no seu estudo sobre *L'Ancien Regime et la Revolution*, escreveria:

> *Retorno ao passado, através das eras, até a mais remota Antiguidade, mas não encontro nada que se compare ao que está ocorrendo diante dos meus olhos; já que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, o espírito do homem vagueia na escuridão.*[33]

A Modernidade, quer como época histórica, quer como ideologia ou discurso filosófico, apresenta-se como realidade multifacetada, rica e variada; um autêntico jogo de luzes e sombras cujo "*leitmotiv*" é a "aposta" iluminista na razão, no progresso, na emancipação do homem, ou seja, em síntese, na História.

Para finalizar, fixemos aqui os dois tipos ou ordens de indagações que nos preocupam em se tratando da Modernidade: aquela que pergunta pelas origens ou formação dessa Modernidade, e aquela que indaga/questiona seu desenvolvimento e resultados, desde os começos do século passado até nossa própria época.

---

32 Koselleck, *op. cit.*, p. 36 e segs.

33 A. de Tocqueville, *Democracy in America*, Nova York, 1945, vol. II, p. 331, *apud* H. Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, 1972, p. 32.

Indagar pelas origens/formação da Modernidade consiste, no nosso modo de ver o problema, em retomar a noção de Moderno, em conexão com desenvolvimento histórico daqueles séculos que nos habituamos a intitular de "Idade Moderna"; a seguir, trata-se de tentar perceber nesse mesmo espaço-tempo as diversas formas concretas que expressam a "experiência moderna do tempo"; por último, importa também pesquisar e analisar manifestações de formas e processos tendencialmente ligados à constituição daquelas "grandes categorias da Modernidade" que mencionamos rapidamente.[34]

A segunda ordem de questionamentos, implica a percepção da Modernidade como um lugar problemático por excelência, pois no seu bojo, bem o sabemos, abrigam-se o racionalismo iluminista e a perspectiva de progresso/aperfeiçoamento contínuo e infinito do homem e das sociedades humanas. Ao romper com o passado, a Modernidade vive cada vez mais no presente a promessa da utopia que projeta no futuro. A aceleração da Historia encontra na Revolução sua maior expressão. Revolução e progresso marcam o próprio sentido da Modernidade, uma vez que asseguram, no presente, a concretização necessária das promessas contidas no ideário do Iluminismo.[35]

As Utopias na Perspectiva da Sociologia e da Historia

> *Tout au long de l'histoire les societés se livrent à un travail permanent d'invention de leurs propres representations globales, autant d'idées d'images au travers desquelles elles se donnent une identité, perçoivent leurs divisions, légitiment leur pouvoir, élaborent des modèles formateurs pour leurs membres*
> (B. Baczko)

Os estudos sobre a(s) utopia(s) poderiam, genericamente, ser reunidos em dois grupos principais: o que corresponde as abordagens de tipo sociológico, e aquele que se identifica mais de perto com as abordagens históricas propriamente ditas.

Sociologia das utopias

Trata-se aqui de um longo percurso intelectual cuja técnica repousa na crítica "sociológica" da ideologia, uma vez que, no interior desta tradição a

34 M. Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo. Para uma Leitura do Discurso Moderno*, Coimbra, 1990, pp. 5-38. Segundo o autor, as grandes categorias da Modernidade seriam as seguintes — Secularização; Crítica; Progresso; Revolução; Emancipação/Liberdade; Desevolvimento/Evolução.

35 Hannah Arendt, *Da Revolução*, São Paulo, Ática, 1988 [1963], p. 17 e segs.

utopia é encarada como uma espécie de subproduto ou caso particular do fenômeno mais geral representado pela ideologia. Em Marx, por exemplo, nos seus primeiros escritos — os do "jovem Marx" — o idealismo é a ideologia à qual ele contrapõe a "realidade", enquanto praxis. A partir de O Capital, a ideologia, enquanto "pré-científica" (e nela se inclui a utopia), contrapõe-se à "ciência"; assim, a utopia é ideológica, pois, é ao mesmo tempo pré-científica/ não-científica ou até mesmo contra-científica.[36]

No extremo oposto, já agora considerando a Escola de Frankfurt, a ciência tende a ser vista como crítica da ideologia e projeto de libertação às voltas com uma sociologia "positivista" — ciência empírica que vem a ser a verdadeira ideologia do sistema capitalista. Também neste caso a questão da utopia aparece como derivada e sem existência própria, ou melhor, como simples forma de legitimação do existente.

Em relação ao conjunto dessa longa trajetória, as propostas de Mannheim, em *Ideologia e Utopia*,[37] representam uma perspectiva em muitos aspectos inovadora. Partindo da extensão lógica do conceito marxista de ideologia, ele chega ao chamado "paradoxo de Mannheim": como se pode aplicar o conceito de ideologia sem levar em conta sua reflexibilidade? Ao se tornar parte de seu próprio referente, a teoria não termina sendo por ele engolida? Em outros palavras: qual poderá ser o estatuto epistemológico de um discurso "sobre" a ideologia se todo discurso é ideológico?

Analisando e comentando estas e diversas outras passagens do texto de Mannheim, Ricoeur conclui que a busca do autor por um conceito não-avaliativo de ideologia terminou em um relativismo ético e epistemológico. Assim, segundo Ricoeur, há necessidade de retomar Mannheim ali onde este havia parado — no "paradoxo", envolvido por seu próprio conceito; ao ser estendido e universalizado, o conceito de ideologia acaba por envolver todo aquele que reivindique a sua utilização; ou, citando Geertz, a ideologia tornou-se parte do seu próprio referente, isto é, falamos "de ideologia" mas nosso discurso já está "na ideologia".

Há porém uma especial e poderosa razão para que se dê um destaque todo especial a Mannheim: segundo ele, ideologia e utopia só fazem sentido quanto juntas, quer dizer, "como um par significante de termos opostos".[38] Sugere Ricoeur que abandonemos o conceito de ideologia enquanto oposta à ciência e

---

36 Miguel Abensour, *O Novo Espírito Utópico*, Campinas,1990.

37 K. Mannheim, cf. nota 20, acima.

38 Ricoeur, *op. cit.*, p. 310: "(...) temos de partir do princípio de que o juízo acerca de uma ideologia é sempre o juízo que parte de uma utopia (...) a única maneira de sair da circularidade em que as ideologias nos mergulham assumir uma utopia, declará-la e julgar uma ideologia a partir desta base".

retomemos o conceito que a opõe à praxis ou à vida social real e busquemos não tanto a distorção/dissimulação mas, sim, a conexão interna entre os dois termos. O essencial, agora, passa a ser, na concepção de Ricoeur, a conexão entre um conceito integrador, constitutivo, de ideologia (no nível simbólico), e um conceito de ideologia como distorção (marxista).

Como ficou visto anteriormente nesta exposição, a interpretação de Ricoeur vai no sentido de se substituir a correlação "impossível" — ideologia/ciência — pela correlação ideologia/utopia, pois "se não existe nenhum ponto de vista fora do jogo, se não pode haver o espectador transcendental, temos que adotar um conceito prático".

A história das utopias

Do ponto de vista de L. Mumford,[39] existem, historicamente duas famílias independentes de utopias: as de escape e as de reconstrução. Esta classificação é bem o exemplo de como as tentativas de produzir classificações e construir tipologias das utopias apenas comprovam o quanto é difícil manejar a enorme diversidade das próprias utopias. Não constitui portanto surpresa o fato de que uma boa parte da literatura utópica se compõe na verdade de "histórias" de utopias particulares. Tal fato foi devidamente assinalado por R. Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*[40] e J. Servier, *Histoire de l'Utopie*.[41] Além do mais, é sabido que as utopias são também um gênero literário, o que complica em muito o trabalho do historiador que não pode se limitar, embora na prática esta seja a regra, a contar o que conta esta ou aquela utopia — numa reduplicação da "história", acrescida, talvez, de uma suposta "contextualização explicativa". A historiografia das utopias ressente-se, portanto, da ausência quase total de preocupações teóricas em proveito de abordagens francamente descritivas.

Limitamo-nos aqui a citar uns poucos textos nos quais nos foi possível destacar certas interpretações menos pontuais. M. Buber, por exemplo, cujo objeto são os chamados "Socialismos Utópicos",[42] afirma que as utopias são quadros-imagens de algo que não existe e centralizadas em um elemento primordial — o desejo, o que deve ser. O desejo utópico, gerador de imagens, traduz, segundo Buber, o anseio pelo "justo": na revelação (visão religiosa) esse justo se consuma na imagem de um "tempo perfeito" — trata-se da "escatologia messiânica"; na visão filosófica, a concepção do justo se

39 Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, Nova York, 1968.

40 Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, Paris, 1970.

41 Servier, *op. cit.*, pp. 20-3.

42 Buber, *op. cit.*, pp. 17-19.

consuma através da imagem de um "espaço-perfeito" que é o da utopia. A primeira dessas visões é portanto transcendente, enquanto que a segunda é imanente; uma é providencialista, a outra humana e secular; mas em ambos os casos estamos diante de uma relação crítica com o presente, a qual se projeta como imagem realista da perfeição desejada.

No livro de J. Servier, já citado, a escatologia e a utopia de Buber cedem lugar à oposição entre "milenarismo" e utopia. Como pensamento apocalíptico, o milenarismo remontaria à antiguidade judaico-cristã e traduziria os sonhos e desejos dos pobres em termos do estabelecimento de um "Novo Reino" neste mundo. Em compensação, a utopia, também muito antiga, deveria ser entendida como expressão dos donos do poder e da riqueza; assim, segundo Servier, a utopia expressa a reação de uma classe social enquanto visão tranqüilizante de um futuro estabilizado e planificado. O autor critica a distinção muito comum na literatura da utopia que consiste em identificar o milenarismo como sendo o desejo projetado no tempo, ao passo que a utopia seria o desejo espacialmente projetado, pois, afirma ele, "é a natureza dos desejos que distingue a "utopia" da "Terra Prometida".[43] Servier constrói sua historia a partir de pressupostos psicanalíticos e tem sido bastante criticado nesse ponto, embora se preocupe em preocupe em indicar que os universos simbólicos são distintos, conforme se trate do milenarismo ou da utopia.[44]

A. L. Morton,[45] em seu livro sobre "A Utopia Inglesa" distingue a todo momento, segundo a ótica marxista, a "utopia popular" da "utopia dos intelectuais". A primeira seria expressão da revolta popular latente ou explícita e constituiria uma componente do "imaginário dos oprimidos"; a segunda, produto do humanismo, "refletiria o otimismo sem limites de uma nova classe que assistia o mundo expandir-se diante dos seus olhos".

Do ponto de vista de nossos objetivos atuais a inflexão decisiva na história das utopias e também da história do discurso sobre as utopias situa-se, historicamente, na passagem do século XVIII para o XIX.

Durante o século XVIII, eram chamados de "utopias" tanto os textos que seguiam mais ou menos o paradigma narrativo inaugurado por Thomas More, quanto muitos outros textos completamente diversos desse paradigma; em comum, todos eram sinônimos de algo impossível, quimérico, ilusório. Romanceados, alguns destes textos eram chamados de "romances políticos" e a respeito deles cabia aplicar o verbo "utopiar". Segundo Baczko, as novas tendências de então ganharam uma expressão bastante precisa nos escritos de L. Sebastien Mercier, o autor de uma utopia — *O Ano 2440* —, o qual

43 Servier, *op. cit.*, pp. 20-23; 24-27; 112; 133; 203; 229-30.

44 Servier, *op. cit.*, pp. 313-346 e p. 347 e segs.

45 A. L. Morton, *L'Utopie Anglaise*, Paris, 1964 [1952] pp. 9-10 e pp. 41-2.

introduziu o neologismo "ficcionar", ou seja, imaginar caracteres morais e políticos para transmitir verdades essenciais à ordem social; "ficcionar" seria então o mesmo que fabricar utopias — traduzir em imagens as idéias elaboradas pela ciência, pondo-se assim a ficção a serviço do saber.[46]

Franco Venturi, nos ensaios que reuniu sob o título geral de *Utopia e Riforma nell'Illumismo*,[47] deteve-se sobre os problemas da história social do Iluminismo e destacou sobretudo a importância da "idéia de república" no Setecentos, inclusive o papel que em relação a essa idéia desempenharam os ainda pouco estudados "republicanos ingleses". Utopia e reforma, em Venturi, estão mutuamente imbricadas, pois, de certa maneira pelo menos, o Iluminismo é a própria utopia. Lembramo-nos, neste passo, de uma afirmação de M. Buber sobre o Iluminismo: com este último, a escatologia religiosa teria sido desapossada pouco a pouco de sua esfera de ação enquanto o advento da era da técnica e da máquina em meio à explosão dos antagonismos sociais fez com que a utopia se tornasse mais e mais técnica em busca de uma edificação perfeita de sociedade; esta utopia teria assumido a força do messianismo desapossado — através da secularização socialista da escatologia vamos reencontrar a forma profética desta última nas utopias socialistas, ficando o marxismo sua forma apocalíptica.[48]

A temática "Iluminismo e Utopia" é bastante comum nos principais estudos sobre o século XVIII, como podemos verificar em P. Hazard, P. Geyl, G. Gusdorf, E. Cassirer, etc.[49] P. Francastel, na obra coletiva *Utopie et Institutions au XVIII^e siècle*,[50] incluiu diversos estudos cujo elo vem a ser um perfil das Luzes no qual as concepções culturais, o despotismo esclarecido e a audiência das Luzes revelam os diferentes aspectos das tensões mais ou menos profundas entre a utopia e o pragmatismo ilustrado.

Ao passarmos do século XVIII para o XIX, quando se concretiza o advento da Modernidade, nota-se uma certa diferenciação na história das utopias. As utopias tendem a adquirir novos sentidos e emerge um novo paradigma utópico dito "romântico" ou simplesmente "utópico" (na visão de Marx e Engels). Pensadores como Saint-Simon, Fourier, Considérant, Cabet, etc., descrevem sociedades ideais apresentando-as, no entanto, como conseqüências

46 Baczko, *op. cit.* pp.84-6.

47 Franco Venturi, *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, Torino, 1970.

48 Buber, *op. cit.*, pp. 19-21.

49 P. Hazard, *La Pensée Européenne au XVIII^e Siècle*, Paris, 1945, 2 vols., Vol. II, p. 8 e segs. Peter Geyl, *The Enlightenment*, Vol. II, *The Science of Freedom*, Nova York, 1977, p. 100 e 297; E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*. México, 1950 [1932], p. 365.

50 P. Francastel, *Utopie et Institutions au XVIII^e Siècle*, Paris, 1963.

necessárias das suas próprias teorias sociais; sendo estas teorias "verdadeiras", o advento daquelas sociedades se lhes afigura inevitável de acordo com a própria evolução histórica. Logo, já não se trata mais de "ficcionar".

Percebe-se assim que, aos poucos, durante o século passado, o "reino da utopia" extrapola em muito o respectivo gênero literário, conforme se percebe, lentamente, a "complexidade do fenômeno utópico". Produz-se assim um "meta-discurso sobre as utopias" no qual a antiga oposição "utopia x não-utopia" já não mais caracteriza apenas certas obras/textos mas, sim, atitudes e movimentos coletivos e correntes de idéias.[51] Como resultado, verifica-se que as indagações, agora, se dirigem cada vez mais à questão das condições sociais e históricas da produção, difusão e recepção das representações utópicas, destacando-se assim pelo menos três tipos principais de abordagem: utopia em oposição a "ciência"; utopia "versus" mito: utopia em contraste com "ideologia".[52] Miguel Abensour, em vários de seus textos, tomou posição contra as interpretações (marxistas) dominantes acerca do chamado "socialismo utópico" do oitocentos. Entende Abensour que a história da utopia e o destino de sua crítica são historicamente indissociáveis, uma vez que a problemática clássica, leia-se, marxista, fez da oposição entre "socialismo científico "e "socialismo utópico" uma espécie de "enunciado institucionalizado" em corte epistemológico. Assim, o desconhecimento do lugar e da significação exatas da crítica à utopia em Marx e Engels, uma vez superado, demonstra a conveniência de se substituir a oposição "ciência x utopia" por outra mais profunda: revolução radical X revolução social; somente assim se poderia enfim perceber que a crítica da utopia, antes de 1848, era, a princípio, burguesa, no sentido de vê-la como quimérica ou impossível mas, ao mesmo tempo, perturbadora da ordem social. O monopólio da crítica da utopia geralmente atribuído a Marx/Engels não apenas apaga a distância entre dois discursos críticos bem diversos, como leva a crer que a utopia haja cessado seu movimento apos 1848. Ora, para Abensour, precisamente depois dessa data que se desenvolve "O Novo Espírito Utópico",[53] objeto de seus principais trabalhos. E mais: sem que se tenha presente este fato, fica bastante problemática a análise e compreensão da questão da utopia em William Morris, E. Bloch e, especialmente em W. Benjamin, as "passagens Blanqui".[54]

---

51 Baczko, *op. cit.*, pp. 86.

52 Baczko, *op. cit.*, pp. 87-90.

53 Baczko, *op. cit.*, pp.24-33 e 53 e segs.

54 Abensour, *op. cit.*, pp. 245-85.

Passando-se agora ao panorama da utopia no século XX, lembramos da "função utópica" tão viva nos textos de E. Bloch,[55] como parte do "princípio Esperança" — a utopia representa aí a possibilidade de abertura, sem entraves, do presente à atividade criadora enquanto constante cultural onipresente e proteiforme. Bloch seria por si só um tema completo a explorar no contexto de nossa proposta de trabalho. Não menos interessante se bem que noutra ordem de idéias, são os textos de M. Eliade[56] nos quais a utopia representa uma espécie de manifestação da nostalgia das origens, o Paraíso Perdido, o desejo de recomeçar a própria História, enfim, "um síndrome paradisíaco". As utopias seriam assim o produto da radical secularização, pela cultura ocidental, tanto da busca do Paraíso terrestre quanto das origens paradisíacas, ao lado do mito do Progresso sem fim.

Concluindo esta parte. Os historiadores enfrentam hoje dificuldades sem conta quando buscam pesquisar as utopias: dificuldades metodológicas devidas à possibilidade de adotarem critérios ora mais, ora menos abrangentes na definição de seu objeto.

Assim, de acordo com Baczko, os trabalhos mais recentes a respeito das utopias somente poderiam ser agrupados em função dos problemas que tentam resolver concretamente, ou, então, conforme os territórios de pesquisa que exploram. Há portanto uma confusão semântica e metodológica e talvez um "excesso de definições de utopia" mas uma carência muito acentuada de teorizações dos fenômenos e dos discursos utópicos.[57]

A Utopia na Modernidade, ou a Modernidade da Utopia

A modernidade, não a compreendemos como um lugar de entrada, como uma data, mas como um "continuum", um tempo de transição durante o qual se opera a instalação, no imaginário coletivo, da representação do social como auto-fundado. Isto caminha paralelamente à modernidade dos fenômenos políticos e sociais sobre os quais está centrado o imaginário estruturado pelos mitos políticos modernos: Revolução, Progresso tecnológico e científico; Estado-nação; aceleração das mudanças, etc."[58]

A análise do título desta última parte envolve dois percursos indagativos: 1° — as condições de possibilidade da existência do discurso utópico no

55 Ernst Bloch, *Diallettica e Speranza*, Florença, 1967 [1962].

56 Mircea Eliade, *Mito e Realidade*, São Paulo, 1986 [1963] e *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, 1985 [1969].

57 Baczko, *op. cit.*, p. 95.

58 Baczko, *op. cit.*, p. 125.

contexto histórico da Modernidade; 2º — a explicitação dos elementos utópicos presentes no discurso da Modernidade. Neste segundo caso, nossa indagação contempla sobretudo o período de ascensão e apogeu da Modernidade enquanto que, no primeiro caso estaremos diante da sua "crise" ou "declínio". Em ambos estes casos porém a tensão utopia-modernidade constitui nosso centro de referência.

Conforme a concepção bastante conhecida de M. Weber, a modernidade tem como uma das suas características principais o chamado processo de "secularização" cujo triunfo se traduziu naquilo que Weber intitulou de "desencantamento do mundo". Neste sentido, ganha importância a afirmação de Baczko de que o exercício intelectual do paradigma utópico contribui para formular respostas à grande questão da modernidade: pensar a sociedade como auto-instituída, ou seja, não dependente de qualquer tipo de ordem exterior ao mundo — uma comunidade de indivíduos que detém todo poder sobre si mesma. "Desencantada", sim, mas não destituída de sonhos e do seu próprio sistema de representações imaginárias. Logo, afirma Baczko, utopia significa na verdade "desencantar" o Paraíso e seu espaço-tempo mítico por meio de um imaginário alternativo, concorrente, um espaço-tempo sonhado mas de fato "inventado" e construído socialmente. A utopia afirma-se então como representação da alteridade; um dispositivo que assegura um esquema coletivo de interpretação e unificação do "campo das experiências sociais", com todas as recusas, medos e esperanças que o cercam, mas também com o seu "horizonte de expectativas".

Neste passo, retornamos a Koselleck. Como já foi mencionado anteriormente, o alargamento do horizonte de expectativas caracteriza a modernidade nascente conforme se afirma a tendência de vivenciar o presente em função de um futuro sempre mais vasto. Ora, não teríamos aí o lugar da inserção da utopia no processo de afirmação da modernidade? Não poderíamos pensar talvez esse "horizonte" como metáfora da modernidade enquanto utopia?

A modernidade incorporou não apenas alguns dos pressupostos básicos do Iluminismo mas produziu uma perspectiva da História baseada na ideologia do Progresso. Durante o século XIX, o milenarismo revolucionário caminha ao lado, embora por caminhos diferentes, da esperança típica da sociedade burguesa num futuro iluminado pelo progresso científico e tecnológico; trata-se de duas idéias centrais do pensamento europeu: a idéia de Revolução e a de Progresso.[59] Assim, se fixarmos o momento no qual a burguesia toma o poder, a utopia é antecipação, visão de um futuro radioso, lembra Servier. Entretanto, uma análise mais atenta nos revela que já estavam então presentes nessa face utópica da modernidade três notas dissonantes: 1º — a tomada de consciência

59 Servier, *op. cit.*, p. 302.

lenta porém inexorável de uma divergência a separar os dois sentidos então associados ao "Progresso" — um caminho que conduz necessariamente à "cidade justa" mas, também, o desenvolvimento total das potencialidades humanas de domínio sobre a natureza por intermédio da ciência e da técnica aplicadas à apropriação da natureza.; 2° — a sociedade democrática, lugar da igualdade entre os homens, deveria na verdade, para a burguesia, preservar-lhe o reinado; como "verdade" filosófica e cultural, no qual se afirma o primado do humanismo, a hegemonia burguesa busca negar as misérias do presente em nome de visões que prometem futuros maravilhosos a todos os homens; 3° — a utopia de uma modernidade em processo de eterno devir não basta no entanto para afastar por completo o terror diante dos poderes de uma ciência capaz, em um momento de loucura, de "libertar o mundo através de um suicídio coletivo que nem mesmo Schopenhauer teria ousado imaginar". A grande utopia — a modernidade — é na verdade "o sonho do Ocidente, de Fausto que, tendo esquecido o sentido da aventura humana, evocava, tremendo, a imagem de seu desejo mas almejava ao mesmo tempo ser capaz de conjurá-la".[60]

Pensamos, em suma, que a idéia-força que está no próprio cerne da utopia da modernidade não é tanto a supervalorização ou o superdimensionamento dos poderes e do valor da "razão" quanto, realmente, a "mística do Progresso", esta sim uma espécie de "religião dos Tempos Modernos", inscrita por sua vez (também) na perspectiva dos movimentos milenaristas"; o advento do socialismo assegurará a salvação dos homens ao final do último dos três estados da História, aquele que Joaquim de Floro chamava de "Reino do Espírito", ou apogeu da humanidade, e que para Augusto Comte seria o "Estado Positivo", reino do Homem sobre o Mundo".

Não cremos que possamos levar mais adiante esta análise dos avatares da idéia de Progresso no âmbito da modernidade. Para empreender uma análise desse tipo teríamos que enfocar a "Riqueza das Nações", precisaríamos reler Owen, Saint Simon, Fourier e os demais "socialistas utópicos" e, sobretudo, deveríamos retomar Marx e Engels; afinal, se a modernidade suscitou, do lado dos detentores do poder, a grande utopia do Progresso em suas diversas faces e outras tantas expectativas, não se deve esquecer que a modernidade ostenta também no seu imaginário uma outra e não menos potente idéia-força — a Revolução da liberdade e da igualdade, também inscrita na História e sacramentada pelo evolucionismo científico.[61]

Lançando agora nosso olhar para o século XX, notamos que as relações entre utopia e modernidade adquirem novos contornos, realmente novos uns,

60 Servier, *op. cit.*, p. 317-20.

61 Servier, *op. cit.*, p. 230, 268, 276 e 285.

antigos mas devidamente retocados muitos outros. Mannheim, em seu livro já mencionado, indaga, a respeito do destino tanto da "utopia humanitária liberal" quanto da "utopia socialista-comunista".[62] Se lhe respondéssemos hoje, seríamos provavelmente tentados a afirmar que a primeira delas sobrevive sob a pele do triunfo aparente do "neoliberalismo" enquanto que a segunda soçobrou com a derrubada do Muro de Berlim. Sabemos porém que se trata de chavões ideológicos feitos para tranqüilizar certas consciências.

Mannheim afirmou que "o processo histórico em si mostra-nos uma descida gradual e maior aproximação da vida real por parte de uma utopia que a certa altura transcendeu completamente a história".[63] Em outras palavras, nosso autor anunciava, em 1929, a progressiva eliminação da "incongruência" como um ganho positivo em termos de "aproximação da vida real". No fundo, o sonho de uma sociedade transparente a si mesma, sem ideologia, sem utopia. Poderíamos então concluir que a utopia, assim como a ideologia, está morta.

P. Ricoeur, comentando Mannheim, rebela-se, assim como nós, contra esse atestado de óbito. E verdade, observa Ricoeur, que Mannheim viu muito claramente a tendência conservadora do socialismo (soviético), a burocratização da utopia liberal, a crescente tolerância e ceticismo da cultura ocidental; percebeu principalmente "a redução de todas as utopias a ideologias":

Hoje, toda gente sabe que se acha apanhada numa ideologia. O marxismo reduziu todas as utopias a ideologias, mas Mannheim faz notar que o próprio marxismo sofre a mesma erosão.[64]

Talvez seja exatamente este o caso da modernidade enquanto utopia, ou, se assim preferirmos, o caso dos componentes utópicos da modernidade: transformaram-se em ideologia dominante. Esta talvez possa ser uma das explicações para tantos esforços intelectuais dispendidos nas últimas décadas a fim de proclamar ora "O fim das ideologias", ora o "Fim da História", para não mencionarmos as "crises" de toda ordem. Extinta a utopia, que resta então salvo o exercício da futurologia[65] a fim de pensar mesmo sob novas vestimentas daqui a 50 ou 100 anos? Utopia, pelo contrário, seria pensar o outro, a diferença, a partir da crítica do presente; mas o presente já não possui "história" e sim apenas "tendências" bastante "previsíveis".

Pensamos portanto que Mannheim de fato errou acerca de "A Utopia na situação contemporânea", pois, se percebeu a presença de tendências que

62 Mannheim, *op. cit.*, p. 211 e segs.

63 Mannheim, *op. cit.*, p. 209.

64 Ricoeur, *op. cit.* pp.461-2.

65 Diversos autores, *L'Historien entre L'Ethnologue et le Futurologue*, Paris, 1972, p. 75 e segs.

conduziam à perda do sentido do tempo histórico, ao apagamento da categoria da totalidade, à redução de todos acontecimentos e ações humanas à função de meras pulsões, e, principalmente, se ele percebeu a vitória de um certo tipo de objetivismo vazio, ele não percebeu muitas e muitas outras coisas, ou melhor, não contemplou em sua perspectiva o ressurgimento das teologias da História, as múltiplas reações ao malogro do objetivismo, a problemática do Terceiro Mundo, a crítica pós-moderna à ideologia da modernidade, etc.

Acreditamos, com Ricoeur, que a modernidade convertida basicamente em ideologia, como falsa consciência de nossa situação atual, como promessa vazia e destituída de sentido, exige mais do que nunca a presença da utopia: "Não podemos, escreve Ricoeur, imaginar uma sociedade sem utopia, porque seria uma sociedade sem metas (...) Com a renúncia às utopias o homem perderia sua vontade de mudar a História e, com ela, a sua capacidade de a compreender".[66]

Faça-se porém justiça a Mannheim, pois, ao tratar do conceito pós-marxista de ideologia, que, para ele, é sinônimo de crise — uma crise que tem, como uma de suas características, visões de mundo conflitantes e que se acusam reciprocamente de "ideológicas" — ele não consegue ocultar sua hostilidade diante das afirmações e proclamações que, já então, anunciavam a morte da ideologia e da utopia e viam neste fato uma das grandes marcas do nosso tempo. Para Mannheim, no entanto, uma sociedade não-ideológica e não-utópica seria, por definição, uma sociedade morta já que apenas a utopia permite e assegura o distanciamento necessário entre nós e a realidade.[67]

Todavia, após 1968, segundo Baczko "o vento da utopia não sopra mais sobre os campos em que florescem as modas intelectuais". De fato, a partir da década de 70 ficou um tanto fora de moda exaltar a utopia, sendo preciso, sim, "negar o indivíduo, afirmar o sistema, suprimir aquilo que seja espontâneo ou orgânico". Exageros do autor citado? Mas seria então talvez por acaso que o século atual se converteu no "século das anti-utopias"?

Sabemos perfeitamente que desde a segunda metade do século XIX, especialmente no seu final, o ceticismo e o nihilismo manifestaram suas dúvidas e críticas quanto aos valores da modernidade, a começar pelas grandes promessas presentes na utopia racionalista e técnico-científica, ou "iluminista", típica dessa modernidade. Lembremos, apenas como meras citações, os exemplos de Baudelaire, Nietzsche, Sorel, etc.

Durante o século XX, em face de guerras e revoluções, a utopia passou a ser encarada ora como desnecessária ora como realmente perigosa. A utopia se tornou, para alguns, eminentemente anti-humanista. Interpretações de diversos

66 Ricoeur, *op. cit.*, pp. 462-3.

67 Ricoeur, *op. cit.*, pp. 296, 305, 321, e 464.

matizes político-ideológicos convergiram para um ponto comum — a condenação da modernidade enquanto "a grande utopia do século passado". Sua culpa? A maior de todas: a culpa de se haver transformado em uma série interminável de pesadelos que puseram em risco os valores do indivíduo, do gênero humano e do próprio planeta. São os fantasmas de Auschwitz e dos Gulags que continuam a infundir terror e descrença quanto à utopia da modernidade:

As utopias, escreve Berdiaeff, são muito mais realizáveis do que se crê. Estamos, hoje, diante de uma nova questão que se tornou urgente: como se poderá evitar a realização definitiva das utopias?".[68]

Estas perspectivas pessimistas quase sempre se encaminharam em direção ao comprometimento da utopia com o totalitarismo. As relações entre algumas utopias e certos regimes totalitários não constituem propriamente novidade. Mas não confundamos as coisas pois acabaremos ficando com simples rótulos.[69] Isto nem nos permitiria exorcizar/banalizar o "fenômeno totalitário", nem nos faria compreender a real importância da utopia. Ricoeur, ao sublinhar, o papel essencial que desempenha a utopia em face da realidade do mundo atual, frisa que embora ela, a utopia, tenha lá seus perigos, pois, tal como todos os diversos imaginários sociais, ela se tornou também manipulável (pelos artifícios das tecnologias modernas de comunicação, ou dos meios cada vez mais poderosos de propaganda, podendo-se até fabricar o êxito histórico de uma dada utopia), não se deve ignorar que lhe cabe aquela função crítica, de distanciamento, de projeção daquilo que se pode conceber, como mudança, como futuro. Trata-se, sim, de uma luta. Nesta, os poderes tentam a todo custo confiscar, monopolizando-a, a imaginação social, mas é aí justamente que a utopia continua não somente a ser possível mas, acima de tudo, necessária![70]

Texto apresentado na Mesa Redonda Utopia e Modernidade, *23/7/1993.*

68 Baczko, *op. cit.*, p. 107; cf. G. Steiner, *Linguagem e Silêncio*, São Paulo, 1988; Servier, *op. cit.*, p. 360 e segs.

69 Servier, *op. cit.*, pp. 128-32.

70 Servier, *op. cit.*, pp. 147-8.

A CONSTRUÇÃO DO PARADIGMA RACIONALISTA-MECANICISTA E A HEGEMONIA DE UM PROJETO DE CIÊNCIA (1600-1780)

Luiz Carlos Soares
Universidade Federal Fluminense

Este texto é o primeiro resultado do projeto com o mesmo título acima, apresentado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que dá continuidade ao projeto anteriormente desenvolvido para esta instituição, de 1991 a 1993, intitulado "Os Grandes Descobrimentos Marítimos e a Revolução Científica nos Séculos XVI e XVII", que se encontra agora em fase de redação do relatório final. Neste primeiro projeto, o objetivo de estudo relacionava-se à tentativa de mostrar o impacto dos grandes descobrimentos marítimos sobre os homens letrados da Europa Renascentista, que provocou uma mudança nos seus conhecimentos e a consciência da ampliação geográfica do mundo. A descoberta de um "Novo Mundo", por esses homens letrados, foi a senha para se pensar numa nova noção de "Universo", a partir de Nicolau Copérnico e da sua concepção heliocêntrica, que revolucionaria toda a astronomia e abriria caminho para a emergência da Ciência Moderna, nos séculos XVI e XVII.

No projeto ora apresentado, pretende-se estudar justamente o debate travado pelos herdeiros de heliocentrismo copernicano e a construção, a partir deste debate, de um modelo ou paradigma da Ciência que procurou articular a tradição racionalista e neoplatônica dos filósofos humanistas com a concepção de uma ordem mecânica de Universo desenvolvida no decorrer da "Revolução Copernicana", como assinalou Thomas S. Kuhn.[1] Este modelo ou paradigma de Ciência, que não era o único existente nos séculos XVI e XVII, tornou-se plenamente hegemônico na primeira metade do século XVII e a história da sua constituição acabou se confundindo com a própria história do surgimento da Ciência Moderna. As primeiras conclusões serão mostradas neste artigo,

1 Thomas S. Kuhn, *The Copernican revolution. Planetary astronomy in the development of Western thought*, Cambridge, Mass., 1985, pp. 1-4 e 229-265. Sobre a problemática dos paradigmas científicos, ver Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, 1987.

juntamente com algumas reflexões prévias sobre o campo da História da Ciência, que vem sendo cada vez mais abraçado pelos historiadores de formação acadêmica.

A Importância da história da Ciência e da temática de estudo proposta

Atualmente a história da Ciência é reconhecida como um dos campos mais fecundos de trabalho para os historiadores. Até um passado recente (anos 1950-60), eram físicos, químicos, matemáticos, filósofos etc., que se debruçavam sobre aspectos diversos das Ciências, usando uma perspectiva histórica, mas, por não serem historiadores de formação acadêmica, não se utilizavam propriamente do método histórico e das suas etapas, como precisou muito bem Marc Bloch, a crítica, a observação, a análise e a síntese.[2] Em geral, estes primeiros estudiosos da história da Ciência ou se concentravam numa abordagem bem restrita (internalista) da Ciência estudada, deixando de relacioná-la ao conjunto e ao movimento das demais Ciências ou então se dedicavam ao estudo das grandes idéias, concepções ou teorias do conhecimento científico (numa perspectiva externalista) sem inseri-las todavia no contexto histórico de sua produção. Trabalhos hoje considerados clássicos para a História da Ciência, como os de Edwin A. Burtt, Lynn Thorndike, Herbert Butterfield e Alexandre Koyré (estudiosos da primeira metade deste século) estariam muito mais ligados a esta segunda linha de abordagem.[3]

A ruptura começou a se verificar no final dos anos 1950, com a publicação do trabalho de Thomas S Kuhn, *A Revolução Copernicana*, que embora fosse originalmente um trabalho de um físico, apontava claramente para o estudo da constituição das Ciências (em particular da Física e Astronomia) relacionados com o contexto histórico e cultural do Renascimento europeu.[4] Um outro importante trabalho do início dos anos 1960 é o da dupla J. Bronowski e Bruce Mazlish, *A Tradição Intelectual do Ocidente*, que, como indica o próprio título, esta mais ligado a história intelectual numa perspectiva mais ampla, mas focalizando o nascimento e a trajetória das Ciências como parte desta

2 Sobre o método histórico em Marc Bloch, ver *Introducción a la historia*, México, 1987.

3 Dos autores citados, ver principalmente as seguintes obras: Edwin Burtt, *As bases metafísicas da ciência moderna* [1931], Brasília, 1991; Lynn Thorndike, *History of magic and experimental sciences*, 8 vols, Nova York, 1923-1956; Herbert Butterfield, *As origens da ciência moderna* [1949], Lisboa, 1992; e Alexandre Koyré, *Estudos galilaicos* [1939], Lisboa, 1986, *Do mundo fechado ao universo infinito* [1957], Rio de Janeiro, 1986, *La révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*, Paris, 1961 e *Études newtoniennes* [1964], Paris, 1991.

4 Kuhn, *The Copernican revolution*, *op. cit.*

história.[5] Nos anos 1960, foram publicados dois grandes trabalhos que contribuíram para reorientar os estudos de História da Ciência, que foram o de A. Rupert Hall, *A Revolução na Ciência: 1500-1750*, e de Paolo Rossi, *Os Filósofos e as Máquinas*.[6]

Todos estes trabalhos tiveram uma enorme repercussão e contribuíram para chamar a atenção dos historiadores de formação acadêmica para um campo de estudo que eles até então tinham negligenciado. Na realidade, não são somente estes historiadores que se dedicam hoje a História da Ciência, mas a sua participação neste campo tem trazido enormes contribuições para todos os que por ele se interessam, sobretudo no que se refere à utilização de uma metodologia histórica mais precisa e uma sofisticação cada vez maior na análise de textos e documentos.

Se na Europa e Estados Unidos, os estudiosos que se dedicam a História da Ciência são em número cada vez maior, no Brasil esses ainda são poucos e não passam de pequenos núcleos na universidade dos dois maiores centros do país (São Paulo e Rio de Janeiro). É fundamental que cresça o número de estudiosos da História da Ciência em nosso país, principalmente pelo que se representa hoje este campo em termos de produção de um conhecimento de fronteira e de ponta que tem redirecionado a trajetória da Ciência mundial e ajudado na reflexão sobre as buscas de novos paradigmas do conhecimento que sejam efetivamente democráticos e abertos ao entendimento de todos. A comunidade científica brasileira, para manter-se atualizada e participar desse redirecionamento da Ciência mundial, não pode ficar longe de novos problemas, objetos e abordagens trazidos pela História da Ciência. Essa necessidade por si só já justificaria, na minha opinião a relevância que este campo de estudo tem para o desenvolvimento da Ciência no Brasil.

Com relação à relevância do tema, podemos dizer que ela se justificaria pela necessidade de se refazer retrospectivamente uma análise da constituição do modelo ou paradigma racionalista-mecanicista que organizou a prática das Ciências desde o século XVII até a primeira metade do século XX e que, segundo estudos mais recentes, estariam em crise e não mais atendendo as demandas científicas, filosóficas e práticas das sociedades contemporâneas. Esta crise paradigmática aponta para a superação do velho modelo de conhecimento e seu caráter metafísico, eternizante e absolutizante por uma nova perspectiva relativizadora baseada na idéia do caráter histórico e não universal do conhecimento e, como diria Michel Foucault, na idéia da

5 J. Bronowski e Bruce Mazlish, *A tradição intelectual do Ocidente* [1960], Lisboa, 1983.

6 A. Rupert Hall, *A revolução na ciência, 1500-1750* [1962], Lisboa, 1988; e Paolo Rossi, *Os filósofos e as máquinas* [1961], São Paulo, 1989. Mais recentemente, Rossi publicou o livro *A ciência e a filosofia dos modernos* [1989], São Paulo, 1992.

"verdade" como uma prática ou dispositivo de saber-poder emergente no processo produção social do conhecimento.[7]

Nesta nova concepção histórico-relativizadora do conhecimento, em especial do conhecimento científico, introduz-se também a idéia de que o seu desenvolvimento não é um processo global e cumulativo ou o somatório progressivo dos resultados obtidos pela humanidade desde os seus primórdios. O desenvolvimento do conhecimento em geral, e da Ciência em particular, dá-se de forma descontinua e caracteriza-se muito mais pela ruptura do que pela continuidade com os paradigmas, teorias e formas culturais e filosóficas anteriores.

Daí, podermos falar da construção de um paradigma racionalista-mecanicista, que se constitui no bojo da Revolução Científica dos séculos XVI e XVII e significou duplamente uma ruptura com o paradigma cristão-escolástico e a emergência de uma tradição científica que conquistou os homens letrados, tornou-se plenamente hegemônica com a Ilustração no século XVIII, contribuiu decisivamente para o advento da sociedade capitalista-indústrial e manteve a sua posição de hegemonia até a primeira metade do século XX. Para entendermos esta hegemonia e a crise do paradigma racionalista-mecanicista é fundamental, então, que realizemos um estudo da sua própria constituição, dos seus princípios fundamentadores e da sua luta para se tornar hegemônico, o que aconteceu mais ou menos de 1600 a 1780. Neste estudo, teremos que estudar mais detidamente os trabalhos de Galileu Galilei, René Descartes, Isaac Newton e dos filósofos da Ilustração como, Diderot, D'Alambert, Barão D'Holbach, Voltaire, e outros responsáveis pelo triunfo definitivo da Ciência Moderna.

Estudar assim a constituição e a construção da hegemonia do paradigma racionalista-mecanicista é extremamente relevante do ponte de vista histórico, científico e epistemológico e nos fornece muitos elementos para entendermos o processo de crise paradigmática e constituição de um novo paradigma de conhecimento que se verifica nesta segunda metade do século XX e que ainda não esta concluído.

A construção do paradigma racionalista-mecanicista e o estabelecimento da sua hegemonia

Ao focalizar as questões relativas ao nascimento da Ciência Moderna a partir da "Revolução Copernicana", podemos constatar a existência de um debate entre os fundadores do novo conhecimento científico, que estava relacionado não só a problemas físicos e astronômicos, como também a concepções de

7 Michel Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, 1974.

métodos científicos e de um modelo organizativo ideal na prática da Ciência. Este debate ocorreu sobretudo no século XVII a partir dos trabalhos de Galilei e do início da superação do modelo ou paradigma de conhecimento escolástico, fortemente influência por Aristóteles e Ptolomeu, que predominou na Europa Cristã dos séculos XIII ao XVI.

Embora Galileu Galilei tenha se restringido aos problemas da Física e da Astronomia, buscando as explicações para os fenômenos materiais e das leis que regiam o mundo, ele deu um importante passo para romper com a "Filosofia da Natureza" escolástica e construir uma noção de natureza e universo concebidos como uma maquina perfeita criada e posta em funcionamento pelo Deus todo poderoso. Galileu não estava preocupado em definir um método formal que desse sustentação a nova "Filosofia da Natureza", mas as suas conclusões, baseadas em cálculos matemáticos e na experimentação, indicavam claramente e necessidade de se construir um modelo mais geral de conhecimento que efetuasse a um nível mais amplo, uma ruptura com a escolástica e com uma antiga tradição aristotélico-ptolomaica.

Um passo importante na constituição de um novo modelo mais amplo de conhecimento foi criado por René Descartes. Os objetivos do filósofo francês eram bem mais ambiciosos, pois ele procurou estabelecer uma nova filosofia corpuscular de interpretação física do universo (apoiado na retomada dos antigos filósofos atomistas gregos) e também um novo método "para melhor conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências", de acordo com o complemento do título do *Discurso sobre o método*, publicado em 1637, que foi o mais consagrado dos seus livros. Até o final do século XVII, Descartes era reconhecido pelos meios letrados e cultos da Europa como o maior filósofo do continente ou como aquele que tinha efetivamente rompido com as implicações físicas, astronômicas e teórico-metodológicas da velha escolástica. Como bem frisou A. Rupert Hall, Descartes era uma "unanimidade", um "filósofo universal".[8]

Esta "unanimidade" em torno de Descartes só seria quebrada a partir da publicação, em 1687, do célebre trabalho de Isaac Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.* Neste trabalho, Newton seguiu a tradição matemática e experimental de Galilei e as idéias do filósofo metafísico inglês Henry Moore acerca da *infinitização do espaço,* que em si já era uma crítica à filosofia corpuscular cartesiana. Segundo Alexandre Koyré, é com Newton que se estabelece definitivamente um paradigma da Física e da Astronomia baseado numa concepção mecânica de espaço infinito, homogêneo e absoluto, que no início do século XVIII é estendido as demais Ciências.[9]

8 Hall, *op. cit.*, pp. 276-290.

9 Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito, op. cit.*, pp. 195-220.

Newton conseguiu desbancar a física corpuscular cartesiana da posição que ela ocupava no cenário europeu, mas, como não objetivava realizar uma crítica profunda às concepções filosóficas mais gerais de Descartes, deixou-as intactas. Se o Descartes físico ficou desacreditado por este novo "herói" da Ciência, o Descartes filósofo continuou a fornecer o quadro teórico-medotológico mais geral para todas as Ciências. Na primeira metade do século XVIII, os meios cultos da Europa e, sobretudo, aqueles sábios ligados a Ilustração vão realizar uma harmoniosa síntese entre a concepção mecanicista newtoniana e a filosofia racionalista cartesiana. É nesta síntese que se estabelece um paradigma espistemológico mais geral para as modernas Ciências, que tão logo se torna hegemônico, isto é, aceito consensualmente pela grande maioria dos cientistas e homens do saber como o único válido e verdadeiro, e sobrevive até o início do século XX.

Por outro lado, convém notar que, no interior da Revolução Científica, existiram diversas propostas para um conhecimento novo que superasse o paradigma cristão-escolástico e suas filiações à filosofia aristotélica e à astronomia ptolomaica. Entre as novas propostas que surgiram, a partir do século XVI, podemos localizar pelo menos cinco grandes grupos. Um primeiro que procurava articular a Ciência a toda uma tradição hermética que reconhecia a natureza como portadora de forças e segredos ocultos e seus conhecedores como aqueles que poderiam controlá-los e mesmo ditar seu curso, propostas estas intimamente ligadas à prática da alquimia e que originaram posteriormente os estudos sobre o magnetismo. Um segundo grupo de propostas estava vinculado a uma concepção humanista de razão não-absoluta de autores renascentistas italianos do século XV (Nicolau de Cusa, Pico de la Mirandola, etc.) e apontavam para a possibilidade de conhecimento e a indeterminação do universo. Um terceiro grupo de propostas procurava sintetizar os elementos da tradição hermética com os do humanismo relativista, sendo Giordano Bruno um dos seus maiores representantes. Um quarto grupo que apontava para o caráter utilitarista da Ciência (a Ciência devia servir diretamente à humanidade) e procurava desenvolver os métodos experimentais apreendidos da prática dos artesãos, técnicos e artistas, cujo maior representante foi Francis Bacon. E, finalmente, um quinto grupo de propostas que procurava levar ao extremo o princípio neoplatônico da possibilidade de matematização da natureza e do universo, através de regras gerais e absolutas, e que recorria também, com perspectivas bastante diferenciadas, à experimentação como caminho de acesso ao conhecimento e à verdade.[10]

---

10 Sobre as diversas propostas para o conhecimento surgidas nos séculos XVI e XVII, ver: Thorndike, *op. cit.*; Hall, *op. cit.*; Bronwoski e Mazlish, *op. cit.*; Rossi, *Os*

É justamente neste último grupo que são forjadas as propostas de um conhecimento baseado numa idéia de razão absoluta e universal que se torna o único caminho para o acesso à verdade, que se expressa na natureza, em toda a sua plenitude, através de leis constituídas matematicamente. Estas propostas, através de um intenso debate realizado nas universidades e academias científicas surgidas no século XVII, vão desbancando as demais, ganhando mais respeitabilidade e se colocando como a única alternativa válida para se chegar ao verdadeiro conhecimento. É nesta tradição que, apesar das suas diferenças, se filiam a Galileu, Descartes e Newton e por isso não será difícil, posteriormente, para os filósofos da Ilustração realizarem a síntese entre mecanicismo newtoniano e o racionalismo cartesiano.

Dentro desta síntese realizada pelos Ilustrados, o pouco apego de Newton à dedução (devido as suas influências do empirismo e do indutivismo inglês) e o papel secundário atribuído por Descartes à experimentação são deixados de lado. A interpretação mecanicista do universo reveste-se agora de uma estratégia de conhecimento que privilegia a razão universal e afasta os sentidos e a emoção dos caminhos de acesso à verdade, numa ruptura clara com a tradição empirista e indutivista que os aceitavam como elementos do conhecimento. Por outro lado, estes neo-cartesianos da Ilustração são obrigados a redefinir o papel da experimentação, retirando-lhe o caráter secundário que Descartes lhe atribuíra e colocando-a como elemento fundamental da investigação racionalista orientada. Estabelece-se assim uma relação de equilíbrio entre a teoria, como elemento anterior da dedução, e a experimentação, como elemento de verificação empírica e indução do conhecimento. A Ciência transforma-se definitivamente numa investigação experimental teoricamente orientada e este vitorioso projeto de conhecimento sobreviverá até o século atual.[11]

Conclusão

Vimos, primeiramente, que o paradigma racionalista-mecanicista foi um dos projetos de Ciência que emergiram no bojo da Revolução Científica dos séculos XVI e XVII, na tentativa de superação do antigo paradigma cristão-

filósofos e as máquinas, op. cit.; Francis A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Londres, 1978; Robert Lenoble, *História da idéia de natureza*, Lisboa, 1990; Lia Formigari, *O mundo depois de Copérnico*, Lisboa, 1984; Ferdinand Alquié et alii, *Galileu, Descartes e o mecanicismo*, Lisboa, 1987; e Pietro Redondi, *Galileu herético*, São Paulo, 1991.

11 A síntese realizada pela Ilustração é abordada pelos seguintes autores: Hall, *op. cit.*; Bronowski e Mazlish, *op. cit.*; Formigari, *op. cit.*; e Lenoble, *op. cit.*

escolástico de conhecimento. Todavia, ele sobrepujou os demais e se impos, através de um intenso processo de luta, como o modelo dominante de Ciência. Em segundo lugar, procuramos mostrar que a plena hegemonia do paradigma-racionalista mecanicista só se verificou no século XVIII com a Ilustração. Os filósofos ilustrados, ao efetuarem a síntese entre o mecanicismo newtoniano e o racionalismo cartesiano, conservaram na realidade aquele primeiro como o grande modelo de interpretação do universo e da natureza, subjugado entretanto ao caráter mais amplo do segundo que se constituiu no grande projeto de produção de Ciência e de conhecimento a partir do século XVIII, no mundo ocidental.

Texto apresentado na sessão Estudos da História Social da Ciência, *21/7/1993.*

O IMAGINÁRIO DO PROGRESSO
as representações da máquina na Exposição Parisiense de 1855

Sandra Jatahy Pesavento
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

> *Avec les expositions universelles le XIX^ème^ siècle signe son entrée dans un nouvel âge de l'humanité, celui, fascinant pour certain, inquiétant pour d'autres, de la technologie. Souvent, d'ailleurs ce sont les mêmes qui subsissent la fascination et qui éprouvent l'angoisse. Il ne faut donc pas s'étonner si, pour penser cette nouveauté ambivalente, on a puisé dans l'arsenal mythologique des grandes 'époques' de l'histoire imaginaire des hommes. Que réservait le temps des machines? Serait-il un nouvel âge d'or? Ou un autre âge du fer, moins guerrier, peut être, mais certainement plus barbare encore?* (Françoise Gaillard)

Sem dúvida, o novo século foi o século das máquinas, das inovações, das descobertas, da celebração do espírito científico que fora capaz de domar as forças da natureza e pô-las a serviço da civilização. Qual moderno Prometeu que aprisiona o fogo e o presenteia ao homem, o homem do século XIX parecia não enxergar limites no mundo natural para as suas conquistas.

Da aplicação do pensamento racional e do espírito científico à tecnologia, surgira a máquina, nova entidade que marcou de forma profunda não só a realidade como o imaginário social de uma época. Na verdade, a máquina a vapor e o trem haviam acelerado o tempo e encurtado as distâncias. Por outro lado, a fotografia não só eternizara o instante, captara o fugaz, como trouxera para perto o longínquo. Que dizer então do telefone e do fonógrafo, pequenos que encerravam o grande mistério de aproximar as vozes de pessoas distantes? No final do século, o cinema pareceu assumir o maior dos prodígios: captava-se o movimento e, com ele, a vida! Enfim, o homem não era só o senhor do universo, capaz de descer às profundezas do oceano ou mesmo alçar vôo: era também o mestre da própria vida, aprisionado na tela enquanto expressão dinâmica do movimento.

Neste contexto, no qual as condições de existência de parte significativa da Europa Ocidental tiveram a sua existência convulsionada pelo advento das máquinas, não é de estranhar que estas ocupassem um espaço privilegiado no imaginário social.

Para Gaillard, a obra de Jules Verne, este sonho do progresso transformado em literatura, vem apontar para o fato de que o homem não lançou um desafio à natureza construindo máquinas; ele não fez mais do que continuar a obra da natureza. A máquina seria, pois, num tipo de visão progressista, a síntese entre a tecnologia e o mundo da natureza, comandados pela argúcia do espírito humano.[1]

Todavia, estas formas de representação nem sempre foram uniformes, ou seja, não tiveram uma só leitura. Pode-se mesmo dizer que, sob um certo ponto de vista, a máquina produzia medo e alegoricamente era associada a um monstro. É o animal-máquina que sobretudo atemoriza e que se associa, enquanto forma e ação, a seres fantásticos de um passado imemorial. Ela, a portadora do futuro, evocava monstros de épocas passadas que eram impossíveis de serem dominados. Esta reação à máquina se fez presente na poesia, na seqüência da primeira catástrofe dos trens de ferro:

> *Sur le taurou de fer qui fume, souffle et beugle*
> *L'homme a monté trop tôt. Nul ne connaît encore*
> *Quels orages en lui porte ce rude aveugle.*[2]

O verdadeiro horror da máquina explode eloqüente nos testemunhos dos operários belgas da primeira metade século XIX:

> *Senhor, obtenhais desta horrível máquina que ela pare uma hora por dia. Que se exija de mim dezesseis, dezessete horas de trabalho, mas ao menos que ela me deixe uma hora para ir correr com minha mulher e as minhas crianças. Então eu retornarei um homem. Hoje eu não sou mais que uma coisa.*[3]

Por uma curiosa inversão, a máquina, humanizada, gigantesca, era a entidade monstruosa e infatigável que subjugava os trabalhadores, estes sim, verdadeiras peças ou engrenagens de um processo. A máquina se humaniza, enquanto o homem se coisificava.

---

1 Françoise Gaillard, "Présentation — La machine fin de siècle", in *Romantisme*, Paris, nº 41, 1983, p. 3.

2 A. de Vigny, "Les destinées, La maison du Berger", in *Oeuvres Complètes*, editadas por P. Viallaneix, Paris, Le Seuil, col. L'Intégrale, p. 90 (*apud* Paul Villaneix, "Michelet, machines, machinisme", *Romantisme*, nº 23, 1979. p. 3.

3 *Apud* Villaneix, op. cit., p. 5.

Captando esta dimensão, Michelet se preocuparia com a substituição da mão-de-obra pelas máquinas e com o esmagamento do trabalhador por esta espécie de "força fatal":

> *Não é mais o homem que faz marchar a máquina, é a máquina que faz marchar o homem. Que não se diga que o morto real é o fabricante. Ele mesmo não é condenado à rapidez desta fabricação senão pela concorrência dos outros países, por uma força fatal que aumenta cada dia. Assim uma grande roda industrial, vai sempre mais rápida, levada pela ciência e o comércio, mas esmagando os homens sob ela.*[4]

Ora, tem-se na visão de Michelet o resgate da opressão da máquina sobre o trabalhador, da implacável alienação trazida pela tecnologia e e uma certa fatalidade inexorável do progresso dentro de um mundo conduzido pelas forças do capitalismo.

Ironizando o que chamou "mal do século" — a visão apologética da máquina, em tudo superior à vida —, Michelet chega a imaginar a possibilidade de que seria considerado vantagem substituir o jogo dos músculos e fibras pelas belas máquinas de cobre, agradáveis à vista, com seu jogo de engrenagens e pistões...[5]

Gerando fascinação e repúdio, celebração ou combate, misteriosa ou reveladora, a máquina foi, sem dúvida, a vedete das exposições universais. Máquinas para a indústria, vistas pelos operários como opressoras, eram também visualizadas como libertadoras do ser humano, dada abundância da produção que geravam ou os benefícios para a vida que distribuíam.

Engenhos curiosos, insuspeitados alguns, por vezes sonhados por outros — o escafandro, o submarino —, elas demonstraram ser também máquinas de prazer, colocando em cena a indústria da diversão.

Nos eventos universais do século XIX, a França ocupou, com certeza, lugar de destaque.

A França já vinha realizando, desde o final do século XVIII, uma série de exposições nacionais da indústria. Em 1849 levantou-se a idéia de realizar uma exposição que congregasse todas as nações. Todavia, as Câmaras de Comércio, zelosas pela manutenção de uma política protecionista, e os próprios empresários franceses, temerosos da concorrência estrangeira, não levaram a idéia adiante.

A sugestão, contudo, seria recolhida pelos ingleses, que realizaram a primeira exposição universal em Londres, em 1851. Face o sucesso do

4 *Ibidem*, p. 6.

5 *Ibidem*, p. 8.

evento inglês e apoiados na sua experiência de exposições nacionais, os franceses articularam a exposição universal de Paris de 1855.

A exposição de Paris inaugurou o culto à máquina

Se a alegoria escultória do pórtico de entrada associava a ciência (e, conseqüentemente, a razão) ao futuro (materialização otimizada do progresso), vencido este marco triunfal, os visitantes se veriam atraídos por aquelas que seriam as "*vedettes*" do evento: as poderosas e fascinantes máquinas, produzidas pelo maravilhoso gênio e esforço humanos.

À diferença de Londres, onde as máquinas se encontravam dispersas, a exposição de Paris as apresentava concentradas e — o que se convertia em atração sem par — em funcionamento. Desta forma, ao visitante que ingressava no anexo construídos para este fim era dado ver, numa extensão de 200 metros, o movimento que perpassava toda a galeria.

A idéia de movimento, que sem dúvida alguma causava impacto e tinha maior efeito visual, tornou impraticável sediar as máquinas no Palais de l'Industrie, com o seu teto de vidro.

A "irresistível" atração da máquina parecia uma fatalidade inexorável do século. Como refere Bensaud-Vincent:

> *Expor as realizações tecnológicas da indústria é fazer a síntese filosófica do progresso da humanidade. (...) A fé no progresso exige agora imensas galerias de máquinas que, parecidas a catedrais, são destinadas a despertar a admiração, o medo, o respeito, templos ou ostensórios, que atraem as grandes multidões e lhes ensinam, como o catecismo dos industriais, o valor do esforço e o culto do trabalho.*[6]

Neste sentido, *Le Correspondant* realizava uma verdadeira apologia da máquina, relatando uma visita à exposição de 1855:

> *As invenções da mecânica industrial têm todo este objeto comum de diminuir o esforço do trabalhador e de multiplicar os produtos do trabalho. Se a cupidez do homem não perverter as felizes descobertas de sua inteligência, a missão das máquinas é a de acrescentar a vida intelectual, desenvolvendo o lazer, e de melhorar a vida física pelo bom preço das coisas (...) apesar das condições sociais, por que maldizer as*

6 Bernadette Bensaude-Vincent, "Florilège des sociétés industrielles," in *Le Livre des Expositions Universelles, 1851-1989*, Paris, 1983, p. 277.

> *máquinas? Elas são uma condição de vida necessária, um inevitável elemento de concorrência para todas as nações industriais.*[7]

Poderosa, misteriosa, a máquina era um elemento chave do progresso e, portanto, a generalização do seu uso em "caminho natural". Note-se aí que o seu "mau emprego" era um desvirtuamento do seu sentido original: fora criada para minorar o esforço humano e se assim não se dava, ou se as condições sociais não eram as desejadas, esta era atribuída a desvios morais. Ou seja, a correção das distorções sociais se daria pelo lado moral, reintegrando a sociedade capitalista no seu originário caminho de concretizar o bem-estar e a felicidade.

De toda forma, o anexo das máquinas era considerado pela imprensa da época um espetáculo único e brilhante, singularmente belo, onde o gênio do século XIX se personificava mais do que em qualquer outro lugar da exposição:

> *Não que as riquezas e os esplendores faltem a esta Babilônia industrial, onde o cobre brilha mais luminosamente que o ouro, onde o ferro e o aço têm reflexos sublimes; onde o carvão, no estado de bloco imenso que obriga ainda o suor dos mineiro, revela mais coisas à nossa inteligência que o carvão condensado em diamantes milionários, que se admira alguns passos mais longe. Aqui se pensa muito mais do que se extasia, e eu não sei qual orgulho vos toma nas entranhas diante destes atestados do poder humano na nossa geração e na nossa pátria.*[8]

Num contraponto com a arte, a tecnologia se apresentava em sua beleza própria, e os grandes engenhos eram associados a figuras mitológicas,

> *(...) às esfinges de estatura de montanhas dos velhos templos egípcios, ou a monstros de Nínive ou dos pagodes chineses. Nada de mais característico do que estas sentinelas avançadas da indústria moderna, nada de mais belo, nada mais, como construção e como progresso.*[9]

As normas para aceitação dos produtos na exposição estabeleciam que deveria se tratar de objetos novos e úteis, qualificações estas apropriadas à imagem da máquina como elemento de bem-estar, dirigida para a satisfação

7 *Le Correspondant*, Paris, 25 fev. 1856. p. 783-5.

8 *L'Illustration Française*, Paris, 30 jun. 1855.

9 *Ibidem.*

das necessidades. Quanto ao conteúdo do novo, este é dos conceitos-chave para o entendimento da modernidade. Como refere Kothe, a propósito das interpretações de Baudelaire sobre esta questão, o capitalismo precisa constantemente aperfeiçoar a sua maquinaria para aumentar a produtividade, para vencer as condições de concorrência entre as empresas.[10]

Neste sentido, o novo está implícito na própria dinâmica do sistema de fábrica, enquanto imposição de produtividade. Por outro lado, o novo é também, no plano do psicológico, uma

> *(...) qualidade que independe do valor de uso da mercadoria. É a origem da falsa aparência que pertence de forma inalienável e intransferível às imagens geradas pelo inconsciente coletivo (...). Essa falsa aparência da novidade se reflete, como um espelho em outro, na falsa aparência do sempre-igual, do eterno retorno.*[11]

Através da produção do novo, o capitalismo reproduzia-se como sistema e realimentava as imagens do desejo coletivo.

Assim, a exposição de 1855 apresentou técnicas inovadoras, como a proposta da utilização do alumínio como material do futuro, prático e de mais baixo custo,[12] ou a apresentação especial que mereceu a fotografia,[13] que revelou novos processos, garantindo maior durabilidade e reprodução em série.

Os novos curiosos inventos também tiveram o seu lugar, como um combustível feito à base de folhas secas e prensadas; um carrinho de mão com carga equilibrada, que permitia render mais com menor esforço; caldeiras a vapor que não explodiam; o uso do ar comprimido como força motriz. Outros inventos descortinavam-se ainda como possibilidades, como o caminho de ferro elétrico; a locomotiva de ar comprimido que se alimentava andando; a sugestão da locomoção aérea; a criação de enormes telescópios, as primeiras pesquisas e aplicação da técnica do cimento armado.[14]

Os inícios das experiências com os cabos transatlânticos despertaram grande curiosidade. Parecia que o mundo se tornava cada vez menor, tal a

---

10 Flávio Kothe, "Introdução", in Flávio Kothe, org., *Walter Benjamin: sociologia*, São Paulo, 1985.

11 Walter Benjamin, *Paris, Capitale du XIX^eme Siècle; le livre des passages*, Paris, 1989, p. 40.

12 Werner Plum, *Exposições mundiais no século XIX; espetáculos de transformação sócio-cultural*, Bonn, 1979, p. 110.

13 *L'Illustration Française*, Paris, 17 nov. 1855.

14 M. Andraud, *Exposition Universelle de 1855*, Paris, 1855. p. 199-200.

rapidez das comunicações. Exaltado, o espírito nacionalista francês comentava que o novo invento faria chegar mais rápidas notícias como a da vitória de Sebastopol...[15] Causou sensação no evento parisiense o pêndulo de Foucault, aparelho eletromagnético para provar a rotação da terra, aproveitando a invariabilidade do plano de oscilação do mesmo pêndulo.[16] Grandes máquinas colheitadeiras para o serviço do campo ou outras para o serviço doméstico ou fabril, como máquina de costura Singer ou a de fazer chocolate e café, misturavam-se diante dos olhos maravilhosos dos visitantes. Engenhos para facilitar a vida faziam a sua aparição, assim como as poltronas rolantes que permitiam às damas delicadas ou idosas visitarem a exposição sem se cansarem...[17] Chamando também a atenção dos presentes, exibia-se outra novidade: a "borboleta" de entrada para o controle de visitantes, causando alguns problemas a senhoras com amplas saias, como era moda de então...[18]

Para culminar esta verdadeira exibição e inventário do conhecimento humano, insinuava-se uma nova forma de energia: a eletricidade. Sobre este novo prodígio, pronunciava-se a *Illustration Française*:

> *(...) ciência que apenas se conhece, mas que excita a imaginação. Ela permite a comunicação de um lado a outro do universo, ela dá uma luz que parece uma emanação do sol, ela produziu, no tratamento físico dos corpos simples, efeito que viria deslocar todos os conhecimentos técnicos sobre a matéria.*[19]

Neste sentido, frente a tal complexidade de amostras, a exposição universal parisiense de 1855 apresentava-se como o próprio espetáculo da modernidade, sob o influxo do progresso, do qual as poderosas máquinas e os incríveis eventos eram bem a imagem. Explicitamente bela e racional, a exposição universal era, ao mesmo tempo, mistificadora da realidade em curso.

É talvez, no tocante à classe trabalhadora, que a exposição francesa de 1855 se apresentou na sua melhor faceta de ambigüidade.

Apesar das greves operárias que ocorreram em Paris, em agosto, a exposição pretendeu apresentar-se como uma festa do trabalho, que

15 *Le Livre des Expositions, op. cit.*, p. 29.

16 *L'Illustration Française*, Paris, 22 set. 1855.

17 *L'Illustration Française*, Paris, 03 nov. 1855.

18 *Ibidem.*

19 *L'Illustration Française*, Paris, 17 nov. 1855.

glorificasse o engenho humano e uniformizasse, no mesmo patamar, as contribuição dos industriais e a dos operários. Neste sentido, foram distribuídas recompensas tanto aos chefes de indústria como aos operários que se destacassem.[20]

A exposição de 1855 postulava, pois, a harmonia social numa Paris que sofria as cirurgias urbanas de Haussmann, expulsando os pobres do centro da cidade.

Na verdade, o setor mais esclarecido da burguesia tinha consciência do peso que havia assumido o proletariado com a emergência da industrialização, assim como também tinha, diante de seus olhos, o espetáculo de uma cidade prenhe de tensão social. As barricadas de Paris, as greves, os movimentos ludistas eram dados muito eloqüentes para que o proletariado urbano deixasse de ser considerado. Outra parece não ter sido a intenção de Napoleão III, que não queria ignorar as classes trabalhadoras. No dizer de Isay:

> *(...) o desaparecimento das corporações, o desenvolvimento do maquinismo, engendrando o desenvolvimento e a redução dos salários, a indiferença de uma burguesia enriquecida tinham concorrido, depois de meio século, para agravar as condições dos trabalhadores. Nas cidades havia se formado um verdadeiro proletariado.*[21]

Interpretando setores mais progressistas da burguesia francesa, Napoleão III quis remediar esta situação.

Neste sentido, alardeava-se que os operários eram "colaboradores dos industriais", "cooperadores da produção". Com tais mensagens, a exposição se apresentava como "democrática e social", não apenas vulgarizando o conhecimento para um público popular, mas também dando a oportunidade para que os inventos produzidos pelos operários viessem à luz. Não será demais lembrar que foram freqüentes na exposição os inventos apresentados por homens simples, operários e artesãos, que com a sua prática cotidiana haviam aperfeiçoado seus métodos de trabalho e chegado a soluções inovadoras.[22]

Igualmente, recomendava-se ao capital que viesse dar apoio a estas iniciativas, financiando a produção daqueles inventos que haviam comprovado a sua novidade, utilidade e uso social.

Neste contexto, os novos produtos e novos materiais eram enfatizados quanto ao seu baixo custo, possibilitando o uso popular e a melhoria das

20 Philippe Bouin e Christian Philippe Chanut, *Histoire Française des Foires et des Expositions Universelles*, Paris, 1980.

21 Raymond Isay, *Panorama des Expositions Universelles*, Paris, 1937, p. 24.

22 Andraud, *op. cit.*

condições de vida da classe trabalhadora. É o caso, por exemplo, do alardeado alumínio ou a recente indústria dos sapatos, que ampliariam aos humildes a materialização da sociedade do bem-estar. Da mesma forma, a "galeria doméstica" inovou com a exibição de produtos destinados às classes menos favorecidas. Nascia a propaganda e alardeava-se que a dona de casa sonhava diante do aparelho de lavar roupa exibido pelo espírito prático dos americanos.[23] Não que o aparelho doméstico viesse libertar a mulher dos seus afazeres, mas, provavelmente, a tornaria mais feliz na sua lida: quem sabe ela trabalharia cantando?

Assim como as demais exposições universais que se seguiram, a primeira exposição universal francesa filiar-se-ia num mesmo embasamento filosófico: o saint-simonismo.

Com a sua filantropia do patronato mesclada com uma orientação cristã, o saint-simonismo poderia se expressar em três palavras: otimismo, industrialismo e paternalismo.[24]

Profetizando um mundo onde o poder seria tomado pelos empresários e, acessoriamente, pelos operários, o conde de Saint-Simon pretendia moderar os excessos do capitalismo em benefício dos desafortunados. Encontrou discípulos no meio dos engenheiros formados pela Politécnica, bem como no circuito empresarial "esclarecido". Um exemplo típico da materialização de tal corrente se encontra nos principais nomes que presidiam a organização do evento de 1855: Michel Chevalier e Le Play, ambos preocupados com as condições de vida das classes subalternas.

Reproduzindo este tipo de filosofia, *L'Illustration Française* louvava a medida do governo de tentar facilitar a visita à exposição de operários de todos os cantos do país:

> *Não serão só os operários e contramestres franceses que virão a Paris, serão também todos os outros governos que vão imitar esta medida. A Inglaterra decidiu dar prêmios em dinheiro aos melhores alunos das Escolas de Artes e Ofícios para que venham a Paris, assim como estabeleceu subscrições públicas para que os delegados operários dos grandes centros manufatureiros possam vir a Paris.*[25]

Espetáculo da modernidade, a exposição universal exibia-se com máquinas e produtos que vendiam a imagem da harmonia social e do progresso.

23 Bouin e Chanut, *op. cit.*, p. 65.

24 Pascal Ory, *Les Expositions Universelles de Paris*, Paris, 1982, p. 18.

25 *L'Illustration Française*, Paris, 31 maio 1855, p. 202.

O espírito arguto de um Baudelaire, contudo, relativizava o deslumbramento:

> *Perguntar a todo bom francês que lê todos os dias seu jornal no seu escritório, o que ele entende por progresso, ele responderá que é o vapor, a eletricidade e a iluminação a gás, milagres desconhecidos dos romanos, e que estas descobertas testemunham plenamente nossa superioridade sobre os antigos. (...) O pobre homem está tão americanizado por seus filósofos zoocratas e industriais, que perdeu a noção das diferenças que caracterizam os fenômenos do mundo físico e do mundo moral, do natural e do sobrenatural. Se uma nação entende hoje a questão moral num sentido mais delicado que se entendia no século precedente, há progresso; isto é claro. (...) Mas onde está, eu vos peço, a garantia do progresso de amanhã? Porque os discípulos dos filósofos do vapor e dos fósforos químicos o compreendiam assim: o progresso não lhes parece senão sob a forma de uma série indefinida. Onde está esta garantia? Ela não existe, digo eu, senão na vossa credulidade e fatuidade. Eu deixo de lado a questão de saber se, delicadizando a humanidade em proporções de prazeres novos que ele lhe traz, o progresso indefinido não será sua mais engenhosa e cruel tortura; se procedendo por uma opiniática negação de si mesmo, ele não será um modo de suicídio incessantemente renovado, e se, fechado no círculo de fogo da lógica divina, ele não se pareceria ao escorpião, que se ferra a si mesmo com a sua terrível cauda, este eterno 'desideratum' que faz seu eterno desespero?*[26]

Naturalmente, não se quer atribuir a Baudelaire a bandeira da causa social, nem o cetro da teleologia marxista; por outro lado, o futuro demonstraria quão passível de credibilidade seriam as imagens do progresso e quão transformadoras da existência seriam as máquinas e inventos.

Todavia, o que se ressalta na sua opinião expressa, é o desvelamento das representações feitas por um contemporâneo. Baudelaire consegue ver, "do outro lado do espelho", as contradições e tensões do processo em curso. De uma certa forma, consegue enxergar para além da ordem fetichizada e, como talvez diria Walter Benjamin, dirigir o olhar do anjo da história contra a direção indicada pelos ventos do progresso.

---

26 Charles Baudelaire, "Expositions universelles. 1855", *Les Beaux Arts*, Paris, 1976. p. 202.

AS EXPOSIÇÕES UNIVERSAIS E A UTOPIA DO CONTROLE SOCIAL

Moysés Kuhlmann Júnior
Universidade Estadual Paulista-Araraquara

Pretendemos, neste trabalho, analisar como as exposições universais, vitrinas de exibição das maravilhas da indústria, foram também palco de representação de uma utopia peculiar, que buscava se realizar pelo fortalecimento da ordem social, e não por sua transformação. Uma utopia que se expressava na exibição de um funcionamento idealizado das relações sociais, a partir de diferentes investimentos elaborados com vistas a assegurar a manutenção e expansão da sociedade capitalista; que se configurava, então, como uma utopia do controle social.

A primeira exposição de produtos da indústria foi organizada na França, a nível nacional, em 1798. Em 1851, inaugurou-se a primeira das Exposições com caráter internacional, em Londres, para a qual se construiu especialmente o Palácio de Cristal. A partir daí, esses eventos se generalizam por vários países, como mostra o quadro 1, atraindo um público que se amplia de 6 milhões de visitantes em 1851, para 32 milhões em 1889 em Paris, quando se inaugura a torre Eiffel, e 48,1 milhões em 1900. Em 1851, eram 13.937 expositores, ocupando uma área de 88.027 m2, em 1867, 42.237 expositores em 642.520 m2.[1]

O Brasil começou a participar das Exposições Internacionais a partir de 1862, e organizou exposições nacionais preparatórias àquelas, sendo a primeira em 1861. Também foram organizadas exposições comemorativas, como as de 1900 (exposição artístico-industrial fluminense), 1908 (centenário da abertura dos portos, também preparatória para 1910 — Bruxelas), e a exposição do centenário da independência em 1922, esta última de caráter internacional.

---

1 Madeleine Rebérioux, "A tournant des expos: 1889", *Le Mouvement Social*, Paris, oct-dec 1989, nº 149, p. 8; Paul Dupays, *Vie Prestigieuse des Expositions: historique*, Paris, 1939, p. 29; Francisco da Fonseca Benevides, *Relatorio sobre a Exposição Universal de Paris em 1867 — instrumentos de physica e machinas de vapor*, Lisboa, 1867, p. 10.

Na organização das exposições encontramos toda uma preocupação em se classificar minuciosamente os diferentes produtos. Para tanto formam-se grandes grupos que, por sua vez, subdividem-se em várias seções. Além dos grandes monumentos, das máquinas, da produção agrícola e mineral, do exotismo das colônias, aqueles eventos atribuem um grande destaque às questões da assistência, bem como a muitos outros aspectos da vida social, especialmente no sentido de difundir propostas voltadas para a população pobre e trabalhadora, postuladas como "modernas", "adequadas" para solucionar problemas no âmbito da manutenção e reprodução da força de trabalho que está se constituindo na divisão internacional do mundo capitalista.

QUADRO 1
EXPOSIÇÕES INTERNACIONAIS

ANO — LOCAL	ANO — LOCAL	ANO — LOCAL
1851 — Londres	1883 — Amsterdã	1908 — Londres (Franco-British Expo.)
1855 — Paris	1884 — S. Petersburgo	1910 — Bruxelas
1862 — Londres	1885 — Antuérpia	1911 — Turim
1867 — Paris	1889 — Paris	1915 — S. Francisco
1873 — Viena	1893 — Chicago	1922 — R. Janeiro
1876 — Filadélfia	1900 — Paris	1937 — Paris
1878 — Paris	1904 — St. Louis	1939-40 — S. Francisco
1882 — Buenos Aires (Expo. Continental)	1906 — Milão	

Esse tipo de preocupação aparece pela primeira vez em 1855, em Paris. À margem da Exposição Universal, realiza-se uma Exposição de Economia Doméstica, organizada pela Societé d'Economie Charitable, que se dividia em três seções: moradia, vestimentas e alimentação.[2]

Em 1867, vai ocorrer a incorporação das questões assistenciais às exposições, materializada na criação do Grupo 10, que apresenta os "objetos destinados a melhorar as condições físicas e morais das populações". Organizada por Frederic Le Play, presidente da comissão imperial francesa, é considerada, em um dos relatórios, como "a primeira exposição a apresentar ordem e método na distribuição dos objetos expostos".

2 Isaac Joseph, "Tactiques et Figures Disciplinaires", *Recherches*, Fontenais-Sous-Bois, nº 28, 1977, p. 157.

> *Na distribuição dos produtos pelas diversas galerias presidiu uma idéia filosófica: à medida que se aproximava do centro do edifício, o visitante ia sucessivamente vendo produtos que passavam da ordem mais material para outra mais do domínio do espírito e da inteligência.*[3]

> *Um grupo especial relativo aos objetos destinados a melhorar as condições físicas e morais das populações, ocupava no palácio um setor inteiro compreendido entre a França e Algéria, e no parque uma parte especial onde se achavam expostas as habitações de operários.*[4]

O Grupo 10, "feliz aplicação de uma idéia social, popular e humanitária",[5] é considerado um dos principais destaques da exposição de 1867, como podemos observar em boa parte dos trabalhos produzidos, até mesmo em um relatório sobre os instrumentos de física e máquinas de vapor, do qual foram extraídas as referências citadas acima.[6]

Neste grupo, difundem-se, entre outras, as instituições pré-escolares, que haviam surgido na Europa ao longo do século XIX, em contraposição a outras formas de atendimento à infância, como o sistema de amas de leite, as rodas de expostos e os internatos. Abre-se à visitação pública a Creche de Santa Maria. A creche, uma criação francesa de 1844, é apresentada como a solução para os cuidados da infância, em função do trabalho feminino, recebendo grande aceitação. O imperador do Japão, um dos ilustres visitantes, sensibilizando-se com a proposta, decide implantar aquelas instituições em seu país.[7]

No livro de visitas, encontra-se registrado um verso:

> *La charité peut tout; la preuve en est ici;*
> *Le monde entier doit dire à la France: Merci!*[8]

---

3 Benevides, *op. cit.*, pp. 11-12.

4 Benevides, *op. cit.*, p. 13.

5 Comissão Brasileira na Exposição Universal de Paris de 1867, *Relatorio sobre a Exposição Universal de 1867, redigido pelo secretario da commissão brazileira Julio Constancio de Villeneuve e apresentado a sua Magestade O Imperador pelo presidente da mesma commissão Marcos Antonio de Araujo*, Tomo Primeiro, Paris, 1868, p. xix.

6 Benevides, *op. cit.*

7 Cf. E. Marbeau, "Crèches", in F. Buisson e colabs., *Dictionnaire de Pédagogie et d'Instruction Primaire*, Paris, 1877, pp. 609-613.

8 A. Quinton, *apud* Joaquim Ferreira Moutinho, *A Creche*, Porto, 1884, p. 27.

No relatório da comissão brasileira, o secretário Villeneuve discorre sobre o grupo 10:

> *Havia ali ao mesmo tempo um curso de higiene popular, a higiene do corpo e do espírito: de um lado, modelos de casas para operários (...), fato [vestuário] barato, apropriado aos diversos climas e profissões, alimentos saudáveis e de pouco preço; do outro, instrumentos de trabalho aperfeiçoados, e enfim livros instrutivos e morais próprios para desenvolver a inteligência do operário, e inculcar-lhe idéias de economia, e gosto pela vida de família. O material para ensino dos meninos e dos adultos formava, só por si, uma das mais úteis exposições".*[9]

Podemos analisar que são propostas que pretendem abranger o conjunto das relações sociais em que os trabalhadores e a população pobre das cidades estariam envolvidos. Procura-se prever a educação da infância e do adulto; a casa em que irão morar, os móveis que lá estarão, e o alimento que irão comer; pensa-se também na disciplina e na organização do trabalho nas oficinas.

Nas exposições, para todos os grupos, distribuíam-se prêmios e medalhas. Ainda nos dias de hoje encontramos produtos, como azeites e bebidas, que ostentam em suas embalagens a premiação naqueles eventos. No décimo grupo também se previam prêmios. Para tanto, foi instituído o "júri da Harmonia Social".[10]

Dentre os critérios para premiação, privilegiava-se a existência de instituições consideradas próprias da sociedade "moderna", classificadas em três modalidades.

Em primeiro lugar, previam-se instituições destinadas a "remediar a falta de providência e a miséria". Nessa categoria estariam as caixas de socorro para casos de moléstia e ferimentos, a assistência ao parto, "desvelos" para os recém-nascidos, sociedades cooperativas, etc. Podemos situá-las no campo da saúde pública, onde se busca o atendimento à população pobre, e também no campo da saúde do trabalho, onde se organiza a regulamentação das relações de trabalho. Os "produtos" a serem julgados são iniciativas do estado e de entidades de cunho assistencial ou mutualistas (de trabalhadores, patronais, ou mistas).

Em segundo lugar, instituições para "remediar os vícios". Aí vemos o destaque à "repressão da embriaguez", às providências para "suprimir a

9 *Relatorio de 1868, op. cit.*, pp. xix-xx.

10 *Relatorio de 1868, op. cit.*, p. lxxi.

concubinagem", a "supressão da folgança da segunda-feira", a "transformação moral das individualidades particularmente perversas", e prêmios pelo asseio das habitações. Podemos considerar essas propostas como voltadas para a regulamentação das relações de trabalho, e também para a legislação criminal. Notamos também a influência higienista no sentido da prescrição de modelos de habitação e de organização fabril, bem como de ações de educação sanitária.

O terceiro tipo de instituições seriam as destinadas a "melhorar o estado intelectual e moral". Querem se premiar os serviços prestados à instrução religiosa e ao culto, a construção de capelas, capelão agregado ao estabelecimento, criação de salas de asilo, subvenção às escolas locais, aulas de adultos, ensino profissional, oficinas — casa de trabalho — para as meninas, oficinas de aprendizes, etc. Observamos aí a reconciliação do ideário liberal com a religião: esta última é vista como elemento eficaz para neutralizar as idéias socialistas e "pacificar" os espíritos entre os trabalhadores e os pobres.

Entre os critérios de premiação do "juri da Harmonia Social", pensava-se também na organização e no ambiente de trabalho, visando uma certa estabilidade dos operários e o cultivo de hábitos de economia; abordava-se a questão do trabalho feminino (respeito à "inocência das meninas" e ao "estado de mãe de família"); e destacava-se, principalmente, a "Boa Harmonia" e as boas relações entre as pessoas que "cooperam nos mesmos trabalhos", com a "concórdia completa", e ausência de greves "mesmo durante as perturbações políticas".[11]

Le Play inaugurou a "escola da paz social", uma concepção de economia social que influiu nas Exposições e Congressos ocorridos posteriormente. É um cadinho onde se fundem as concepções tradicionais e modernas, a religião, o liberalismo, e a indústria.

Os critérios utilizados fornecem indicadores da concepção de pobreza existente: é incapaz, devendo ser cuidada pelos homens de bem, a fim de superar sua condição de vida degradada.

No júri, o Brasil participou com um jurado especial, o Barão de Penedo — representando os Estados da América Central e Meridional —, que pleiteou um dos prêmios para a colônia agrícola de Blumenau, em Santa Catarina. O Brasil foi questionado devido a manter ainda um regime escravista, mas o barão de Penedo fez questão de salientar que na colônia Blumenau a escravidão era proibida, o que significava um avanço na direção da superação daquela relação de trabalho, em nosso país. Quinhentos candidatos se inscreveram para os doze prêmios e vinte e quatro menções

11 *Relatorio de 1868, op. cit.*, pp. lxviii-lxxii.

12 *Relatorio de 1868, op. cit.*, p. lxxiv.

honrosas referentes ao grupo 10, e o Brasil acabou por obter um dos prêmios de 10.000 francos.[12] Isso nos faz refletir sobre como as medidas disciplinadoras propostas, ao serem abraçadas, tinham a condição de servir a diferentes propósitos: para o Império brasileiro, o prêmio significou um belo "cartão postal" para sua política imigratória, embora o regime escravista viesse a persistir ainda por mais vinte e um anos.

Após 1867, constatamos que a questão da assistência seguirá ganhando maior amplitude e definições. Na Inglaterra, em 1884, realiza-se uma Exposição Internacional de Higiene e Educação. Com uma organização semelhante à do grupo 10 de 1867, a Exposição funciona de 1/5 a 30/10, contando com 6 grandes grupos: 1°. Alimentação; 2°. Vestuário; 3°. Habitações e ambulâncias; 4°. Escolas; 5°. Meteorologia com relação à saúde pública; 6°. Educação; subdivididos em 57 classes, 46 delas referentes à Higiene, e 11 à educação.[13]

Com relação à moradia, nota-se, no relatório da comissão brasileira, o tratamento diferenciado para os trabalhadores:

> *(...) mostraram-se modelos de edificações modernas para habitações. Nelas se concentravam todos os melhoramentos desejáveis para torná-las sãs e cômodas. Arquitetura, disposição interna, entradas, escadas, êxitos, esgotos, suprimento de água, aquecimento e ventilação, cozinhas, dormitórios, celeiros, dispensas, rouparias, banhos, estão combinados e arranjados em espaço restrito, em ordem a prover as classes menos abastadas, aos trabalhadores, aos pobres em geral, habitações sãs, sob toda a ordem de aspectos, e a preços módicos (...)*

"Os mesmos arranjos e combinações para as habitações das classes ricas e abastecidas, atingindo o maior grau de luxo".[14] Com relação à alimentação, apresenta-se uma cozinha econômica de trabalhadores.

Na Exposição Universal de Paris, em 1889, o governo francês patrocina não apenas um grupo da exposição, mas uma exposição específica de economia social. Os seus organizadores exprimem a convicção de que a sua idéia irá contribuir "notavelmente para o sucesso moral da Exposição [universal] e para elucidar os graves problemas levantados em todos os países para a questão das relações entre o Capital e o Trabalho".[15]

13 Exposição Internacional de Higiene e Educação, Londres, 1884, *Trabalhos da Commisão Brasileira*, Rio de Janeiro, 1885, pp. 3-4.

14 *Idem, ibid.*, p. 14.

15 Laure Godineau, "L'économie sociale à l'Exposition Universelle de 1889", *Le Mouvement Social*, Paris, n° 149, oct-dec 1989, p. 83.

Embora com divergências entre os organizadores — alguns, mais paternalistas, seguidores de Le Play, outros de tendência mais liberal, ligados à Sociedade de Economia Política —, adota-se uma perspectiva homogênea na oposição a toda e qualquer solução estatista ou socialista à questão social.[16]

Na Exposição de Economia Social, distribuem-se 1079 prêmios para 1171 expositores. A premiação segue a perspectiva de valorizar a iniciativa privada, destinando poucos prêmios às instituições públicas. Valorizam-se apenas as ações públicas, como a organização de pesquisas, a preparação de estatísticas, visando informar os particulares e as associações; e também aquelas realizações em favor do ensino profissional, desde que não fossem consideradas como exclusivas.[17]

Na disposição espacial da exposição de 1889, nota-se a simbolização de como a elite republicana francesa afirma sua autoridade sobre os trabalhadores e os povos coloniais: na Esplanada, ao lado da Exposição de Economia Social, onde o conjunto das iniciativas destinadas aos trabalhadores promete ser uma lição de reconciliação e controle; e defronte à cidade colonial, onde o espectador transporta-se para ambientes do império francês ultramarino — árabe, oceânico, africano ou asiático —, situa-se o pavilhão do Ministério da Guerra, no interior de um castelo medieval, onde a exibição de modernos armamentos deixa clara a opção de dominar a divergência pela força, caso a estabilidade não seja alcançada pela persuasão.[18]

Em 1904, realiza-se a exposição internacional comemorativa da compra da Luisiana pelos Estados Unidos. Lá, o grupo chamado Economia Social é subdividido em 4 seções: Economia Social propriamente dita, Institutos de Caridade e de Correção, Higiene, e Melhoramentos Municipais.[19]

Há que se destacar a seção de Melhoramentos Municipais, instalada na Model Street (rua modelo), construída especialmente para a Exposição, na forma idealizada de uma rua principal e praça pública para uma cidade com cerca de 20 mil habitantes: 360 metros de comprimento e 15 de largura, com diferentes sistemas de calçamento e modelos de edifícios, onde se expunham

16 Godineau, *op. cit.*, p. 74.

17 Godineau, *op. cit.*

18 Veja-se D. L. Silverman, "The 1889 Exhibition: the crisis of bourgeois individualism", *Oppositions*, 1977, p. 80-1.

19 Comissão à Exposição Universal da compra da Luisiana, 1904, *Relatorio apresentado ao exmo. sr. dr. Lauro Severiano Müller, min. da industria, viação e obras públicas, pelo gal. F. M. de Souza Aguiar, presidente da comissão*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1905, p. 352.

pontes, sistemas de abastecimento de água, instituições de caridade e outras inovações para o mundo urbano.

Em 1910, na Exposição Internacional e Universal de Bruxelas, são dois os grupos dedicados à assistência: Economia Social e Higiene e Beneficência Social. No grupo de Economia Social, trata-se de temas como: aprendizagem e proteção da infância operária, contrato de trabalho, participações nos benefícios, sindicatos profissionais, habitações operárias, instituições de previdência, instituições para o desenvolvimento intelectual e moral, iniciativa pública ou privada em vista do bem estar dos cidadãos. O Grupo 17, Higiene e Beneficência Social, divide-se em duas classes: Higiene (individual e das habitações, nos edifícios públicos e nas habitações coletivas, nas comunas rurais; higiene e saneamento das cidades; defesa das fronteiras contra as moléstias pestilenciais; gêneros alimentícios e objetos usuais, águas minerais e sanatórios, estatística sanitária e legislação); e Beneficência (generalidades, Proteção e Assistência à Infância, assistência aos adultos, assistência aos cegos, assistência aos surdos-mudos; Monte de Socorro, Pessoal dos estabelecimentos de beneficência, Escolas de enfermeiros e enfermeiras).[20]

O que podemos observar, nas exposições que se seguem à de 1867, é um processo no sentido de se deslocar de uma postura mais paternalista, como poderia ser caracterizada a "escola da paz social", de Le Play, para uma atitude mais "científica", especializada. É um movimento que ocorre no conjunto das medidas preconizadas à classe trabalhadora. Na medida em que se avança na elaboração de uma legislação trabalhista, implementa-se uma divisão entre medidas para os trabalhadores, entendidos como beneficiários, e medidas que passam a constituir o campo da assistência, destinada aos mais pobres.[21] Determinados aspectos da vida dos operários — tais como a habitação, a educação das crianças, etc. — apresentam-se não como direitos do trabalhador, mas como mérito dos que se mostrarem mais subservientes; segmenta-se preconceituosamente a pobreza, procurando dificultar seu acesso aos bens sociais.

Texto apresentado na sessão As Exposições Universais e a Representação da Utopia do Progresso, *20/7/1993.*

---

20 Exposição Internacional, Bruxelas, 1910, *Relatorio da Commissão Organisadora da Secção Brasileira, apresentado pelo Dr. Candido Mendes de Almeida, dir. do Museu Commercial do RJ, secr. geral da Com. Organisadora*, Rio de Janeiro, 1912, p. xix-xx.

21 Veja-se A. O. Sposati, *Vida Urbana e Gestão da Pobreza*, São Paulo, 1989, p. 314.

IMAGENS DE PERSUASÃO DA MODERNIDADE NA EXPOSIÇÃO DE 1881

Almir Pita Freitas Filho
Universidade Federal do Rio de Janeiro

A Exposição de 1881: a primeira exposição da indústria no país

A Exposição de 1881 foi inaugurada na Corte do Rio de Janeiro a 12 de dezembro, encerrando-se no dia 30 de janeiro de 1882. Dela participaram cerca de 1.120 expositores com 8.000 objetos vistos por, aproximadamente, 6.200 pessoas.[1]

Organizada e levada a cabo pela Associação Industrial, seus promotores e alguns jornais da época a consideraram como a primeira verdadeiramente industrial realizada no país. O *Jornal do Comércio*, noticiando o evento, afirmou ter ela um aspecto inteiramente diferente das anteriores, uma vez que:

> *(...) as riquezas naturais do nosso solo aparecem também agora (...), mas não ocupam, como nas antecedentes exposições, nove décimos do espaço (...) O produto figura ali, mas transformado pela mão da indústria, e para que a lição seja mais eloqüente e proveitosa, a indústria em ação [indústria mecânica] apresenta-se no presente certamente (...) em grandes proporções.*[2]

A *Gazeta de Notícias*, por sua vez, considerou-a como "(...) a mais completa e que mais perfeita idéia pode dar dos diversos ramos da indústria do país."[3]

Em geral as Exposições transcendiam a mera função de expor a produção material e cultural de um determinado período, tornando-se palco de divulgação de idéias. Eram, portanto, eventos de conotação política: transfor-

---

1 Biblioteca da Associação Industrial do Rio de Janeiro, *Archivos da Exposição da Indústria Nacional*, Rio de Janeiro, 1882, p. XVIII.

2 *Jornal do Comércio*, 12 de dezembro de 1881, p. 1.

3 *Gazeta de Notícias*, 12 de dezembro de 1881, p. 1; *Archivos, op. cit.*, pp. XVIII-XXI.

mando-se em espaços de persuasão e de difusão de uma mentalidade modernizadora, alicerçada no desenvolvimento tecnológico, no uso das máquinas, no ensino profissional e na adoção do medidas protecionistas para a indústria. Eram, enfim, ocasiões propícias para o exercício de auto-afirmação e de explicitação de demandas particulares, assim como para instigar mudanças na visão e no comportamento em relação a certo setores da vida econômica do país. Em relação a agricultura, por exemplo, eram feitas críticas à situação de atraso e rotina que dominava o setor, ao mesmo tempo em que se procura divulgar as vantagens do uso das máquinas e de um cultivo mais "racional". Já para a indústria fabril, era através da divulgação de seus produtos e das condições de sua produção, que se dava conhecimento, ao público e às autoridades governamentais, do quadro da produção interna, com o objetivo de reduzir o preconceito contra os produtos nacionais.[4]

Nesse sentido a Exposição de 1881 apresentou uma peculiaridade em relação as anteriores. Ela se realizou num momento de retomada dos investimentos no setor fabril, em especial o têxtil, os anos 1880-84, onde também se desenvolvia, por parte de uma camada da elite brasileira, uma mentalidade questionadora do caráter primário-exportador da economia do país. Foi, com certeza, em decorrência desses fatos que o evento expressou com mais nitidez os interesses das forças sociais que buscavam assegurar a sobrevivência e expansão da atividade industrial.[5]

Segundo seus promotores, uma das principais vantagens da Exposição foi a de ter afirmado a necessidade de uma proteção eficaz para o setor.

> *Felizmente a Exposição da indústria nacional, (...) veio chamar a atenção do país para a necessidade de uma política francamente protecionista. O espírito público sentiu-se abalado diante dos resultados que já com glória apresentam*

---

4 Sobre as Exposições ver: Francisco Foot Hardman, *Trem Fantasma. A modernidade na selva*, São Paulo, 1988; Margarida de Souza Neves, *As Vitrines do Progresso*, Rio de Janeiro, 1986; Pascal Ory, *1889. L'Expo Universelle*, Bruxelles, 1989; Sandra Jatahy Pesavento, *Exposições Universais: palcos de exibição do mundo burguês — em cena Brasil e Estados Unidos*, Porto Alegre, UFRGS, 1991 (xerografado); Werner Plum, *Exposições Mundiais do Século XIX: espetáculos das transformações sócio-culturais*, Bonn, 1979; Madeleine Reberioux, org., "Mise en Scene et Vulgarisation: L'Exposition Universelle de 1889", *Le Mouvement Sociale*, nº 149, Paris, Les Editions Ouvriéres, octobre-décembre, 1989.

5 Stanley J. Stein, *Origens e Evolução da Indústria Têxtil no Brasil — 1850/1959*, Rio de Janeiro, Campus, 1979, p. 23 e segs.; Eugene W. Ridings, "Business Associationalism, the Legitimation of Enterprise, and the Emergence of a Business Elite in Nineteenth-Century Brazil", *Business History Review*, 63, nº 4, winter 1988, p. 785.

> *muitas de nossas indústria, sentiu-se pesaroso em face ao atraso de outras e daquele vasto campo de estudo ergue-se um possante brado em prol da indústria nacional.*[6]

Os produtos enviados foram classificados em cinco seções básicas: Produtos Naturais e Agrícolas; Máquinas e Aparelhos; Produtos Industriais em Geral; Belas-Artes; e Instrução Pública. Cada uma das seções era subdividida em Grupos e esses, por sua vez, em Classes. E, apesar da ausência de diversas províncias e de conhecimentos industriais, que, segundo os organizadores, não permitiu uma visão exata da riqueza e prosperidade do setor, poucas classes e grupos deixaram de estar representados.

Na conjuntura dos anos 80, a Exposição de 1881 pode ser vista como um instrumento de persuasão, criador de um clima favorável à adoção de medidas de apoio a um dos símbolos da modernidade, a indústria fabril, através de uma política econômica "moderna", o protecionismo alfandegário.

A indústria fabril na Exposição de 1881: fragmentos de uma modernização em processo

Na terceira Seção, a de "Produtos da indústria em geral" se concentrou o que foi considerado como a parte mais rica e diversificada da Exposição, no sentido de que englobava um dos símbolos da modernidade, capaz de atenuar a feição eminentemente agrária da economia do império. Na visão otimista dos industrialistas:

> *O que foi exposto nessa seção atesta o progresso da nossa indústria manufatureira em um sem número de suas manifestações e deve ter desconcertado os que ainda duvidavam da existência e perícia da indústria nacional.*[7]

A "modernidade" estava representada pela produção manufatureira exposta pela fábricas de tecidos de algodão e de lã, tais como a Petropolitana, Santo Aleixo, Aliança, Brasil Industrial, Rink, do Rio de Janeiro: Cedro e Cachoeira de Minas Gerais; Rheingantz, do Rio Grande do Sul. Quase todas empregavam mais de cem operários; utilizavam motores hidráulicos ou a vapor na movimentação de suas máquinas; algumas fiavam e teciam, além de produzirem padrões diversos de tecidos, telas para beneficiamento e sacos para acondicionamento de produtos agrícolas para exportação, assim como fardamentos para soldados e outros artigos de lã.[8]

---

6 *Archivos, op. cit.*, p. XXVII.

7 *Idem, ibidem*, p. LXXII

8 *Idem, ibidem*, pp. LXXXII-CI.

Em função da qualidade dos bens produzidos, da organização da produção, da mecanização, enfim, por indicarem o caminho da modernidade econômica, outras fábricas também se destacaram. Dentre elas as de fabricação de móveis, como a de Moreira, Santos e Cia.; de calçados; fabricação de chapéus de feltro, lã e pêlo; os produtos químicos e farmacêuticos, tais como perfumes, tintas, vernizes, banha, sabão, velas da Cia. Luz Steárica: produtos alimentares; refino de açúcar; fabricação de gelo; de chocolate; gráficas; material de transportes e acessórios para estradas de ferro (Oficinas da Estrada de Ferro Dom Pedro II e Rohe Irmãos).[9] Os produtos de cerâmica, vidros, telhas e tijolos, louça branca, preparados de fumo, estavam presentes juntamente com os aparelhos elétricos, telégrafos e telefonia. A "fada eletricidade" fazia sua aparição através das lâmpadas, Siemens e Edison, que iluminavam o Palácio da Exposição, o parque e as galerias de máquinas.[10] Na mesma ocasião era exposto e apresentado de forma elogiosa pela imprensa, o querosene, inexplosivo e desinfectado de Lopes Cardoso, combustível amplamente utilizado para iluminar ambientes mais modestos.[11]

As fábricas de tecidos de algodão, um dos setores mais bem organizados no tocante à solicitação de medidas protecionistas, e onde mais facilmente se podia verificar a presença de "forças modernizadoras", apresentavam o seguinte quadro.

Um total de dezesseis fábricas participavam da Exposição; o dobro do número de participantes da Primeira Exposição Nacional realizada em 1861. Estavam presentes desde fábricas antigas como a Santo Aleixo, estabelecida no distrito de Magé, Rio de Janeiro, até estabelecimentos recém instalados, como a fábrica Aliança, inaugurada em 1880 no município da Corte no Rio de Janeiro.

Os organizadores no entanto asseguraram ter obtido informações da existência de 46 fábricas têxteis, com um capital de aproximadamente dez mil réis, empregando cerca de 3600 operários e produzindo anualmente cerca de 22 mil metros de tecidos para os quais utilizavam cerca de 4.500.000 quilos de algodão.[12]

Dentre as 46 o maior número, 12, se concentrava na província da Bahia, vindo a seguir o Rio de Janeiro, incluindo a Corte, com 11, São Paulo e Minas Gerais com 9, cabendo uma a cada província do Paraná, Rio Grande do Sul, Alagoas, Pernambuco e Maranhão.

---

9 *Idem, ibidem*, p. CIV.

10 *Jornal do Comércio*, 12 de dezembro de 1881, p. 1.

11 *Gazeta de Notícias*, 26 de dezembro de 1881, p. 1.

12 *Archivos, op. cit.*, p. XCVI.

Estavam representadas na Exposição oito das onze fábricas têxteis do Rio de Janeiro. A segunda representação era de Minas Gerais, com 4, vindo a seguir as províncias da Bahia, Alagoas, São Paulo e Paraná com uma fábrica cada.

Uma observação mais detida sobre os aspectos da tecnologia fabril permite avaliar o grau de difusão da modernidade no setor. Trata-se de um indicador que permite estabelecer uma diferenciação com a produção artesanal, além de indicar as possibilidades de aumento na produção, de aprofundamento no processo de disciplinarização da força de trabalho, e da instauração de um processo produtivo mais independente dos condicionamentos agrários e comerciais, instalando a chamada grande indústria ou o sistema de fábrica.

A Exposição de 1881 constatou a existência de fábricas de pequeno porte, como as mineiras, e de outras que podiam ser consideradas como representantes da chamada grande indústria. Sob esse tema a *Gazeta de Notícias* assim se manifestou:

> *Um rápido lance de vista pela sala dos tecidos, dá-nos logo a expressão das fábricas ali apresentadas. Há uma intuição que nos indica as que são grandes ou pequenas, as que usam de processos modernos ou vivem ainda obscuramente e obstinadamente na infantilidade da indústria, (...) Umas podem entrar para o quadro das grandes indústrias, e outras para o acanhado círculo das indústrias domésticas.*[13]

No que se refere à mecanização, em particular ao uso de motores para movimentação das máquinas de fiar e/ou tecer, observa-se o predomínio do motor hidráulico. Oito dentre as dez fábricas adotavam essa modalidade de força motriz. O motor a vapor, de emprego ainda tímido, era a força exclusiva de duas fábricas, embora aparecesse como complemento em outras três.

Os historiadores da tecnologia em geral relacionam o uso do motor hidráulico à localização das primeiras fábricas próximas aos rios e quedas d'água. Trata-se, sem dúvida, de uma condição importante, no sentido de influenciar na escolha da instalação. Os depoimentos são claros nesse sentido, assim como algumas pesquisas.[14] Porém mesmo a força gratuita da água podia

---

13 *Gazeta de Notícias*, 16 de dezembro de 1881, p. 1.

14 Cf. A. E. Musson, "Industrial Motive Power in the United Kingdom, 1800-1870", *The Economic History Review*, vol. XXIX, nº 3, August 1976, pp. 414-39; Peter Temin, "Steam and Water Power in the Early Nineteenth Century", *Journal of Economic History*, vol. XXVI, nº 2, June 1966, pp. 187-205; Ryoshin Minami, "Mechanical Power in the Industrialization of Japan", *Journal of Economic History*, vol. XXXVII, nº 4, December 1977, pp. 935-58.

causar transtornos à produção em épocas de estiagem.[15]No início da década de 1880, esse já era um problema que começava a atingir algumas fábricas presentes na Exposição, que informaram também dispor de, ou estarem instalando, máquinas a vapor como força complementar e/ou alternativa.

Os proprietários da fábrica de tecidos da Cachoeira, próxima à cidade de Curvelo em Minas Gerais, que trabalhava com um motor hidráulico de 50 CV de força motriz, informavam estar montando uma máquinas a vapor de 20 CV que auxiliaria a turbina face às exigências de aumento da produção.[16]

A fábrica do Cedro, também pertencente aos Mascarenhas, e cujo trabalho corrente era feito com uma roda hidráulica com a força de 40 CV, possuía um motor auxiliar a vapor de 20 CV para às épocas de estiagem. Esse motor utilizava caroços de algodão como combustível[17] que era facilmente disponível na localidade, com certeza obtido a custos mais baixos e mais barato do que o carvão, em geral importado. A lenha também era outra alternativa de combustível para os estabelecimentos fabris que dispunham de máquinas a vapor.

A fábrica Brasil Industrial, situada na localidade de Macacos no Rio de Janeiro, além de possuir três turbinas hidráulicas que totalizavam 340 CV de força motriz para realização do serviço corrente, contava ainda com duas máquinas a vapor de 120 CV cada, para enfrentar as estiagens. Essa fábrica foi considerada pelos organizadores como a mais importante do país, com certeza em função do "gigantismo" de seus números referentes à produção anual de 3.200.000 metros de tecidos, de trabalhadores, de teares e fusos, assim como do capital empregado.[18]

As fábricas que usavam exclusivamente o vapor haviam sido fundadas recentemente. Era elas a Rink (1879) e Aliança (1880), ambas localizadas na Corte do Rio de Janeiro. A primeira, só dedicada à tecelagem, possuía um motor de 30 CV que movimentava 110 teares. Já a Aliança, de fiação e tecelagem, possuía uma máquina a vapor com potência máxima de 320 CV, embora trabalhasse com apenas 200.[19]

A variedade de tecidos apresentada, os dados sobre a produção anual, consumo de algodão, uso e potência dos motores, número de teares e fusos, pessoal empregado, assim como informações sobre as práticas paternalistas (escolas para operários, moradias), além de darem um panorama do estágio de

15 Stein, *op. cit.*, p. 37.

16 *Archivos*, *op. cit.*, p. XCVI.

17 *Idem*, *ibidem*, p. XCIII.

18 *Idem*, *ibidem*, pp. XC-XCI.

19 *Idem*, *ibidem*, pp. XCI, XCII e XCV.

progresso alcançado pelas unidades fabris, tinham um claro objetivo de apresentá-las como instrumentos exemplares na conformação de uma nova fachada para o país, diferente da assentada na atividade agro-exportadora. O trecho a seguir é bastante enfático nesse ponto:

> *(...) no futuro industrial fabril, longe de se ver uma causa de ruína para o país, como muitos equivocadamente acreditam, descobre a afirmação da grandeza e da prosperidade do Brasil (...) É na indústria fabril que devem basear-se as mais auspiciosas esperanças de nossa prosperidade; é esse o livro a que devem ser pedidos os melhores conselhos para resolução dos problemas filiados à transformação do trabalho, aspiração nacional, que está exigindo todos os desvelos da atualidade.*[20]

Para os defensores do protecionismo, a Exposição de 1881 desempenhava a função de mostra argumentativa, voltada para a promoção do setor, capaz de envolver autoridades e público deixando-os menos indiferentes, menos refratários, a suas solicitações por tarifas mais elevadas. Tratava-se de um jogo onde, a apresentação de imagens e dados tinha o objetivo de impressionar, informar e criar um clima favorável às demandas tarifárias dos industrialistas.

Porém as respostas nem sempre foram aquelas esperadas pelos membros da Associação Industrial. Num aparente paradoxo, desses mesmos dados, dessas mesmas imagens, uma outra leitura era feita pelos adversários do protecionismo. Para a imprensa, em particular a *Gazeta de Notícias*, esses indicadores eram como exemplos de um crescimento ocorrido na ausência de medidas de amparo e de proteção. A atividade fabril era viável sim, mas por força da iniciativa individual, bastando para tal a adoção de medidas administrativas, com um bom gerenciamento; de melhorias na qualidade dos produtos; e de uma organização adequada da produção, através do uso de máquinas, de novas técnicas, que dispensariam a proteção tarifária.[21]

As vantagens do uso das máquinas, para melhorar a qualidade dos produtos, diferenciando-os dos processos artesanais, e vencer a concorrência, afastando a necessidade de se recorrer à proteção, eram assim destacadas pelo diário:

> *Só as máquinas aperfeiçoadas podem hoje lutar com vantagem nos domínios da indústria, porque só elas podem produzir*

---

20 José Pereira Rego Filho, *O Brasil em Buenos Aires: Conferência efetuada, em 30 de abril de 1882 no Palácio da Exposição Continental de Buenos Aires*, Rio de Janeiro, 1882, p. IV.

21 *Gazeta de Notícias*, 18 de dezembro de 1881, p. 1.

> *muito com pouco ou quase nenhum dispêndio de forças animadas.*[22]

As máquinas agrícolas na Exposição de 1881: imagens-suporte da modernidade

No campo da chamada "indústria agrícola", a modernidade encontrava também no emprego e difusão das máquinas um dos seus argumentos mais recorrentes. Tais aparelhos haviam, sem dúvida, conseguido representar uma imagem do "progresso", assimilada por quase todas as sociedades da época, industrializadas ou não, e associada a idéia de movimento, de ação, de busca permanente por um aperfeiçoamento, de caminhar para uma posição mais elevada.

Na Exposição de 1881, a seção de Máquinas e Aparelhos, subdividida em onze grupos, foi a que mais captou esse significado. A presença desses aparelhos era uma forma de exercício de persuasão, que instigava e intrigava o visitante, levando-o a pensar nos resultados que adviriam de seu uso. E, quando em funcionamento, as possibilidades de convencimento se tornavam mais reais, mais concretas.

A oportunidade de ver o "solene espetáculo" das máquinas em funcionamento parece ter sido uma das principais atrações da Exposição, fascinando o grande público, que afluiu em maior número naquelas ocasiões. A imprensa, por sua vez, publicou grandes anúncios indicando os dias e horários de funcionamento das máquinas, assim como o preço, mais elevado, da entrada. A *Gazeta de Notícias* assim descreveu a abertura da Exposição:

> *Depois de Sua Majestade cumprimentar o compositor, a orquestra rompeu o hino nacional, que, semi-encoberto pelos assobios das máquinas a vapor e pelos sons do carrilhão, dava uma justa e aproximada idéia do trabalho infrene, confuso, desordenado. Em seguida S.M. o Imperador deu impulso a todas as máquinas (...)*[23]

O nono grupo, que arrolava as máquinas agrícolas, onde sobressaíam as destinadas ao preparo e beneficiamento do café, se constituiu num espetáculo à parte. Nele se destacaram a máquina para colher café inventada por Pierre L. Saint-Juliá; as secadoras de Taunay-Telles e de Perez, que tornavam obsoleta a secagem do café em terreiros; descaroçadoras que substituíam os pilões,

22 *Gazeta de Notícias*, 20 de dezembro de 1881, p. 1.

23 *Gazeta de Notícias*, 13 de dezembro de 1881, p. 1.

evitando a inalação da poeira que se desprendia dos grãos de café; despolpadoras; ventiladores; brunidores; duas máquinas para beneficiamento completo do café; uma separadora de café através de corrente de ar; além de diversas peças tais como placas, bases, eixos, mancais e banquetas para despolpar e ventilar o café.[24]

No processo de beneficiamento do café, uma das etapas mais importantes era a de livrá-lo das impurezas que persistiam após ter sido descascado e despolpado; para tal se empregavam os ventiladores.

Na exposição de 1881 foi destaque o ventilador Duprat, fabricado por Van-Erven e Irmãos. A *Gazeta de Notícias*, descreveu-o tecnicamente e comentou a inovação que dava um melhor aproveitamento da força do jato de ar. Diferentemente dos tradicionais, no ventilador Duprat, a direção vertical do ar submetia os grãos de café, que caíam na mesma direção mas em sentido contrário, a um forte movimento que os fazia dar diversas voltas para, ao final, livres do pó, cascas e de fragmentos de pau, caírem sobre as peneiras que os separavam segundo as qualidades. A máquina era elogiada não só por sua utilidade, mas também pelo "belo" espetáculo que proporcionava aos visitantes através do mostrador de vidro no qual os grãos de café eram vistos "(...) como moscas a voarem, descreverem os mais caprichosos e variados movimentos que lhes comunica o jato de vento e que os limpa constantemente."[25]

Outra máquina de grande utilidade para os cafeicultores se destinava a separar o café em espécies diferentes, segundo o tamanho do grão (as de peneiras), ou sua densidade (as de corrente de ar). Era deste segundo tipo o engenho exposto por Henri Delforge, que se destacou não só pela economia de trabalho proporcionada, mas também pela possibilidade de uso junto com a mão-de-obra escrava:

> *A máquina de Delforge completa, pois, o serviço das peneiras, e ainda que os resultados da operação necessitem de um aperfeiçoamento ou correção, feita pela mão do escravo, contudo reduz de 1/5, ou menos o trabalho deste.*[26]

Um exemplo da capacidade criativa nacional como também do caráter progressista das máquinas para a modernização agrícola do país era a secadora mecânica de café inventada por Luiz Goffredo de E. Taunay e Augusto Carlos da Silva Telles, da qual foi apresentado um grande desenho. Além da solidez e simplicidade, as vantagens de seu emprego pareciam se

---

24 Associação Industrial do Rio de Janeiro, *Catálogo da Exposição da Indústria Nacional*, Rio de Janeiro, 1882, pp. 57-65. *Archivos*, *op. cit.*, pp. LXIV-LXV.

25 *Gazeta de Notícias*, 17 de janeiro de 1882, p. 1.

26 *Archivos*, *op. cit.*, p. 147.

concentrar na economia de mão-de-obra e de despesas com a construção e manutenção dos terreiros, que proporcionava aos fazendeiros de café.

Eram argumentos presentes na avaliação do juri, que considerou o engenho capaz de causar uma verdadeira revolução na "indústria" do café, ao substituir a ação solar pela do vapor d'água na extração da umidade dos grãos. Suas vantagens mecânicas e econômicas eram assim descritas:

> *Pelo lado mecânico é de uma singeleza que torna fácil seu manejo por um escravo e simples as reparações ou limpeza, assim como de uma solidez que evita desarranjos e diminui as resistências passivas, aumentando por conseqüência o efeito útil. Pelo lado econômico (...); o aparelho é de custo inferior a um bom terreiro; o trabalho consome um mínimo de combustível; impede os furtos de café que ordinariamente fazem os escravos nos terreiros: economiza extraordinariamente, reduzindo-o talvez a 50% do que é atualmente a mão-de-obra exigida pela operação de secamento; enfim regulariza as remessas para o mercado, dando ao fazendeiro a facilidade de aproveitar as boas ocasiões de venda do produto por mais repentinamente que elas se manifestem.*[27]

A imprensa também publicou pareceres e opiniões de agricultores e profissionais, dentre eles Louis Couty, que apontava para o fato da máquina de Taunay-Telles tornar a tarefa de secagem menos vulnerável aos "caprichos" da natureza, a uma chuva prolongada e inesperada, que podia arruinar o café estendido nos terreiros.[28]

Do nono grupo podem ainda ser destacadas as descaroçadoras e as que reuniam, num só aparelho, as diversas etapas do processo de beneficiamento do café.

Após os ventiladores, eram as descascadoras que estavam presente em maior número. A difusão destes aparelhos, desde meados da década de 70, vinha mostrando ser possível alterar o antigo método de descascar o café em engenhos de pilões. Desde a exposição de 1875, quando foi apresentado o "Concassor" de José Ribeiro da Silva,[29] surgiram novos e mais aperfeiçoados aparelhos.

---

27 *Idem, ibidem*, p. 155.

28 *Máquina de secar café Taunay-Telles*, Rio de Janeiro, , 1881, p. 14-19.

29 Para as máquinas agrícolas na Exposição de 1875 ver: Rozendo Muniz Barreto, *Exposição Nacional de 1875*, Rio de Janeiro, 1876, p. 66; *Concassor de Café. Nova máquina de preparar café*, Rio de Janeiro, 1875; Stanley J. Stein, *Vassouras. Um*

Na exposição de 1881 destacou-se o descascador "Congresso" do mesmo Ribeiro da Silva, e de propriedade de Correia da Rocha e Cia. Eram aparelhos que, segundo os jurados, vinham prestando bons serviços à lavoura e tendo grande aceitação entre os fazendeiros, principalmente os do município de Cantagalo no Rio de Janeiro. E, embora a maior amostra fosse de máquinas desta província, dois expositores, George Francisco Grand e Francisco de Assis Pereira de Andrade eram mineiros, de Juiz de Fora e Ouro Fino respectivamente.[30]

A construção de máquinas destinadas ao preparo completo do café, que reunissem diversos aparelhos, desde o descascador até o separador, despertava o interesse da indústria mecânica da época. Em 1881 foram premiadas duas delas, apresentadas pelos Irmãos Hargreaves.[31] Os comentários dos jurados sugeriam um futuro promissor para a construção e difusão desse tipo de instrumento. Era assinalado que, embora teoricamente fosse vantajosa a reunião das diversas operações, "só a prática poderá dizer se há realmente vantagem (...), e se ela não sacrifica algumas das fases do preparo".[32] A máquina Hargreaves era utilizada por cafeicultores de São Paulo e Minas Gerais.[33]

Informações obtidas em outras fontes indicam que o moderno, representado pelas máquinas agrícolas, era realidade apenas para uma diminuta parcela da classe proprietária de terras e escravos no Brasil, responsável pelas alterações introduzidas no quadro "rotineiro" da agricultura brasileira. Para esses ilustrados e progressistas proprietários, essa situação era o resultado da "ignorância", do desconhecimento ou da relutância do agricultor para com o uso das máquinas, dos novos métodos de cultivo e de preparo do solo. A difusão no país desses símbolos do progresso e da modernidade permanecia restrita a alguns grandes proprietários. Os pilões, movidos manualmente, os terreiros de secagem e os métodos rotineiros de cultivo se encontravam ainda bastante disseminados.

Ina Von Binzer, uma educadora alemã e arguta observadora da vida brasileira, que viveu no país entre 1881/83, se refere à existência de "salas de

---

município brasileiro do café, 1850-1900, Rio de Janeiro, 1990, pp. 277-8; Almir Pita Freitas Filho, "Aspectos da Modernização Agrícola nas Exposições Nacionais da Segunda Metade do Século XIX (1861-1881)," *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 22, pp. 71-92.

30 Associação Industrial, *Catálogo*, *Op. cit.*, p. 58.

31 *Idem*, *ibidem*, p. 60; *Archivos*, *op. cit.*, p. LXIX.

32 *Archivos*, *op. cit.*, p. LXIX.

33 Centro da Lavoura e Comércio, *Breve notícia sobre a Primeira Exposição de Café do Brasil*, Rio de Janeiro, 1882, Quadro nº 5.

máquinas" e de "máquinas descaroçadoras especiais" numa fazendo no Rio de Janeiro, onde o café era "estendido para secar sobre um terreiro cimentado".[34]

Os mapas relativos às máquinas agrícolas das Províncias presentes na primeira Exposição de Café do Brasil, realizada também em 1881, indicavam um total de 1.145 aparelhos. Destes, 395 eram engenhos de pilões e 221 de tipo·não declarado. Esses dados ofuscavam a existência de quinze máquinas "Brasileira", vinte "Concassor" e dezenove "Congresso".[35]

O depoimento de Luiz Correa de Azevedo fornece a dimensão da época acerca da capacidade de dosar o moderno e o tradicional, o progressista com o rotineiro, por parte da classe proprietária no Brasil:

> *Alguns fazendeiros, obedecendo ao impulso civilizador da época, (...) melhoram muito o benefício do fruto do café colhido, ou preparando-o em máquinas de várias qualidades, ou submetendo a seca a processos engenhosos; a parte porém a mais importante, a vida e a fonte de sua fortuna — a cultura do cafeeiro propriamente dita — essa ficou a que era confiada: a escravos e a processos velhos de enxada, de capina e decotes.*[36]

Texto apresentado na sessão As Exposições Universais e a Representação da Utopia do Progresso, *20/7/1993.*

34 Ina Von Binzer, *Os Meus Romanos: alegrias e tristezas de uma educadora alemã no Brasil*, 3ª ed., Rio de Janeiro, 1982, pp. 30-1.

35 Centro da Lavoura e Comércio, *op. cit.*

36 Cf. Stein, *op. cit.*, p. 279.

MODERNOS, EXTERNOS, ETERNOS
reflexões sobre literatura e história em torno de "O Perfeito Cozinheiro das Almas deste Mundo"

Francisco Alambert
Universidade Federal Fluminense

É bem provável que de todas as obras produzidas no vórtice do Movimento Modernista brasileiro a única realmente digna de ser chamada *sui generis*, com todas as implicações do conceito, seja *O Perfeito Cozinheiro das Almas deste Mundo*. Antes de tudo porque, a despeito de sua extrema originalidade e da situação aparentemente paradoxal em que foi concebida (coisas que serão discutidas adiante), pode-se, excepcionalmente, por em questão o nome do suposto autor que aparece sob o título das edições correntes: Oswald de Andrade. Afinal, é consensual definir o livro como um texto-performance coletivo, um diário ("diário de bordo" como o assinalou Antônio Candido[1]) escrito com diversos amigos, todos frequentadores da *garçonnière* que o escritor manteve na rua Líbero Badaró, no centro de São Paulo. Ora, se por um lado não se pode negar a propriedade da *garçonnière* ao abastado filho de grandes proprietários, futuro autor de Pau-Brasil, por outro, como se pode atribuir a Oswald de Andrade a solitária autoria de um livro manifestamente escrito em grupo? Um problema de autoria, lembrando-se sempre que autoria deriva de autoridade e, consequentemente, de dominação, como ensina Raymond Williams.[2] Assim, a autoria de Oswald na obra coletiva lhe concede uma autoridade inegável sobre os co-autores e sobre o destino mesmo da obra. Caberia perguntar quem ou o que outorgou-lhe tal poder. Pode-se notar desde já que essa pergunta envolve mais do que uma mera especulação literária: demanda revelar os mecanismos que formam a memória em torno da produção intelectual.

Ao mesmo tempo, falamos de uma obra que, apesar de escrita em 1918, só muito recentemente foi incorporada ao legado oswaldiano. Podemos por isso indagar: qual o motivo desse esquecimento por tanto tempo? Por que

1 Antonio Candido, "O Diário de Bordo", in *Recortes*, S. Paulo, 1992, pp. 47-49.

2 Raymond Williams, *Marxismo e Literatura*, Rio de Janeiro, 1981.

ressuscitar o livro? Tratar-se-ia de uma obra de valor duvidoso, "inventada" pela crítica somente para satisfazer as necessidades sempre pulsantes da Indústria Cultural em consumir novidades e produzir surpresas?

São perguntas que me parecem absolutamente pertinentes e certamente irão circundar este ensaio, não sendo, por certo, totalmente respondidas. Mas a pelo menos uma delas a resposta me parece clara e a antecipo: *O Perfeito Cozinheiro* não é apenas mais uma curiosidade criada para engordar os cofres da indústria das lembranças e das citações dos historiadores da Literatura. Ao contrário, como já foi sugerido acima, é uma obra que pode nos induzir a questionar muitos dos pressupostos das historiografias das idéias e artes nas primeiras décadas deste século. Nesse sentido, sua retomada é um fato de grande importância e que merece ser estudado detidamente.

O Perfeito Cozinheiro é um diário anarquicamente (des)organizado por onde flui de maneira inusitada o cotidiano da vida boêmia e mundana de jovens burgueses intelectualizados que, anos depois, fariam a Semana de Arte Moderna ou então abandonariam as artes (ou seriam abandonados por elas) tornando-se apenas figuras vagamente citadas ou soberbamente esquecidas pela maior parte da historiografia sobre Modernismo e a vida cultural do princípio do século. Sob pseudônimo, além de Oswald (que assinava "Miramar" ou "Garoa"), participam do livro: Monteiro Lobato, Menotti del Picchia, Guilherme de Almeida ("Guy"), Ignácio da Costa Ferreira (o "Ferrignac", artista plástico e caricaturista hábil que participará da Semana e depois praticamente desaparecerá do mundo artístico), o delegado de polícia Pedro Rodrigues de Almeida ("João de Barros", que escreve a introdução da obra, cria o título e a quem o próprio Oswald atribui a idéia de escrevê-la), Edmundo Amaral ("Viviano"), Léo Vaz ("Bengala", o futuro "pirronista" autor de *Páginas Vadias*), Sarti Prado (que se casará com a primeira esposa de Oswald, Kamiá), Vicente Rao (advogado do escritor), e a "musa-tufão" Deisi, entre outros.

A força do texto sai, sem dúvida, dessa narrativa de fragmentos que se funda nas instabilidades e nos deleites da vida de seus autores. Uma vida até certo ponto ingênua — alimentada pela explosão comercial cafeeira e pela sua epifenômica explosão desenvolvimentista urbana — descompromissada, cínica e bem humorada, que acreditava encontrar, no presente e no futuro, um porto seguro. Algumas tragédias, entretanto, tomarão o lugar dessa positividade característica da nascente burguesia paulistana e colocarão o ponto final numa obra (e numa alegria) que parecia não ter fim. Nesse sentido, o livro é também uma espécie de "Testamento de uma Geração" ou um "romance de formação" — de uma maneira inusitada, caótica e nada germânica — do grupo que fará o Movimento Modernista (com todas as suas

ambiguidades) e se engajará (ou não) em muitos momentos decisivos da vida política e cultural brasileira desde então.

Haroldo de Campos definiu com perfeição o livro como sendo um "mosaico dispersivo".[3] Esse mosaico pode ser visto, também, como uma cartografia de anseios e desejos, um relato impressionista da fragmentação moderna. No diário há de tudo um pouco: reflexões filosóficas, máximas irônicas e trocadilhos, piadas, fatos recentes envolvendo amigos e políticos, comentários sobre livros, arte, música; além disso o texto é entremeado por colagens de todo o tipo, desenhos, fotos, grampos de cabelo, manchas de batom, flores secas etc. A edição mais acessível existente apresenta uma excelente transcrição tipográfica de Jorge Schwartz e reproduz, em 16 páginas, uma amostra da bela composição visual que ocupa as 200 páginas da edição fac-similar lançada pela editora Ex Libris em 1987.[4]

Esse "mosaico" é suficientemente complexo e inusitado (e dispersivo) a ponto de cativar os mais diversos espíritos críticos interessados em antecipações das formas e ações modernistas aí embutidas, como a escrita automática e outros procedimentos ligados ao surrealismo, as invenções poéticas "à Joyce", a abertura à temáticas mundanas e sexuais, etc. Com muita propriedade, Mario da Silva Brito falará em "surrealismo espontâneo"[5] para definir a desconcertante (anti-)técnica usada na obra. Do ponto de vista deste ensaio também interessará algo que o que *O Perfeito Cozinheiro* antecipa: ele antecipa, além disso tudo, uma lamentável estratégia de esquecimento e privilegiamento de determinadas figuras, de determinadas posturas por parte da memória e da historiografia sobre o movimento modernista no Brasil.

A obra, em meio a sua fragmentaridade radical, estampa dois planos distintos. No primeiro, o livro registra um plano histórico: "alusões à marcha da guerra, a fatos recentes da cidade, a autores, livros e leituras de músicas ouvidas", apresentações de companhias teatrais, etc. Mas há também registros no plano simbólico-afetivo: grampos de cabelo, manchas de batom, carimbos

3 Haroldo Campos, "Réquiem para Miss Cíclone, Musa dialógica da Pré-História Textual Oswaldiana", in *Obras Completas de Oswald de Andrade*, p. XIII. Ver citação completa na nota 4.

4 *Obras Completas de Oswald de Andrade*, S. Paulo, 1992, com ensaios introdutórios de Mario da Silva Brito e Haroldo de Campos. A Edição fac-similar da Editora Ex Libris, um verdadeiro prodígio editorial, contém os mesmos textos introdutórios e reproduz com fidelidade absoluta todas as nuances plásticas e visuais, todas as texturas e formas, que compõe o livro original.

5 M. S. Brito, "O Perfeito Cozinheiro das Almas deste Mundo", in *Obras Completas de Oswald de Andrade*, p. XI. O texto foi publicado originalmente em *O Estado de São Paulo*, 16/03/1968.

que formam poemas, recortes de jornal, flores murchas, uma pequena réplica em seda da bandeira norte-americana, um cartão de apresentação de um dos frequentadores.[6] A razão de tais procedimentos me parece se encontrar na obsessão em deixar marcas na cidade, na vontade de constituir a memória de um grupo em vias de definição, que vivia a transição de uma realidade estática para uma outra, marcada pelo frenesi e pela aceleração do cotidiano que definiram a urbanidade do século XX. Objetivo idêntico e parcialmente realizado na famosa Semana de 22.

Dai o texto oscilar entre uma peculiar dialética: registrar tanto "coisas internas do grupo" quanto "coisas externas da cidade".[7] Nos dois casos, o livro se torna veículo de uma experiência histórica: "texto e contexto, aspecto interno e externo, conteúdo, forma e fundo estão indissoluvelmente ligados nessa rara peça que documenta uma época e uma cultura".[8]

Um documento de época, portanto, que segundo Haroldo de Campos acompanha "com distancia nonchalante os sucessos do ano final da Primeira Grande Guerra". Um instantâneo de um tempo em que "a verve parnaso-acadêmica" dava o tom, o que pode ser visto em muitos momentos do livro. Uma época em que, para a maioria dos artistas, a literatura não deveria ser mais do que "'o sorriso da sociedade', afraneopeixotamente".[9] A *garçonnière* torna-se assim um lugar privilegiado das novas idéias, um catalisador intelectual, onde "tudo compõe com encanto a atmosfera daquele universo provinciano em mudança. Na São Paulo de uns 500 mil habitantes, a *garçonnière* não é só o refúgio cerrado, mas também um eco do mundo".[10]

Por tudo isso, essa obra atípica é também um documento fundamental para que se conheça a versão paulistana da Belle Époque e a mentalidade de sua burguesia letrada nas primeiras décadas do século. Sua escrita aparentemente aleatória encerra uma espécie de "historiografia inconsciente" (no sentido de Walter Benjamin[11]) da época. Sem querer (ou não) *O Perfeito Cozinheiro*

6 M. S. Brito, *op. cit.*

7 Candido, *op. cit.*, p. 47. Quase que revivendo aquela época, com suave nostalgia, Candido lembra que "A garçonniére ficava por perto do Hotel Carlton, do Café Paraventi, do Bar Franciscano. Tudo isso evaporou, mas ela, graças ao diário de bordo, ficará 'intacta, suspensa no ar', como o quarto do poeta na Lapa carioca".

8 *Idem*, p. XII.

9 H. Campos, *op. cit.*, pp. XIII-XIV.

10 Candido, *op. cit.*, p. 48.

11 O filósofo alemão retomou em diferentes chaves, a partir de Marx e Freud, Baudelaire e Proust, ou o cinema e a arquitetura, a idéia de que a obra de arte pode se

testemunha e interpreta, no eufórico final da I Guerra Mundial e no vórtice dos alucinantes negócios em torno do café (ambos abundantemente citados no livro), todo um mundo em dissolução. Anuncia em sua forma e conteúdo as transformações que desembocarão na Semana de Arte Moderna e em todo o acalentado desatino da Paulicéia, até a Revolução de 30 e seus desdobramentos. Ao mesmo tempo, melancolicamente, anuncia procedimentos críticos e padrões de História e Memória que se tornarão "típicos" da historiografia crítica do Modernismo.

Esse processo inconsciente, (des)orientado pelo "surrealismo espontâneo", respeita a um ritmo dentro da obra, que Mário da Silva Brito assim define: "inicia-se sob o signo do risco e do otimismo, é jocoso e pilhério no começo; vai, a pouco e pouco, crescendo em termos de inquietação, melancolia, angústia, dúvidas e suspeitas, para atingir, ao final, o plano de lágrima e do trágico com a morte da bela Miss Cíclone, figura símbolo para o grupo de uma outra mulher que então se forjava — a mulher moderna, em busca de liberdade, de afirmação, de independência (...) *O Perfeito Cozinheiro* é um caótico e desencontrado ou desordenado romance, por onde flui uma história de amor".[12]

Sob tal ótica, *O Perfeito Cozinheiro* é antes de tudo uma romance, "com seu pathos" trágico no melhor estilo oitocentista. É essa a opinião de três das mais importantes figuras da crítica e história do Modernismo entre nós, que trataram do livro em questão: Mário da Silva Brito, Antonio Candido e Haroldo de Campos, que aliás são, talvez, os três mais brilhantes intérpretes, de maneiras e inclinações distintas, da obra oswaldiana. Eles nos ensinam que por essa bricolage, aparentemente caótica e desordenada, existe mais forte do que tudo uma história trágica de amor, uma história que é parte da vida do próprio Oswald: seu envolvimento amoroso com "Deisi" (ou "Miss Cíclone", com acento forte no "i", pseudônimos de Maria de Lourdes Castro), uma normalista de 19 anos e vida sexual liberada, bem dentro dos padrões da liberalidade *Fin-de-Siècle* (mas bem fora dos padrões confusos e predominantemente provincianos da capital paulista), musa dos frequentadores da garçonniére e primeira mulher, num casamento *in extremis* (após um aborto mal sucedido, doenças respiratórias e a temível "gripe espanhola", a doença do Modernismo), de Oswald.[13]

---

constituir numa espécie de historiografia inconsciente da sociedade. Os diversos ensaios dos três volumes das suas *Obras Escolhidas* publicadas pela editora Brasiliense, compõem essa temática.

12 M. S. Brito, *op. cit.*

13 O escandaloso relacionamento de Oswald com Deisi se tornou moeda corrente em alguns círculos da cidade de São Paulo daqueles anos. Isso pode ser confirmado no

Já sabemos, até aqui, que *O Perfeito Cozinheiro* é uma obra composta em fragmentos elaborados por diversas pessoas, entre elas Oswald e Cíclone, a figura central da história, segundo os intérpretes citados. No ponto em que estamos, a pergunta feita no início pode muito bem ser retomada: se assim é, então porque a obra pertence a Oswald? Os três intérpretes têm respostas bastante próximas para a questão, embora nenhum deles a deixe realmente explicitada.

Antônio Candido é o mais comedido. Ele percebe, referindo-se a Oswald, que "esse diário de bordo é dele apenas em parte, porque todos os do grupo escreviam". Ao mesmo tempo, refere-se a dificuldade desse livro encontrar nos dias de hoje o seu leitor: "Muita coisa registrada pelos frequentadores já parece menção sem objeto claro, pois também o tempo comeu. O famoso usuário será para o leitor de agora um nome vago, em vez da figura real que viveu tanto tempo entrincheirada no seu antro".[14] O crítico toca de raspão a dialética do esquecimento que se inscreve totalmente dentro desse livro que não é propriamente um livro, dessa obra feita para não ser publicada, para não durar, para ser esquecida.[15]

Mas nada disso significa negar a propriedade a Oswald. Segundo Candido seria antes de tudo a personalidade agregadora e polemizadora do escritor e a própria maneira com que os ritmos e os modos da cidade se materializam em sua obra, além do grande destaque dado ao caso com Deisi, que lhe garantiriam o direito ao nome sob o título: "esse diário de bordo é signo do seu modo de ser, porque reúne as pessoas, leva todos a pensar e escrever em comum, a não isolar-se, nem ante a aventura amorosa de Oswald e Cíclone, presenciada e comentada pelos amigos".[16]

Mario da Silva Brito justifica, também implicitamente, a autoria do livro a Oswald através de argumentos próximos. Além de ressaltar no texto a predominância da relação Oswald-Miss Cíclone, acrescenta ainda o futuro desenvolvimento da obra de Oswald, da mesma maneira que Candido, como

---

depoimento de "Dona Brites" dado a Ecléa Bosi em seu admirável livro *Memória e Sociedade*, São Paulo, 1979, p. 255.

14 A. Candido, *op. cit.*, p. 48.

15 Em seu livro, Candido esboça, em vários capítulos, a elaboração de um grande estudo sobre as grandes personas intelectuais com as quais teve contato e que, com o passar dos anos, e com a negligência da crítica, foram sendo esquecidas ou relegadas a planos inferiores, tais como o crítico de arte e escritor Luis Martins, Arnaldo Pedroso d'Horta, Azis Simão, Febus Gikovate, Italo Bettarello, Ruy Coelho — um projeto que se aproxima daquele que este ensaio também tenta esboçar.

16 Idem, p. 49.

justificativa: "Todo o processo fragmentário de Oswald nasce dessa experiência pessoal de diarista e um pouco também das suas leituras do *Journal*, dos irmãos Goncourt, cuja *écriture artistique* buscou assimilar, notadamente em *Os Condenados*".[17] O principal para o crítico é, portanto, o quanto do livro explica ou antecipa de Oswald, e apenas dele.

Com Haroldo de Campos o tema forte da relação Oswald-Cíclone ("a musa art nouveau da *garçonnière* miramarina", em outra bela tirada) retorna: "é ela quem — aparecendo e desaparecendo — tece e retece a trama do 'Diário', deflagrando as interrogações, os comentários e as glosas (...) todos sob a regência de sua 'batuta invisível'".[18] No próprio título de seu ensaio ("Réquiem para Miss Cíclone, Musa Dialógica da Pré-História Textual Oswaldiana") o crítico consegue a proeza de resumir dois dos argumentos anteriormente citados: enfatiza o papel da relação do casal, e a tragédia fúnebre causada pela morte da musa, ao mesmo tempo que vincula essa relação (amorosa e textual) ao futuro literário de Oswald. Em suma, é como se o livro só existisse para justificar o já-sabido: o acontecido êxito do autor de Serafim Ponte Grande. Nessa perspectiva, os co-autores não existem, não têm direito a voz, a não ser nos momentos em que o crítico os compara, inferiorizando-os, a Oswald, como no caso do "João de Barros", personagem dono de um estilo "retórico-ornamental" que certamente não nos soa hoje nada bem (o que não quer dizer que por isso deva ser ignorado).[19]

De fato, lendo o ensaio de Campos, de resto admirável como os textos de Candido e Brito, tem-se a impressão de que o livro foi "redescoberto" apenas porque serviria para justificar e reafirmar a "supremacia" inquestionável do hoje inquestionável Oswald, com tudo o que isso significa. Todos eles falam no grande "documento de época" que pode ser *O Perfeito Cozinheiro*, mas parecem mais preocupados em enfatizar exclusivamente aquilo que pode ligar o livro ao enorme legado oswaldiano. Assim, a História, e a memória de outros legados, lhes escapa entre os dedos.

---

[17] M. S. Brito, *op. cit.*, p. XII.

[18] H. Campos, *op. cit.*, pp. XIV-XV.

[19] Brito se refere a "João de Barros", pseudônimo de Pedro Rodrigues de Almeida, o responsável pela idéia do diário, da seguinte forma: "Literato *raté* que acabou delegado de carreira, espírito perfeito de *académicien* escrevendo o médio do bom gosto", *op. cit.*, p. VIII. É interessante lembrar que pode-se encontrar no livro momentos de tensão entre Oswald e Almeida, motivados aparentemente pela disputa por Deisi. Os autores passam rapidamente por essa questão. Para mais detalhes sobre os desdobramentos e as crises em torno dessa relação, ver a biografia de Oswald por Maria Augusta Fonseca, *Oswald de Andrade — Biografia*, São Paulo, 1990, especialmente cap. 5, "A Passagem da musa-Tufão".

Para resumir os principais argumentos até aqui levantados, podemos dizer que, segundo a abalizadíssima opinião dos três críticos citados, é justamente esse imbricamento entre vida e obra, assim como o rumo que dará a sua literatura, que garantem a Oswald a autoria do livro. A obra anuncia e dimensiona a formação do prosador Oswald, pois sua escritura deriva dessa experiência de diarista, ensaiando formas que o escritor aprofundará posteriormente, como a montagem elíptica e cinematográfica e as narrativas de vida e circunstância. *O Perfeito Cozinheiro* já contém em germe *Os Condenados*, *Miramar*, *Serafim* e, se tomarmos a metáfora do "cozinheiro", a própria *Antropofagia*. Mas mesmo assim, e talvez exatamente por isso, o texto desse livro-caldeirão demonstra, mais do que qualquer outro, o quanto a obra dos "grandes modernistas" é devedora e devoradora de muitas outras obras e figuras que foram sendo sistematicamente esquecidas.

Em outras palavras, *O Perfeito Cozinheiro* revela o quanto da escrita e idéias dos grandes "gênios" e "papas" do Modernismo (nessa linguagem tão típica da edificante e auto-referente História do Movimento Modernista) está ligada a toda uma experiência histórica que inclui contatos, diálogos com vozes prematuramente esquecidas. Uma experiência que se enraíza também na cidade e em seus espaços em montagem e desmontagem, nos dramas históricos de classes sociais em choque, em gestação e diluição.

O Perfeito Cozinheiro, nos pode servir de guia para percebermos o quanto as idéias e posturas modernistas circulavam e se informavam em terrenos distantes, por vezes, dos espaços consagrados da cultura. Pois o Modernismo dos "grandes" modernistas foi elaborado no mesmo território, no mesmo laboratório do modernismo dos "menores" e foi feito tendo esses por seu espelho e referência, tanto quanto o contrário. "Deisi" é tão Modernista quanto Oswald, e em certo sentido, enfrentou ainda mais que ele (na insalubre qualidade de escritora e mulher moderna num mundo que era a ambas muito hostil) os dramas e a tragédia de viver a modernidade em seus lances mais ousados e perigosos. Foi levada à morte, talvez (e o próprio Oswald assim pensava), em razão de um aborto forçado pelo amante escritor, sob o temor de ser um amante traído, o que fez com que o poeta passasse a vida a se arrepender do ato e a se questionar sobre o destino dado a sua própria existência. Oswald grafou melancolicamente em suas memórias: "a que encontrei, enfim, para ser toda minha, meu ciúme matou"[20].

---

20 O. Andrade, *Um Homem sem Profissão — Sob as ordens de mamãe*, Rio de Janeiro, 1974, p. 37. O "ciúme" justificar-se-ia pelas aventuras amorosas da Musa, que freqüentava além da sofisticada *garçonniére* oswaldiana, pensões de rapazes no Anhangabaú e mantinha secretos encontros no bairro operário do Brás, além de se referir a um amante "amarelo", japonês. Essa vida "libertina", foi por demais

Ironicamente, após a morte de "Deisi", Oswald relatou que "perdeu"(sic) diversos textos que ela havia lhe confiado e que, segundo o próprio escritor, poderiam tê-la tornado uma das grandes prosadoras do Movimento. Oswald, voluntária ou involuntariamente, não apenas enterrou a memória de Deisi como assumiu (ou seus fieis seguidores assumiram por ele, não faz diferença) a autoria de um livro que também era dela. Assim, nas mãos pesadas de seu amado, futuro grande escritor, Deisi morreu duas vezes.

Para concluir, acredito que já em 1918 *O Perfeito Cozinheiro* antecipa e materializa a ação histórica que se seguiu a 22. Se num primeiro momento o grupo que planejou a Semana quis fazer história, num segundo, como que realizando a primeira ambição, passou a escrever sua própria História. Isto significa, entre outras coisas, controlar o que deve ser lembrado ou esquecido, significa garantir a autoria (e a autoridade) para o futuro. Cada grupo passou, seguindo esse jogo de interesses, a escrever a História do movimento da maneira como melhor lhe convinha. Esse processo garantiu que se fixassem determinadas figuras em detrimento de outras, por exemplo. Quem não estava nitidamente ligado ou plenamente afinado com algum grupo ou aqueles que não podiam favorecer qualquer um desses grupos, eram relegados ao esquecimento.

É desnecessário lembrar o quanto a crítica literária e os historiadores, até hoje, contribuíram para esse intento. Não se trata entretanto de condenar ou de julgar punitivamente nossos historiadores do Movimento Modernista, mas sim detectar um processo cujo conteúdo nos toca a todos e é influenciado pelas mais diversas questões (posição política, vida social, inclinações momentâneas, etc.). O que não se pode negar, é que o principal sacrificado em todo esse desenrolar interpretativo foi a própria historicidade do Movimento Modernista entre nós, relegada à submissão a grupos de interesses, a uma heroicização acrítica, a uma redução de suas possibilidades muito grande. Perdemos a noção do quanto do Movimento é algo eminentemente coletivo, ligado a um número imenso de ações, de atitudes sociais cuja dimensão sociológica e estética tem nos escapado, preocupados que estamos em sempre pisar e repisar os mesmos terrenos, os mesmos legados, as mesmas idéias que já se acomodaram tranqüilamente nas instituições do saber. O máximo que fazemos, na maioria

---

"moderna" para Oswald que não aceitou a paternidade do filho carregado pela amante. Daí um sofrido aborto e os terríveis problemas com a família e a sociedade. Oswald na época era casado, embora vivesse efetivamente distante e estivesse prestes a se separar, de sua primeira mulher, a francesa, "ex- rainha dos estudantes de Montparnasse", Kamiá. Todo esse drama pessoal está documentado e explicado nos livros referidos anteriormente, principalmente na biografia escrita por Maria Augusta Fonseca.

dos casos, é nos referirmos genericamente ao "espírito" modernizador dos anos 20, ao "contexto" político da República Velha, ao "capital" oriundo do café, à tautologia estética (do Parnasianismo ao Simbolismo ao Pré-Modernismo ao Modernismo, etc.) e individual (de Machado para Euclides e Lima Barreto e daí para Mario e Oswald de Andrade etc.). Não caberia perguntar onde a História, vista como um jogo vivo entre grupos sociais dentro de um processo contraditório e dinâmico, se coloca nesse contexto?

Os co-autores de *O Perfeito Cozinheiro*, quase anônimos e "desimportantes", são metáforas desse processo. Tratam-se de figuras que não conseguiram (ou não puderam) se tornar eternas, mas que foram modernas e jamais externas ou meramente coadjuvantes no processo de formação e desenvolvimento das idéias modernistas. Para a história, se não me engano, não há coadjuvantes. Quem lhes fará História?

Texto apresentado na sessão A Utopia da Grande Literatura, *19/7/1993.*

EISENSTEIN
a utopia do cinema revolucionário

Alcides Freire Ramos
Universidade Federal de Uberlândia

O interesse dos historiadores pelo cinema é algo relativamente recente. Isto pode ser explicado tendo em vista modificações de ordem metodológica introduzidas, sobretudo, com a chamada Nova História, mas é preciso não esquecer um outro, não menos importante, dado explicativo: o fato de que este campo da manifestação artística alçou vôo em direção a "alta" cultura. Com efeito, inicialmente considerado como uma diversão para iletrados, com o passar do tempo, o cinema começou a adquirir algum interesse para os homens cultos (aí podem ser incluídos os historiadores) graças as vanguardas estéticas dos anos vinte (filmes expressionistas, principalmente), ao neo-realismo italiano (1945) e a *Nouvelle Vague* (final da década de 50). Do mesmo modo, no Brasil, o cinema passa a ser considerado uma manifestação da "alta" cultura um pouco talvez com a produção da Companhia Cinematográfica Vera Cruz (nascida para suplantar o tom popularesco das chanchadas cariocas) e mais enfaticamente com o Cinema Novo (cuja proposta estético-política visava intervir no processo de transformação em curso nos anos 50 e 60).

Neste contexto, o cineasta Sergei Mikhailovitch Eisenstein tem um lugar de destaque. Filho de rica família judia ligada as atividades de navegação, aos dezenove anos rompeu com sua origem social e se engajou nas agitações político-culturais contemporâneas ao processo revolucionário russo de 1917. Graças a sua formação em engenharia, não teve dificuldades em se entusiasmar pelo *construtivismo*, tendência estética majoritária da época e que tinha em Meyerhold a sua figura mais importante. Inicialmente desenvolvendo experiências cinematográficas ligadas ao construtivismo, Eisenstein vai, ao longo de sua trajetória, construindo uma filmografia voltada para a crítica do *cinema narrativo clássico* que teve no cineasta norte-americano David W. Griffith o seu maior representante. Tendo como base principal a proposta de um *"cinema intelectual"*, estas experimentações influ-

enciaram diferentes movimentos estéticos posteriores, inclusive, na França, a *Nouvelle Vague* e, no Brasil, o *Cinema Novo*, bem como chamaram a atenção dos mais diversos intelectuais para as potencialidades do cinema. Por este motivo, Eisenstein conquistou um lugar destacado na cinematografia mundial e, dentre os seus filmes, o que melhor representou o seu desejo de inovação foi *Outubro* (1927). Portanto, vale a pena enfatizar: tratar de Eisenstein e, especialmente, de *Outubro*, é refletir acerca de um dos momentos fundamentais do processo por meio do qual o cinema deixa de ser uma diversão ingênua, voltada para espectadores iletrados, e começa a mobilizar a atenção dos intelectuais. Se hoje os historiadores se interessam pela fonte fílmica, certamente não é exagero afirma que Eisenstein e *Outubro* deram grande contribuição para que isso acontecesse.

A realização de *Outubro* não é fruto exclusivo da vontade individual de seu diretor. Na realidade, feito sob encomenda oficial, é também o resultado do grande interesse do Estado soviético pelo cinema. Como se vê, para que se possa compreender a historicidade de *Outubro* é necessário, em primeiro lugar, tratar da relação que o governo russo manteve com o cinema.

Na verdade, quando os bolcheviques tomaram o poder em 1917 já estavam conscientes da importância do cinema como meio de comunicação de massa, pois que acreditavam na sua grande capacidade em atuar como instrumento capaz de influenciar ideologicamente as opiniões dos espectadores. Neste sentido, não é de se estranhar que, em meio a guerra civil, "uma equipe de cineastas, liderada por Vertov e Tissé, tenha recebido todas as condições e meios de transporte necessários para viajar pelas várias frentes de batalha, filmando combates e produzindo material para futuros cinejornais apresentados e comentados por funcionários do partido".[1]

Como era de se esperar, as iniciativas não pararam por aí. De fato, ao longo do tempo, a produção cinematográfica foi sistematicamente encorajada. Em 1925, a União Soviética, graças aos investimentos feitos, era capaz de distribuir pelo seu imenso território cerca de 200 filmes/ano. Os laboratórios, porém, não tinham condições de produzir filme virgem. Por este motivo, este material devia ser inteiramente adquirido em países capitalistas. O Estado, como estava desaparelhado para este tipo de transação, "teve de deixar campo aberto a iniciativa privada. O desenvolvimento do cinema é um aspecto típico, ainda pouco conhecido da NEP".[2] Para superar o problema, foram fundadas associações regionais e cooperativas que tratavam da aquisição do filme virgem da Alemanha.

---

1 P. Sorlin, "La Rivoluzione Russa", in *La Storia nei Film*, Florença, 1984, p. 155.

2 Sorlin, *op. cit.*, p. 155.

Até o final da década de vinte, os produtores conservaram independência em relação ao Estado. Como os cineastas neste período eram unanimamente favoráveis ao regime, não havia censura, apenas encorajamento constante por parte das autoridades. Para Sorlin, "nenhuma outra cinematografia gozava naquele período de condições tão propícias".[3] Ocorre que, embora simpáticos ao regime, poucos cineastas eram membros efetivos do partido. Por isso, a maior parte dos filmes tinha apenas uma perspectiva essencialmente moralizante. Para modificar esse quadro, algumas iniciativas foram implementadas.

Com efeito, entre 1925 e 1927, o governo soviético tenta imprimir uma nova orientação de modo que se pudesse criar uma cinematografia politicamente engajada de acordo com a perspectiva oficial. Neste sentido, em julho de 1926, dando início aos preparativos com vistas ao décimo aniversário da Revolução de Outubro, "o Comitê Executivo Central encomendou de alguns dos mais importantes diretores soviéticos filmes comemorativos a respeito do evento. Assim, surgiram *Moscou em Outubro* de Boris V. Barnet, *O fim de São Petersburgo* de Vsevold I. Pudovkin, *Outubro* de Sergei M. Eisenstein e Grigory V. Aleksandrov, *Outubro e o mundo burguês* de G. M. Boltianski e o documentário *A queda da dinastia Romanov* de Esther Shub".[4] Como se vê, o projeto que originou o filme de Eisenstein é o resultado de uma circunstância excepcionalmente positiva do ponto de vista material: viabilização da produção graças ao patrocínio estatal e condições para distribuição e exibição já dadas pelo desenvolvimento verificado no período. É com base nestas condições que Eisenstein deu início ao seu trabalho.

Neste momento, Eisenstein já é um diretor muito conhecido e prestigiado, tendo realizado vários filmes: *A Greve, Encouraçado Potemkin, O Velho e o Novo, A Linha Geral.* A versão definitiva do roteiro de *Outubro* ficou pronta em 05 de março de 1927, após detalhada pesquisa, "tanto de dados bibliográficos — entre os quais ocupa um lugar destacado a crônica de John Reed, *Os dez dias que abalaram o mundo* —, pessoais — Eisenstein se encontrava em São Petersburgo estudando arquitetura quando estourou a Revolução — e cinematográficos".[5] Na realidade, a equipe de realização que trabalhou com Eisenstein em *Outubro* entrou em contato, por intermédio de Esther Shub, com diversos filmes documentários, rodados em Petrogrado durante os acontecimentos de Outubro de 1917. Contando ainda com recursos

3 Sorlin, *op. cit.*, p. 155.

4 E. Riambau, "Octubre, un doble reflejo de la historia", in *La Historia y el Cine*, Barcelona, 1983, p. 68.

5 Riambau, *op. cit.*, p.69.

financeiros na casa de 500.000 rublos, Eisenstein iniciou as filmagens. Seu projeto era ambicioso e complexo.

Com efeito, dando continuidade as experimentações presentes em filmes anteriores, Eisenstein fez de *Outubro* um ensaio daquilo que se poderia chamar de "cinema intelectual". Em outros termos, o diretor objetivava constituir um cinema inovador para os padrões da época e, sobretudo, crítico das formas clássicas de narrar, presentes no cinema norte-americano da década de vinte, cujo maior representante foi David W. Griffith.

Portanto, para que se possa compreender a historicidade da proposta de Eisenstein, é preciso, em segundo lugar, verificar com mais detalhe aquilo a que ele se opôs. Ressalte-se principalmente que de outra maneira não se pode verificar a historicidade de sua proposta estético-política, pois todo e qualquer filme está condicionado, em última análise, pelas condições materiais de produção-distribuição-exibição e pela linguagem cinematográfica corrente no período. Em suma: o lugar de *Outubro* na história, sua historicidade enfim, é o resultado da articulação destes dois níveis.

Segundo Ismail Xavier, "na década de 20, do princípio básico de um cinema anti-naturalista baseado na montagem e nos poderes da composição pictórica, a estética de Eisenstein desdobra-se na proposição do cinema intelectual".[6] O que se observa aqui é a proposição de um cinema que, ao invés de narrar por imagens, almeja pensar por imagens. Neste sentido, o que se faz é a crítica do cinema naturalista. Para que se possa entender a proposta de Eisenstein é preciso, antes, verificar como se constitui a narrativa clássica.

A estética naturalista no cinema constituiu-se mediante uma manipulação muito particular do conjunto dos elementos que compõem a linguagem cinematográfica: comportamento da câmera, noção de continuidade, decupagem clássica, construção do espaço, relações da imagem com o som e, por fim, interpretação dos atores.

A câmera tenta se comportar como se fosse o olho humano diante de um conjunto de objetos ou de pessoas. Nunca as cenas são mostradas mediante a utilização de uma angulação bizarra. Se a câmera não ficar bem comportada, o espectador perderá a sensação de estar em contato direto com os fatos: a ilusão se desfará.

A continuidade de cena para cena (manutenção da mesma intensidade de luz, mesmo figurino, mesmo local, etc) também faz parte da estética naturalista. Há, portanto, nestes filmes, um criterioso tratamento na passagem de uma cena para outra. Por exemplo: se num determinado filme há uma briga num bar e um personagem machuca-se no rosto, a cena seguinte a luta não poderá, em hipótese alguma, em respeito ao naturalismo, mostrar este personagem em perfeito estado, como se nada tivesse acontecido.

6 I. Xavier, *O Discurso Cinematográfico*, Rio de Janeiro, 1984, p. 112.

A decupagem clássica (segmentação das cenas em planos) oferece muitas possibilidades de intensificação emocional, além de maiores recursos de narração. Se num filme qualquer houver uma perseguição, as sequências filmadas (de acordo com os procedimentos de câmera anteriormente aludidos) serão cortadas e alinhadas (montadas) de modo que se posse mostrar alternadamente perseguidos e perseguidores. Assim, são criadas maiores possibilidades para o estabelecimento de empatia do público com o filme e menores possibilidades de questionamento crítico da história apresentada.

A construção do espaço será feita de modo que não se provoque estranheza no espectador. Portanto, o espaço deverá ser construído tal como ele apareceria a nossa percepção imediata. Por exemplo, se num determinado filme há uma conversa, numa sala de jantar, da qual todos os personagens presentes participam ativamente, toda a conversa deve ocorrer sem que se tenha dúvidas acerca do local onde eles estão. Todos os enquadramentos devem tentar passar a idéia de que estão no mesmo lugar, na mesma sala de jantar.

Quanto ao som, não se pode ouvir nada que não se refira diretamente ao universo ficcional retratado na tela. Desta maneira, para cenas de amor, de terror, de suspense, etc., deve-se ouvir músicas apropriadas a criação do clima desejado. Além disso, quando houver conversas, o som das vozes deve estar perfeitamente sincronizado com os movimentos do rosto. O som, portanto, tem um importante papel na estética naturalista e, por isso, também está sujeito as suas regras.

Por fim, a interpretação dos atores deve fazer com que o espectador acredite estar diante de pessoas verdadeiramente incorporadas ao universo ficcional. As falas terão a fluência e o nível de complexidade encontráveis na realidade. Por exemplo: o ator que interpreta o papel de um médico deve falar como um médico normalmente fala. Os gestos não serão largos e chamativos, mas discretos ou o mais próximo possível daquilo que, em cada época, é considerado como verossimilhante.

Portanto, a narrativa clássica é constituída por um conjunto de procedimentos técnicos capazes de dissolver a descontinuidade visual elementar numa continuidade espaço-temporal reconstruída. Em outros termos, no naturalismo cria-se uma ilusão de que a platéia está em contato direto com o mundo representado, sem mediações, como se todos os aparatos de linguagem utilizados constituíssem um dispositivo transparente. A transparência, ou a impressão de realidade, aquilo que define a nossa relação mais comum com o cinema, faz com que a linguagem naturalista apareça como algo neutro, visto que não é fruto da elaboração de um autor ou do grupo social ao qual este autor está vinculado. É quase como se a realidade se expressasse

sozinha na tela. Há, portanto, a presença de um discurso ideológico no modo de constituição da narrativa clássica.

É contra este tipo de proposta estética que Eisenstein se insurgiu, recusando a transparência da linguagem naturalista e propondo que o filme se desmistifique como filme. O cineasta russo salienta ainda que aquele que faz um filme possui um ponto de vista de classe. Não há, portanto, neutralidade, há engajamento. Este engajamento se materializa na recusa da *narração* por imagens e na afirmação de um *pensamento* expresso por imagens.

Neste sentido, segundo Arlindo Machado, o método do cineasta russo foi buscar o seu princípio "no modelo da escrita pictórica das línguas orientais".[7] Na realidade, segundo o autor, a língua chinesa estabelece o conceito "operando combinações de sinais pictográficos, de forma a estabelecer uma relação entre eles. Por exemplo: para mostrar o conceito de 'amizade', a língua chinesa combina os pictogramas de 'cão' (símbolo da fidelidade) e de 'mão direita' (com o qual se cumprimenta o amigo). Cada um desses sinais isoladamente se refere apenas a uma 'amizade' particular; a combinação dos dois, entretanto, abstrai esses aspectos particulares, fazendo com que o signo resultante designe a 'amizade' em geral".[8] Embora esse não seja o único princípio de construção dos caracteres chineses, Eisenstein interessou-se especialmente por este: "juntam-se dois pictogramas para sugerir uma nova relação não presente nos elementos isolados; e assim, através da associação de caracteres, chega-se ao conceito abstrato e 'invisível'. Esse é, justamente, o ponto de partida do cinema intelectual de Eisenstein: um cinema que, partindo do primitivo pensamento por imagens, consiga articular conceito com base no puro jogo poético das metáforas e das metonímias. Inspirado nos ideogramas, Eisenstein acreditava na possibilidade de se construir conceitos abstratos por intermédio apenas dos recursos cinematográficos, de forma que o cinema pudesse atingir diretamente o ensaio, sem passar pela narração".[9]

O filme *Outubro* é o grande exemplo da tentativa de aplicação deste método cinematográfico. Nele encontra-se desenvolvida a idéia do cinema intelectual não de modo sistemático, já que o filme em questão mantém algum teor narrativo. Por isso, há aqui e ali momentos em que cenas são trabalhadas de acordo com este princípio. Entretanto, como já foi mencionando anteriormente, o filme também é resultado do interesse governamental pelo cinema. Deste modo, há marcas que indicam isso, como por exemplo a ausência de Trotsky e Zinoviev, entre outros, da trama histórica relativa ao processo revolucionário, como resultado da intervenção de Stálin que "pessoalmente

7 A. Machado, *Eisenstein: a geometria do êxtase*, São Paulo, 1982, p. 60.

8 Machado, *op. cit.*, p. 61.

9 Machado, *op. cit.*, p. 63.

tinha visitado o laboratório de montagem, indicando cortes em diversas cenas favoráveis a Trotsky".[10]

Neste sentido, um pequeno resumo da trama pode ajudar na reflexão acerca da estratégia estética e política do filme de Eisenstein. Na primeira parte, *Outubro* trata dos acontecimentos que vão da insurreição de fevereiro até a chegada de Lênin a São Petersburgo em abril. Como ilustração das greves ocorridas entre 23 e 27 de fevereiro que conduziram a queda do Czar, Eisenstein oferece o desmoronamento simbólico da estátua de Alexandre III em Moscou, sob a ação das massas urbanas, soldados e camponeses por meio de um complexo processo de justaposição de planos. Outras imagens relativas a este período: a confraternização de soldados alemães e soviéticos na frente de batalha, a incapacidade do Governo Provisório em dar conta dos conflitos e a chegada de Lênin a Estação Finlândia em Petrogrado, quando faz um pequeno discurso sintetizando as "Teses de Abril".

Na segunda parte, *Outubro* se refere a insurreição de julho. Diante da crescente inflação e da perspectiva de uma nova ofensiva militar por parte do governo, produziu-se uma insurreição popular durante os primeiros dias de julho. As cenas de massa, com suas faixas "Abaixo os ministros capitalistas" e "Abaixo o Governo Provisório", são contrapostas a postura bolchevique segundo a qual estes movimentos eram prematuros. Neste contexto, Eisenstein constrói algumas metáforas cinematográficas para ironizar a figura de Kerenski (Primeiro Ministro). A mais rica é aquela na qual o personagem sobe inúmeras vezes a mesma escada, aludindo a sua escalada, de cargo em cargo, até chegar ao posto de Primeiro Ministro. A continuação destas cenas se referem ao exílio de Lênin na Finlândia, numa casa humilde, o que serve de contraponto a ostentação do primeiro ministro no Palácio de Inverno. Há também a alusão ao general Kornilov que prometera invadir Petrogrado "em nome de Deus e da Pátria". *Outubro* ilustra este fato com quatro núcleos metafóricos, como ilustração do lema de Kornilov e dos interesses políticos que representava: 1 — imagem de fileiras de soldados e fileiras de vasos de vidro, tabuleiro de xadrez sem peões, medalhas de recompensas militares sobre um estofado; 2 — Kerensky sobre a almofada, em sua cama, como símbolo da impotência do Governo Provisório, associada a simbólica reconstrução, mediante a montagem cinematográfica, da estátua do Czar Alexandre III; 3 — a associação entre Kerensky e Kornilov através de diversas iconografias napoleônicas como uma transposição para o cinema das teorias de Marx e Engels sobre o bonapartismo; 4 — as fábricas, carros e bandeiras como símbolo da união da classe operária frente a agressão militar, fracassada graças a distribuição de armas entre o povo.

10 Riambau, *op. cit.*, p. 72.

Na terceira e última parte, *Outubro* se dedica aos acontecimentos de Petrogrado entre 10 e 25 de outubro de 1917. Lênin regressou a Petrogrado em 09 de outubro e se apresentou no dia seguinte à reunião do Comitê Central. Nesta reunião, durante mais de dez horas de discussão aprovou-se por maioria a necessidade do levante armado e a realização do II Congresso dos Soviets em 25 de outubro daquele ano. Da imagem individual — Lênin no centro da reunião — *Outubro* passa a dimensão coletiva, com a multidão aplaudindo e votando. A continuação, com a chegada do cruzador "Aurora", abre as cenas dos dias decisivos da Revolução. O filme entra assim na sua fase final onde Eisenstein integrou diversos elementos de ação paralela: a fuga de Kerenski, o assalto ao Palácio de Inverno e as sessões do II Congresso dos Soviets.

Percebe-se, pois, que do ponto de vista de reconstituição dos fatos Eisenstein não fugiu muito daquilo que poderia ser considerado como o núcleo básico da interpretação bolchevique acerca do processo revolucionário russo de 1917, a não ser pelas marcas deixadas pela interferência de Stálin nos momentos em que líderes como Trotsky e Zinoviev deveriam aparecer.

O término da realização do filme (1927) coincidiu com o pleno desenvolvimento da indústria cinematográfica soviética. Em poucos anos, assistiu-se ao crescimento do número de salas de exibição. Além disso, o governo soviético começou a esboçar um controle ideológico maior sobre os filmes. Nestas condições, as requintadas e complexas metáforas introduzidas por Eisenstein em *Outubro* não se adequavam as solicitações e expectativas das autoridades soviéticas. Em última análise, esperava-se um filme realista e popular, compreensível para a maioria da população da URSS. É lógico, pois, que sob estas condições a crítica soviética contemporânea ao lançamento do filme expressasse sua reação mediante comentários negativos. Riambau cita alguns exemplos: "'Eisenstein não conseguiu tratar de modo orgânico e autêntico o tema da Revolução proletária' (I. Anismov em Vecernjaia Moskva de 09/03/28); '*Outubro* é um fracasso no mesmo sentido que a Revolução de 1905 foi um fracasso, apenas a de 1917 prosperou'(V. Shklovsky)".[11]

A título de conclusão é possível afirmar que o filme *Outubro* (1927) para ser bem compreendido deve ser encarado como um produto da luta político-estética que se processava na URSS do período. A utopia de um cinema revolucionário, isto é, de uma forma de narrativa cinematográfica que rompesse com os cânones do naturalismo clássico, foi se constituindo paulatinamente a luz de diversas experimentações.

No entanto, quando o filme foi exibido — sua estréia aconteceu em 1928 — recebeu fortes críticas dos apologetas do realismo socialista (tendência artística preferida por Stálin e pelos burocratas do Partido). No entender

11 Riambau, *op. cit.*, p. 72.

destes críticos, Eisenstein cedeu a doença infantil do formalismo, da experimentação vanguardista. O que se esperava do diretor era uma obra de propaganda baseada numa determinada interpretação (Stalinista) da história do processo revolucionário e acessível ao maior número possível de pessoas. O caminho adotado por Eisenstein não foi entendido como o mais adequado.

Apesar das muitas homenagens recebidas, Eisenstein morreu em 1958 sem ter conseguido o espaço de trabalho que desejava, uma vez que a partir dos anos trinta o Estado Soviético passou a controlar ideologicamente a produção cinematográfica e impôs definitivamente o realismo socialista como estética dominante, o que, do ponto de vista cinematográfico, significou um retorno disfarçado as formas clássicas de narrar, típicas do naturalismo à Griffith.

Texto apresentado na sessão Experiências Estéticas de Vanguarda: Koellreutter, Maiakóvski e Eisenstein, *19/7/1993.*

UTOPIA, MÚSICA E HISTÓRIA
Koellreutter e jdanovismo no Brasil

Arnaldo Daraya Contier
Universidade de São Paulo

Modernismo e realismo socialista

A discussão estética sobre a criação musical aflorou tardiamente entre os intelectuais marxistas, no sentido de uma elaboração teórica. Na União Soviética, o debate sobre a arte polarizava-se em torno de diversas correntes chamadas de "ortodoxas" e "revisionistas". Para o pensamento marxista-leninista, a vanguarda literária, por exemplo, deveria, necessariamente , ser atrelada à "vanguarda revolucionária". Para Trotsky, em oposição a essas idéias, o artista deveria abrir os seus próprios caminhos. Neste caso, o marxismo não era tomado como um método fundamental. Em contrapartida, para Marx e Engels, o apogeu da história da arte ocorreu na Antiguidade Clássica. Assim, a arte grega seguiu normas imutáveis e, além disso, era considerada o paradigma da criatividade humana. Na *Ideologia Alemã*, Marx inter-relacionava a noção de "nova arte" à criação do homem consoante uma perspectiva universalista. Entretanto, Marx e Engels negavam a produção de uma obra de arte intimamente associada à alienação do homem, ou seja, com o advento do capitalismo, a arte foi se "degradando" devido à crescente divisão do trabalho e sua ideologização.

Nos anos 30, A. Jdanov, simpatizante das idéias stalinistas, criticava virulentamente a "indisciplina" e o "individualismo pequeno burguês", presentes em muitas obras filosóficas, literárias, musicais, cinematográficas de alguns intelectuais soviéticos. Sob o stalinismo, abandonou-se a idéia de criação artística como algo gerado por um indivíduo excepcional, em favor de uma criação "coletiva", filtrada por um artista preso a critérios rígidos instituídos por um socialismo estatal. Sobre esse ângulo, o debate sobre a autonomia da obra de arte tornou-se inócuo, de acordo com as novas premissas de natureza estético-políticas esboçadas pelos ideólogos stalinistas.

Na construção do projeto do realismo socialistas no campo artístico, os teóricos *congelaram* uma determinada interpretação da História: o significado estético de uma obra deveria ser analisado a partir das condições políticas, econômicas e sociais de uma época, estabelecendo-se conexões entre a instância estética e as bases materiais da sociedade. Em síntese, os fatores econômicos passaram a ser considerados determinantes na criação artística.

As artes deveriam, também, servir de propaganda do regime, almejando-se reeducar as massas conforme diretrizes impostas pelo Partido e por uma teoria fundamentada numa determinada interpretação da obra de Marx, Engels, Lênin. Este defendia o sentido utilitário da arte para fins propagandísticos, admitindo, inclusive, a criação de uma "literatura de Partido". Lênin opunha-se a todas as tendências da arte moderna, devido a razões mais estéticas do que propriamente político-ideológicas. Em um de seus inúmeros depoimentos, confessou a sua "ignorância" em face das obras dos expressionistas, futuristas, cubistas.[1]

Jdanov defendia a criação musical baseada em critérios culturais e políticos a serem *sacralizados* pelo Partido: a verdade e o caráter histórico concreto da representação artística deveriam unir-se à tarefa de transformação ideológica e de educação dos trabalhadores no espírito do socialismo.

Essa noção ligava-se a uma interpretação do socialismo defendida por Lênin e Stalin. A inspiração do compositor nos temas oriundos do folclore russo prendia-se a uma etapa de transição histórica da União Soviética, ainda presa a indivíduos definidos política e socialmente pelo seu trabalho exercido no interior da sociedade e pela existência do Estado. O comunismo, por outro lado, representava uma segunda "fase" na "evolução histórica" da URSS, ou seja, com a instauração de uma verdadeira "sociedade sem classes", na qual o Estado desaparecéria completamente (Engels). Entretanto, a chamada fase de transição deveria coincidir com a doutrina do realismo socialista, isto é, a URSS definida "historicamente" como uma sociedade socialista e não comunista.

De acordo com o Plano Qüinqüenal anunciado em março de 1946, o comunismo foi considerado como o seu último objetivo ideológico a ser concretizado num período de quinze anos, caso a revolução industrial prosseguisse num ritmo acelerado. A nova combinação proposta por Stalin entre o nacionalismo e socialismo internacionalista acabou norteando o novo conceito de cultura soviética: "nacional na forma e socialista no conteúdo". Esse ideal transfigurou-se no campo artístico no chamado "realismo socialista" fundamentado em caracteres nacionais, internacionais e de

1 Cf. Jean Fréville, *Les écrits de Lénine et Staline sur L'Art et la Littérature*, Paris, 1937, p. 263.

natureza realista, ou seja, a ser "compreendido" pelas massas (coletividade ou multidão). A arte deveria ser socialmente utilitária, dinâmica e didática.

A 25 de agosto de 1947, Jdanov, instigado por Stalin, iniciou uma ampla reforma do Partido Comunista sob o ângulo filosófico-estético. Poucos meses após ter iniciado o seu programa em prol da definição teórica do realismo socialista, Jdanov desencadeou uma campanha contra alguns compositores soviéticos, tais como: Shostakovitch, Prokofieff, Katchaturian, Myaskowsky, por terem aderido ao formalismo e técnicas de composição contemporâneas (A. Schoenberg, A. Webern, A. Berg) ditadas pela música "burguesa e decadente" da Europa e da América.

O "popular" e o "nacional" deveriam servir de suporte para a construção desse novo projeto musical. Essa temática somente seria abandonada com a tomada do poder pelo proletariado em todo o mundo, momento de emergência do "internacionalismo" no âmbito de uma sociedade sem classes. Entretanto, em 1948, a realidade histórica era interpretada tendo como pressuposto teórico uma determinada concepção da palavra "revolução": o Estado e o socialismo deveriam ser preservados como um "momento" da evolução do processo histórico em direção da instauração de uma "sociedade perfeita". Por esta razão, nessa fase de transição, os compositores deveriam obedecer, sem questionamentos políticos ou filosóficos, os critérios impostos pelo Partido.

A partir desse momento histórico, Jdanov e os seus simpatizantes pregaram intransigentemente a depuração da cultura soviética dos resíduos formalistas, caracterizados como "subversivos" à nova ordem imposta . Essa concepção de arte, em linhas gerais, aproximava-se de uma interpretação mecanicista do determinismo marxista. Era preciso evitar a "arte degenerada" produzida pelos artistas no âmbito do sistema capitalista. Essa arte "caótica", conforme os princípios do realismo socialista, simbolizava um "pessimismo" sem limites, incompatível com o "otimismo revolucionário" dos stalinistas. Além disso procurava-se reafirmar o princípio leninista da *continuidade cultural,* enfatizando-se a restauração de valores da época burguesa que haviam sido "sepultados" pelos movimentos modernistas. O Partido Comunista passava a ser o guardião da herança clássica dos grandes mestres dos séculos XVIII e, principalmente, do XIX. Os compositores soviéticos contemporâneos deveriam seguir os princípios clássico-românticos de autores considerados revolucionários em suas respectivas épocas: W. A. Mozart, L. von Beethoven, Tchaikowsky, por exemplo.

A relação do compositor-obra-povo (coletividade) somente poderia ser estabelecida através da "compreensibilidade", da "simplicidade" em oposição ao abstracionismo e ao formalismo ("arte pela arte"). Os partidários do realismo socialista apresentaram uma releitura da História da Música,

tentando demonstrar que os "grandes" compositores clássicos haviam conseguido reconciliar "(...) o domínio da forma com a clareza da exposição, por esse motivo, suas obras eram fundamentalmente populares".[2]

Para o jdanovismo, a música realista (clássica) fundamentava-se nos seguintes princípios: 1°) no emprego do atonalismo não ortodoxo e do sistema tonal; 2°) na expressão do "natural, do belo e do humano"; 3°) no reconhecimento dos valores herdados do classicismo; 4°) na organicidade ligada à pesquisa da música popular (melodia, ritmos); 5°) na concepção de "cultura popular" enquanto divulgação das obras produzidas almejando conquistar as massas; 6°) no sentido de assimilar, sob um ângulo "agradável", esse tipo de música tornando-a uma fonte de prazer, de otimismo devido à sua fácil compreensão. Em contrapartida, a doutrina do realismo socialista na música condenava, veementemente, as seguintes premissas: 1°) a música formalista baseada no atonalismo ortodoxo; 2°) o emprego excessivo pelo compositor de acordes dissonantes sucessivos; 3°) os sons de conotações "falsas, vulgares ou patológicos"; 4°) a busca do "novo" a qualquer preço (modismo); 5°) a negação da expressão de emoções representativas de um individualismo excessivo atrelado a uma "elite" restrita e "fechada", ou seja, a um ínfimo número de "iniciados", em geral, pessoas "egoístas"; 6°) a total incompreensibilidade de seus signos pela maioria do povo soviético.

O vocabulário empregado por Jdanov denota uma determinada moralização de palavras cujos significados esbarram em lexias de conteúdos morais, políticos, religiosos e militares.

Algumas expressões jdanovistas refletiam metáforas de colorações militaristas: "front cultural"; os intelectuais deveriam organizar-se em torno de "destacamentos" para defenderem, veementemente, o marxismo-leninismo e os princípios revolucionários, ou integrar-se em "tropas de assalto" para atacar, sem "piedade", os movimentos modernistas. Walter Benjamin, em sua viagem a Moscou, em 1926-7, já percebera a forte ligação da maioria dos intelectuais soviéticos com o aparelho de Estado, e demonstra, através de um texto, o seu senso crítico em face dessa questão: "(...) o que ele (o público novo criado pela Revolução de 1917) precisa não são formulações mas informações, não variações mas repetições, não peças virtuosísticas, mas relatos emocionantes (...)"[3]

O projeto jdanovista no campo musical denota uma certa fascistização e militarização da obra de arte. Os músicos deveriam expressar somente o conteúdo programático estabelecido pelo Partido. Os artistas, considerados

---

2 André Reszler, *Marxismo & cultura*, Barcelona, 1976, p. 185.

3 Walter Benjamin, "Nova literatura na Rússia", in *Documentos de Cultura. Documentos de Barbárie*, São Paulo, 1986, p. 101.

elos de ligação entre a obra e o coletivo (massa), mantinham o controle político sobre a multidão através de obras perfeitamente sintonizadas com o imaginário revolucionário. Para consolidar politicamente essa relação artista-público (massas), era imprescindível utilizar a música não-instrumental — óperas, canto coral — como meios "eficazes" para divulgar, com clareza e simplicidade, mensagens político-revolucionárias, abandonando peças exclusivamente instrumentais, muito utilizadas pelos "formalistas burgueses". Era imprescindível evitar os ruídos (introduzidos pelos futuristas), empregando excepcionalmente sons oriundos das vibrações de sinos, triângulos, címbalos.

A obra de um determinado compositor, consoante o realismo socialista, seria julgada "significativa" somente no caso de ter sido assimilada e compreendida por um número de pessoas: "(...) nem tudo do que é acessível é genial, mas tudo que é verdadeiramente genial é acessível, e ainda mais genial quando acessível às amplas massas do povo".[4] O compositor, para estabelecer esse elo com as massas, deveria valorizar a melodia em detrimento do ritmo, aproximando-se do imaginário clássico-romântico da música ocidental.

Esses fundamentos do realismo socialista foram aprovados durante a realização do Segundo Congresso Internacional de Compositores e Críticos em Praga, em 1948. Agora, a música tornou-se uma estratégia educativo-propagandística do Estado socialista junto às massas. Neste caso considerou-se a ideologia como a superestrutura diretamente ligada aos interesses reais da sociedade. De acordo com esse tipo de discurso, a noção de "falsa consciência" passou a ser refutada na sua totalidade.

A repercussão do jdanovismo no Brasil

O impacto dos ideais jdanovistas entre os compositores, historiadores, críticos brasileiros favoreceu o acirramento das "polêmicas" sutilmente delineadas desde os anos 30, entre: a) os defensores do nacionalismo modernista contrários à técnica schoenberguiana e marxismo-leninismo; b) os partidários do marxismo e do nacionalismo; c) os simpatizantes de um movimento em prol da instauração de uma revolução socialista e do emprego das mais diversas técnicas da música contemporânea.

O nacionalismo modernista, sob o ponto de vista político, nunca se explicitou com nitidez: ora prendia-se às idéias conservadoras e totalitárias do estadonovismo e do nazismo; ora atrelava-se ao imaginário do realismo socialista, sob o ângulo estético, "esvaziando" o seu conteúdo "revolucionário".

---

4 A. Jdanov, *Sur la Littérature, la Philosophie et la Musique*, Paris, 1950, p. 83

Empolgados com as "falas" de Jdanov, alguns nacionalistas radicalizaram os seus discursos através de um vocabulário mais agressivo, mais rústicos e às vezes vulgar. Num momento em que se sentiram "ameaçados" por alguns compositores do *Grupo Música Viva* (na realidade, constituído por um número ínfimo de pessoas), Camargo Guarnieri, Andrade Muricy, Eurico Nogueira França transformaram o dodecafonismo e Koellreutter em metáforas representativas de "gigantescos vírus" ou "monstros", capazes de provocar a "destruição" da música brasileira.

Camargo Guarnieri sentiu-se "inseguro" em face dos "avanços" do chamado "internacionalismo musical" no Brasil. Por esse motivo transfigurou-se numa espécie de cruzado em defesa das idéias marioandradianas e villalobianas.

Paralelamente, o jdanovismo também infiltrou-se entre os compositores ligados ao Grupo Música Viva. Cláudio Santoro, militante do PCB, e Guerra Peixe, fortemente influenciado pelo realismo socialista, abandonaram o dodecafonismo e H. J. Koellreutter, passando a justificar o folclore (nacionalismo substantivo) como o ponto nodal de suas obras. E, de repente, H. J. Koellreutter, simpatizante de algumas premissas do marxismo-leninismo e das modernas técnicas de composição, foi "isolado" num novo contexto histórico fortemente impregnado pelos mais diversos sopros nacionalistas...

A "Segunda" Carta Aberta escrita, ou não, por Camargo Guarnieri, em 1950

Num texto divulgado através dos principais periódicos do País em dezembro de 1950, Camargo Guarnieri assumiu a atitude de "intelectual competente",[5] defensor intransigente da cultura brasileira, em geral e da música, em particular. O discurso de Guarnieri retomou questões sobre o "popular" e o "nacional" na música brasileira, consoante algumas idéias defendidas por Mário de Andrade, Villa-Lobos, Lorenzo Fernandez, Andrade Muricy, Arnaldo Estrella, Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, Renato Almeida, entre outros. Guarnieri alertava às "novas gerações de criadores" sobre os "perigos" da arte moderna como uma força capaz de destruir o nacionalismo

5 "O discurso competente é o discurso instituído. É aquele no qual a linguagem sofre uma restrição que poderia ser assim resumida: não é qualquer um que pode dizer a qualquer outro qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer circunstância. O discurso competente confunde-se, pois, com a linguagem institucionalmente permitida ou autorizada, isto é, com um discurso no qual os interlocutores já foram predeterminados para que seja permitido falar e ouvir e, enfim, no qual, o conteúdo e a forma já foram autorizados segundo cânones da esfera de sua própria competência". Marilena Chauí, *Cultura e democracia*, São Paulo, 1980, p. 7.

modernista. Na *Carta Aberta*, o principal discípulo de Mário de Andrade caracterizava o dodecafonismo como uma "(...) corrente formalista que leva à degenerescência do caráter nacional da nossa música".[6] Parafraseando Goebbels e Jdanov, C. Guarnieri almejava *consolidar* e *sacralizar* o nacionalismo, *decretando*, assim, o "fim da história da música brasileira". Por outro lado, simplificou algumas idéias marioandradianas n'*O Ensaio sobre a Música Brasileira* (1928), a respeito dos "perigos" da aceitação pelos "jovens compositores" de "falsas teorias" presas à idéia de "progresso" defendidas por alguns compositores brasileiros. Nesse texto, C. Guarnieri não acreditava nas concepções de "evolução", nem de "progresso" endossadas pelos historiadores positivistas e marxistas, sob perspectivas teóricas diversas. Talvez, estivesse sonhando com a preservação e eternização do nacionalismo modernista como um projeto hegemônico. Guarnieri atacou, implicitamente, a figura de Koellreutter quando alertou os seus possíveis leitores sobre a introdução do dodecafonismo no Brasil através de: "(...) elementos oriundos de países onde se empobrece o folclore musical, o Dodecafonismo encontrou aqui ardorosa acolhida por parte de alguns espíritos desprevenidos".[7]

O sentido emotivo do vocabulário empregado por C. Guarnieri explicitou-se na *Carta*, quando o Autor de *Malazartes* lançou um "grito de alerta" objetivando deter a "nefasta infiltração formalista e anti-brasileira", para evitar futuramente "(...) graves e insanáveis prejuízos ao desenvolvimento da música nacional no Brasil".[8]

Para reforçar o seu desprezo pela técnica dodecafônica, C. Guarnieri emprega uma série de metáforas, comparando essa técnica com o abstracionismo na pintura, com o hermetismo na literatura, com o existencialismo na filosofia e com o charlatanismo na ciência. Compara o dodecafonismo com a "política de degenerescência cultural" e com um "(...) ramo adventício da figueira brava do Cosmopolitismo",[9] aproximando-se, assim, da estética nazista.

Pode-se notar nesse discurso de Guarnieri um matriz religioso e messiânico, pois, esse Autor recuperou, implicitamente, a figura do Santo Guerreiro em sua luta contra o Dragão da Maldade. Para Guarnieri, a arte moderna simbolizava um "produto das culturas superadas"; um "artifício cerebralista", "anti-nacional" e "anti-popular"; um "requinte de inteligências saturadas", de "almas sêcas", e "descrentes da vida"; um "vício de semi-

6 Camargo Guarnieri, *Carta Aberta aos Músicos e Críticos do Brasil*, São Paulo, dez. 1950.

7 *Idem.*

8 *Idem., ibidem.*

9 *Idem., ibidem.*

mortos" e um "refúgio de compositores medíocres"; de seres sem pátria", "incapazes de compreender, de sentir, de amar e revelar tudo o que há de novo, dinâmico e saudável no espírito do nosso povo".[10]

Na *Carta*, o Brasil era caracterizado pelo seu povo "novo e rico de poder criador" e portador de um "(...) grandioso porvir nacional a construir com suas próprias mãos!"[11] e, pelo seu folclore, "(...) um dos mais ricos do mundo". Para justificar essa relação intelectual e/ou povo, Guarnieri cita Glinka: "(...) 'a música, cria-a o povo, e nós os artistas, somente a arranjamos' (que vale para nós também)".[12]

Em síntese, o dodecafonismo era definido por C. Guarnieri através de uma série de epítetos pejorativos: "arte degenerada", "música atemática" (aproximando-se da "improvisação", do "charlatanismo"). Uma espécie de "meia ciência" como um "substitutivo da pesquisa, do talento e da cultura".[13] E sobre a relação compositor/obra/público, C. Guarnieri advertia enfaticamente: "(...) o dodecafonismo jamais será compreendido pelo grande público pois ele é essencialmente cerebral, anti-popular, anti-nacional, e não tem nenhuma relação com a alma do povo".[14]

As "polêmicas" sobre a construção de um projeto sobre a música brasileira nos fins dos anos 40 e início dos 50 transfiguraram-se em duas interpretações da História: de um lado, os neoclássicos e neo-românticos, que defendiam 1822 e 1922 como "momentos revolucionários" significativos (independências política e cultural, respectivamente), e, de outro, os simpatizantes da "revolução russa" de 1917 que, ora defendiam o folclore como fonte indispensável para o compositor (Brasil = "Nação agrícola, feudal"), ora tentavam interrelacionar industrialização com o "desenvolvimento" da música a partir da utilização de técnicas modernas de composição. Paralelamente, os movimentos de "vanguarda" dos anos 10 e 20 eram colocados em xeque pelos intelectuais e ideólogos. Estes lutavam em prol da criação de músicas mais "simples", menos "herméticas", tentando, assim, aproximar-se da sensibilidade de camadas burguesas e, através de uma política cultural a ser implementada pelo Estado, atingir amplas camadas da população.

Por essa razão, o texto de Guarnieri — *A Carta* (1950) — não deve ser considerado como uma voz isolada no ambiente cultural brasileiro. Na verdade, reflete uma prática "política" e artística de compositores,

10 *Idem., ibidem.*

11 *Idem., ibidem.*

12 *Idem., ibidem.*

13 *Idem., ibidem.*

14 *Idem., ibidem.*

historiadores, críticos — Mário de Andrade, Fabiano Lozano, Lorenzo Fernandez, Andrade Muricy, Arnaldo Estrella, Renato Almeida, Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, entre outros — que vinham tentando *modificar o gosto das elites*, dos educadores e dos burocratas do regime, a fim de atingir um público mais amplo desde os inícios dos anos 20. Camargo Guarnieri somente resumiu, esquematicamente, esse imaginário nacionalista, agora revitalizado pelo jdanovismo.

Os compositores nacionalistas não perceberam que o Estado pós-30 apoiava-se no capitalismo monopolista e no sistema da livre-concorrência. Esse Estado, através de uma política protecionista, controlava a extração de minérios (criação da indústria Siderúrgica de Volta Redonda, por exemplo), ou através de uma postura liberal, apoiava o sistema de livre-concorrência , como por exemplo, o sistema de "*broadcasting*" e importação de produtos, tais como: aparelhos de rádio , vitrolas, discos. O Estado no Brasil, apesar de suas colorações nacional-populistas, nunca interferiu *drasticamente* — como os nazistas na Alemanha — no sistema radiofônico ou na importação de filmes estrangeiros ou discos gravados nos Estados Unidos, França, Inglaterra, México. De acordo com José Ramos Tinhorão , o Brasil, nos finais dos anos 30 e durante as décadas de 40 e 50, tornou-se a "pátria" dos cantores (as) mexicanos, argentinos ou cubanos.

Camargo Guarnieri, Villa-Lobos, Francisco Mignone, H. J. Koellreutter, Guerra Peixe, entre outros, acreditavam que o "abismo" ou "divórcio" existente no Brasil entre compositor-obra-povo prendia-se, de um lado, a um certo desinteresse do Estado no sentido de não apoiar "*in totum*" uma política cultural capaz de manter orquestras, conservatórios, gravadoras, emissoras de rádio, a fim de divulgar a "brasilidade" na música; e de outro, dirigiam os seus "ataques" às produções consideradas demasiadamente "sofisticadas", "cerebrais", ou "herméticas", *difíceis* de serem decodificadas pela coletividade ou pelo povo. E, além disso, os compositores mantiveram um forte preconceito em face dos autores populares e preservaram certos traços romântico-iluministas, afastando-se da chamada indústria cultural ("música de ínfimo valor estético").

Em contrapartida, a revalorização do "belo" e da "verdade estética" dos clássicos, defendida por Jdanov, também contribuiu para fortalecer o debate sobre o nacional e o popular no Brasil em 1950. Entretanto, o realismo socialista na URSS vinculava-se a uma política oficial do Partido e do Estado em face à produção cultural, em geral, e à música em particular. Além disso, vinculava-se a uma determinada interpretação marxista do processo revolucionário instaurada a partir de 1917.

A circulação de idéias no mundo contemporâneo favoreceu a redação da *Carta Aberta* de 1950 (escrita ou não pelo próprio C. Guarnieri). O eixo

dicotômico do discurso apoiado no dualismo "bens"x "males" denota matizes do autoritarismo, lembrando traços do discurso de Mazzini ou de Mussolini, ou ainda de Goebbels ou Jdanov. Por esse motivo, muitos dos críticos dessa Carta oscilaram entre uma leitura jdanovista ou nazista do referido texto. Guarnieri inverteu o ideal político de Mazzini, posteriormente retomado por Mussolini a respeito das "Nações pobres" (agrícolas) e "Nações ricas" (industrializadas), em uma concepção musical: "Nação pobre" significava um país fortemente industrializado, sem manifestações folclóricas (Alemanha) e "Nação rica" simbolizada pelo Brasil (folclore amplamente disseminado em todas as camadas populares). Por essa razão, a forte concentração urbana, a instauração da indústria cultural *poderiam* colocar em xeque esse imaginário artístico fundamentado no "popular" (folclore) e no nacional (obra erudita).

Sob a perspectiva do jdanovismo, o intelectual progressista defendia a aproximação do compositor com o proletariado, conforme critérios dogmáticos instituídos pelo Partido. O realismo socialista denunciava as "falsas teorias" como um "desvio" histórico, capaz de truncar ou negar o "verdadeiro caminho" a ser percorrido pelo artista no âmbito da "evolução" e do "progresso" da realidade histórica em direção à instauração de uma sociedade comunista.

O guarnieirismo esvaziou esse conteúdo histórico do discurso de Jdanov, mas retomou uma certa versão tradicional sobre a História, quando procurou *congelar* uma determinada memória: agrarismo, folclorismo, interferência estatal no campo da cultura, sistema tonal, neoclassicismo e neo-romantismo. Paradoxalmente, sob esse ângulo o guarnieirismo aproximava-se, consciente ou inconscientemente, do jdanovismo... A "etapa" de transição proposta pelos ideólogos russos transformou-se na *Carta* no "fim da História da Música Brasileira", contrariando inclusive as idéias de Mário de Andrade apresentada no *Banquete*.

O guarnieirismo e o Grupo Música Viva. As controvérsias continuaram...

Koellreutter defendeu-se das acusações de C. Guarnieri procurando demonstrar que o dodecafonismo não representava um estilo de composição, nem uma tendência estética. Em artigos e entrevistas veiculados nos jornais da época, definia o dodecafonismo como uma *técnica de composição*, podendo ser empregado por "(...) qualquer tendência estética (...)" garantindo, inclusive, a "liberdade de expressão e a realização completa da personalidade do compositor".[15] O dodecafonismo não possuía consoante idéias de

15 Cláudio Tavares, "No Mundo da Música. Koelrreuter responde a Guarnieri", Salvador, 25 mar. 1951.

Koellreutter, nenhuma conotação "cerebralista" ou "antinacional", na medida em que se aproximava de "(...) qualquer outra técnica de composição baseada no contraponto e harmonia tradicionais".[16] Para esse integrante do Grupo Música Viva, somente o "nacionalismo adaptado a expressões vernáculas" utilizado por compositores "medíocres", poderia levá-los a escrever obras representativas de uma "degenerescência do sentido nacional".

As argumentações de Koellreutter fundamentava-se numa explicação teórica sobre o atonalismo e, sob o ponto de vista histórico, numa determinada interpretação marxista: "(...) assim o atonalismo parcial surge nas obras de Hindemith, Strawinsky, Bartok, Villa-Lobos e o próprio Camargo Guarnieri em várias de suas obras chega a suspender a tonalidade".[17] Além disso, esse compositor realizava a *diferença teórica* entre técnica e estética, citando como exemplo as "(...) obras de Guerra Peixe e Eunice Catunda que escrevem obras cujas características nacionais não podem ser negadas — pois o verdadeiro nacionalismo não é uma atitude, mas um característico intrínseco do artista cuja linguagem é formada pelo ambiente cultural e pela tradição. Assim, o *Quinteto* de Eunice Catunda intitulado "Homenagem a Schoenberg" por ocasião de sua estréia mundial em Bruxelas em julho deste ano foi caracterizado apesar de seu feitio dodecafônico como autêntica expressão da música brasileira".[18]

O ensino musical nos conservatórios foram duramente criticados por Koellreutter, devido à preservação de traços clássico-românticos nos programas das mais diversas disciplinas ministradas pelos professores. Retomava algumas idéias defendidas por Mário de Andrade sobre o aproveitamento "(...) fácil e improvisador do folclore musical".[19]

Paulo Antonio, crítico musical, analisou a *Carta* (1950) pelo seu tom "agressivo", pela sua "simplificação" de problemas técnicos e estéticos e como um panfleto ou manifesto de natureza "demagógica", em defesa de um "nacionalismo fechado", "patriótico", em especial, no trecho relativo a Grieg. Essa citação do compositor russo do século XIX poderia favorecer, consoante Paulo Antonio, "(...) a que medíocres harmonizadores de temas populares — alguns mais audazes, outros mais tímidos — pretendessem se guindar a uma hierarquia artística muito além de suas precárias possibilidades".[20]

16 *Idem.*

17 "É o atonalismo consequência lógica da evolução da música. Considerações sobre a técnica dodecafônica". Entrevista de H. J. Koelrreutter concedida ao jornal *Folha da Manhã*, São Paulo, dez. 1950.

18 *Idem.*

19 *Correio do Povo*, 14 jan. 1951.

20 "Fobia dodecafônica e nacionalismo romântico", *Folha da Tarde*, São Paulo, 7 dez. 1950.

O viés racista do discurso de C. Guarnieri foi refutado por Koellreutter, em especial na parte relativa à chamada "degenerescência" da arte moderna: "(...) indivíduos anormais, vítimas de taras congênitas ou traumas ocasionais, existem em todos os campos da atividade humana".[21]

A arte, de acordo com Koellreutter, apresentava em sua linguagem, intrinsecamente, questões de natureza política. Por essa razão, continuava a defender a chamada arte progressista, destinada a toda a "humanidade" e não exclusiva de alguns grupos ou classes sociais. Assim, o tema da revolução internalizava-se na linguagem musical propriamente dita, podendo a obra de arte refletir e explicitar alguns conflitos ou antagonismos sociais, indicando, assim, uma idéia atrelada a uma sociedade sem classes. Sob essa perspectiva, Koellreutter aproximava-se de algumas concepções de T. W. Adorno sobre a estética musical, distanciando-se de alguns pressupostos mecanicistas da doutrina sobre o realismo socialista. Essa aproximação entre esses dois intelectuais alemães tornava-se mais cristalina na explicação da obra schoenberguiana como um contradiscurso em face da indústria cultural dos conflitos mundiais. Para Koellreutter, somente através de um tom "pessimista" poder-se-ia caracterizar esse isolamento do homem contemporâneo, opondo-se, assim, à noção de "otimismo" defendida pelos jdanovistas.

Em 1950, com o fortalecimento do nacionalismo e o rompimento de Cláudio Santoro e Guerra Peixe com o Grupo Música Viva, H. J. Koellreutter foi "isolado", sob o ponto de vista histórico, em face de uma nova conjuntura que começava a se delinear no Brasil.

Em 1952, Koellreutter acabou aceitando o jdanovismo, devido às suas concepções políticas, aproximando-se assim, técnica e esteticamente, do guarnierismo. Por essa razão histórica, ambos os compositores, atualmente, procuravam afirmar que a polêmica aflorada em 1950-1 foi um "falso problema"!

Patrícia Galvão, ardorosa simpatizante do movimento surrealista de André Breton, retomou as noções de "arte independente" — "arte revolucionária" para "atacar" C. Guarnieri e H. J. Koellreutter.

O envolvimento de Koellreutter com o jdanovismo pode ser explicado pelas suas atitudes políticas, mas, também, pela *necessidade* "histórica" de o compositor se aproximar das massas. O experimentalismo significava colocar em xeque essa relação mais harmoniosa, menos tensa entre o criador da obra de arte e do seu público: "(...) mas, frisava Leibowitz, existem nos Estados Unidos, numerosos compositores que tem a vida fácil porque eles souberam se adaptar ao gosto do público, dos empresários etc. Constatamos neles — assim como entre os compositores medíocres do mundo inteiro — as mesmas

21 *Idem.*

tendências que exprimem as resoluções do Comitê Central do Partido Comunista: apologia à simplificação, ensaios de revalorização das tendências acadêmicas, folclorizantes, etc, etc".[22]

* * *

Durante a década de 1950, o nacionalismo musical tornou-se o projeto hegemônico da arte erudita no Brasil. Foram escritas centenas de peças por Camargo Guarnieri, Villa-Lobos, Cláudio Santoro, Guerra Peixe, Francisco Mignone e seus discípulos. Algumas, técnica e esteticamente bem elaboradas, outras verdadeiros pastichos de melodia folclóricas (harmonização de cantos populares). Em todos os casos, ora os compositores aproximavam-se de uma determinada interpretação da História (marxismo-leninismo); ora de uma concepção ou positivista ou liberal (neo-romantismo). O ponto nodal desse imaginário apoiava-se no intelectual como o porta voz do povo e, paralelamente, a obra inspirada nas "raízes culturais populares". Essa questão harmonizava-se, de um lado, com o nacionalismo defendido por Camargo Guarnieri, e de outro, com um determinado "modelo" de "revolução socialista" que se apoiava no nacionalismo não-ufanista ou populista como uma "etapa" da evolução da História em busca de seu "momento decisivo", caracterizado pela extinção da sociedade de classes e do Estado.

Texto apresentado na sessão Experiências Estéticas de Vanguarda: Koellreutter, Maiakóvski e Eisenstein, *19/7/1993.*

22 Patrícia Galvão, "Rebaixou-se o maestro Koelrreutter a princípios musicais de Moscou", *Fanfulla*, 22 out. 1952.

A UTOPIA NO MUNDO IBÉRICO

A PROBLEMÁTICA DAS UTOPIAS NO CONTEXTO DOS DESCOBRIMENTOS E DA COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA

Ronaldo Vainfas
Universidade Federal Fluminense

"Les utopies ne sont souvent que de verités prématurées"
(Lamartine)

A questão das utopias na América Latina é daquelas que, sem dúvida, abre várias opções para a reflexão do historiador. Mas dentre os diversos caminhos possíveis, escolhi precisamente o que relaciona o tema da utopia com a problemática dos descobrimentos e da colonização européia na América. É uma escolha que devo reconhecer, guiou-se por afinidades temáticas e teóricas com este tempo histórico. No entanto, por feliz coincidência, nada me parece tão exato se recordarmos que o termo utopia apareceu pela primeira vez no celebre livro que o inglês Thomas Morus publicou em latim no ano de 1516, tempo em que as noticias do Novo mundo fervilhavam na velha cristandade e excitavam a imaginação dos europeus.[1]

A *Utopia,* título vulgar do livro de Morus, dizia respeito a uma ilha perdida nos confins do mar oceano — a ilha do príncipe Utopus —, onde vigorava a mais absoluta perfeição. Poucas leis e grande justiça. Inexistência da propriedade privada e distribuição equânime da riqueza. Pureza de costumes, felicidade, liberdade. Na ilha de Utopus não havia lugar para tiranias, daquelas que acabariam por condenar o próprio Morus, em 1535, ele que, encarcerado na Torre de Londres, escreveria o *Diálogo de consolo contra a opressão.*

O equilíbrio que Morus atribuiu, em 1516, à sociedade imaginária dos utopianos relaciona-se com o mal estar dos humanistas em face das guerras e crises religiosas que assolavam a Europa quinhentista. É verdade que, lembra-nos Sérgio Buarque, o humanismo se alicerçara, desde o início, numa

1 Cf. *Dicionário de Ciências Sociais,* Rio de Janeiro, 1987, verbete "Utopia", pp. 1284-86.

confiança ilimitada no homem, na expectativa de sua redenção no próprio mundo terreno — e não fora dele ou num futuro póstumo.[2] Mas, numa perspectiva de conjunto, Jean Delumeau parece ter razão quando diz que o pessimismo prevaleceu. Tristeza e Renascimento: os dois termos parecem se excluir, e no entanto foram frequentemente companheiros de estrada.[3] Não fosse assim, porque tamanha obsessão com o retorno a uma Idade de Ouro, embebida de paganismo, e com o sonhado reencontro do paraíso terreal?

A rejeição do mundo, que aproxima o Renascimento da Idade Média, se viu certamente misturada com a idealização do Novo mundo ou de terras distantes situadas no Oriente — e, nesse caso, o encantamento das Índias não fazia senão dar ressonância ao que já diziam os sábios e viajantes medievais.[4] Mas se a *Cidade do Sol* de Tomaso Campanella era a ilha de Tapobrana — a Sri Lanka que já encantara os autores medievais —, a ilha de Thomas Morus ficava na América. De suas maravilhas falara, segundo Morus, um certo Rafael Hitlodeu, português de origem grega que vivera anos entre os utopianos após navegar com Américo Vespúcio. Morus lera, com certeza, uma das cartas publicadas de Vespúcio, ou a ele a atribuídas: no caso a *Quatuor navigationes,* de 1506-1507. Sua nostalgia de uma Idade de Ouro perdida e sua esperança em um mundo mais justo inspiravam-se, pois, numa visão idealizadora das terras americanas.[5]

O parentesco entre as utopias européias e o Novo Mundo ilumina, com efeito, aquela que foi uma das grandes motivações da expansão atlântica: a busca do paraíso terrestre, assunto que, entre nós, foi abordado no livro definitivo de Sérgio Buarque, *Visão do Paraíso.*

É verdade que ao impulso navegador dos séculos XV e XVI não faltaram as ambições materiais, o anseio de novas rotas comerciais, a busca de especiarias, tudo isto articulado com a própria expansão mercantil européia nos últimos séculos medievais. É também verdade que, sobretudo entre os que viajaram para a América, não faltaram imagens infernais, veiculadas pelos que subjugaram os ameríndios, neles vendo quer monstros canibalescos, quer

---

2 S. B. de Holanda, *Visão do Paraíso*, São Paulo, 1977, p. 182.

3 J. Delumeau, *Le Péché et la Peur. La culpabilization en Occident, XIII^e-XVIII^e Siècles*, Paris, 1983, p. 138.

4 Cf. J. Le Goff, "O Ocidente Medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico", in *Para um Novo Conceito de Idade Média*, Lisboa, 1980, pp. 263-80.

5 Há quem sugira que Hitlodeu teria acompanhado Vespúcio em suas três últimas viagens ao novo continente, tendo ali permanecido por anos, possivelmente num forte localizado em Cabo Frio, Rio de Janeiro, o que fundamenta a "inspiração" americana do livro de Morus. Cf. *Biblioteca Brasiliana de Robert Bosch GmbH*, Rio de Janeiro, 1992, p. 12. Sou grato à Tereza Baumann pela indicação.

idólatras, uns ameaçando a integridade dos colonos, e os outros, entravando a difusão de Cristo no além-mar. Longe estou, portanto, de querer negar o "sentido mercantil da colonização", ou de amenizar a faceta demonizadora dos discursos colonialistas — temática central de Laura de Mello e Souza em artigo recente de justo título: *América diabólica*.[6]

Pretendo apenas retomar a temática sugerida pela obra de Morus, onde se vê o descobrimento como fonte de utopia: *América utópica*, isto é, o Novo Mundo como cenário de esperança do homem europeu na salvação eterna, que não excluía, pelo contrário, sua redenção no próprio mundo pela via do enriquecimento material. O *"Mundus Novus"* de Américo Vespúcio abria também as portas para um homem novo, quer se trate do *"Homo religiosus"* preocupado com seu destino *post-mortem*, quer se trate do conquistador ávido das ilimitadas riquezas da Ofir americana.

Não farei senão sublinhar esta via de motivações utópicas, já estudada com brilho por historiadores mais competentes na matéria, começando pelas motivações do próprio Colombo, homem convencido de que o mundo por ele descoberto abrigava o sonhado paraíso terrestre. Colombo escreveu, sem rodeios: "As Escrituras dizem que no Paraíso Terrestre cresce a árvore da vida, e dela flui uma nascente que dá origem a quatro grandes rios, o Ganges, o Tigre, o Eufrates e o Nilo. O Paraíso Terrestre, que só se pode alcançar por vontade divinas, fica no fim do Oriente. É neste lugar que estamos".[7]

O célebre *Almirante del Mar Oceano* não fazia mais que retomar a longa tradição cristã, presente nos textos bíblicos e reforçada pela Escolástica, segundo a qual o Éden situava-se na embocadura daqueles quatro grandes rios, caracterizando-se, ainda, por ser terra de excelentes ares, belo clima, flora verdejante, enfim, o *locus amoenus* por excelência. E nisto, convém lembrar, as tradições edênicas de origem judaíco-cristãs recolocavam, filtrando-os, os antigos mitos pagãos que celebravam, como em Hesíodo ou Homero, o Horto das Hespérides, as Ilhas Afortunadas e outros sítios tão encantados quanto inacessíveis.

Colombo foi apenas o primeiro a festejar o achamento do paraíso no Novo Mundo, no que foi seguido por inúmeros viajantes e sábios, especialmente na América Hispânica. Mas ainda entre os italianos, a exemplo de nosso genovês pioneiro, também Américo Vespúcio — cujo nome terminaria por batizar o continente que ele, ao contrário de Colombo, percebeu não ser Ásia —, contribuiria para a utopia da América paradisíaca, apesar de atenuá-la pelo

---

6 L. de Mello e Souza, "América Diabólica: demonologia e imaginário do descobrimento à colonização", *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 110, 1992, pp. 85-100.

7 *Apud* G. Granzotto, *Cristovão Colombo*, Rio de Janeiro, 1985, p. 244.

uso do condicional: "Certamente, se existe no mundo um paraíso terreal, não duvido de que fique a pouca distância deste país".[8]

Inúmeros espanhóis deram continuidade, como já disse, à tradição edenizadora da América, seja rastreando nela a evidência do próprio Éden terreal, seja constatando as maravilhas orientais que anunciavam a vizinhança da antiga morada de Adão e Eva. Mas talvez tenha sido Antonio de León Pinelo o que, dentre todos, melhor aprofundou a questão. Conselheiro do rei de Castela, Jurista, numismata e eruditíssimo bibliófilo, Pinelo escreveu em cinco volumes seu *El paraiso en el nuevo mundo*, publicado no século XVII, rejeitando diversas teorias sobre a localização do paraíso em regiões orientais ou africanas em favor da América do Sul e da Amazônia peruana, em particular. O homem — dizia Pinelo —, nascera na América do Sul, que por isso tinha a forma de coração, e aqui habitara até o Dilúvio Universal...[9]

A utopia edenizadora da América frutificaria largamente entre os hispânicos, que dela deixaram inúmeros registros escritos e até mapas — como o elaborado pelo citado Pinelo —, em nítido contraste com a pálida edenização do Novo Mundo pelos portugueses, salvo raríssimas exceções, a exemplo do inaciano Simão de Vasconcelos, que dispensou sete parágrafos de sua *Crônica da Companhia de Jesus*, no século XVII, à imagem paradisíaca da América.

Seria equivocado, no entanto, supor um divórcio rígido entre as motivações edênicas e as ambições materiais da expansão atlântica, como se aquelas ocorressem à margem do "processo real" da aventura ultramarina. Fantasia e ambição mantiveram, como já se disse antes, vínculos estreitos e profundos, a exemplo do que ocorria nos relatos medievais acerca do Índico — *mare clausum* e horizonte onírico do Ocidente medieval. Era no desconhecimento Oriente que se presumia a localização do paraíso terrestre na maior parte das versões eruditas produzidas desde a Alta Idade Média. E, também no Oriente, supunha-se existir as maiores riquezas e tesouros do mundo.

Exemplo maior, porque pioneiro, deste fusão de expectativas entre o espiritual e o material, vêmo-lo em Colombo, que sonhava com o Paraíso, e chegou mesmo a descrever algumas *mirabilia* orientais nas ilhas do Caribe, sem deixar de rastrear a existência de ouro em todos os lugares por onde passava, e de arguir sobre a proximidade dos bem aquinhoados reinos de Cipango e de Catai. Viajava obsecado pelo ouro, mais dizia querê-lo para financiar uma cruzada definitiva pela libertação de Jerusalém, cidade sagrada e centro do mundo nos mapas-imagem da cristandade medieval.

---

8 *Apud* T. Todorov, *As Morais da História*, Lisboa, 1991, p. 153.

9 Cf. S. B. de Holanda, *op. cit.*, p. 135.

Outra evidência significativa do amálgama entre fantasia e ambição encontra-se na busca do El Dorado, também uma herança dos mitos medievais sobre as maravilhas do Oriente, no caso relacionada ao sítio do Príncipe Dourado com sua lagoa e tesouros infindáveis. Os espanhois o procuraram incessantemente, deslocando-o para adiante a cada nova frustração, a começar pela Colômbia, daí à Guiana e finalmente à Amazônia, para onde se dirigiu a famigerada expedição de Pedro de Ursúa, nos anos 1560, nomeado governador do Dourado — uma província fictícia, a bem da verdade —, da qual resultaria a desastrada rebelião de Lope de Aguirre contra Felipe II. E, como bem lembra Sergio Buarque, fossem ou não alimentados pelo Dourado mítico, ou pela referência "geográfica" do Dourado amazônico, repontaram aqui e ali muitos reinos áureos ou argênteos, não menos lisonjeiros para a desordenada cobiça dos soldados: o Dourado de Paititi, em Mojos e Chiquitos; o dos Césares, na Patagônia o das Sete Cidades, no atual Novo México...[10]

A esperança européia de um retorno a uma *aurea aetas* edênica, que também era dourada pela cobiça dos conquistadores, irrigaria as narrativas hispânicas — e nem tanto as portuguesas —, de um sem-número de *mirabilia* que combinavam monstros, mulheres guerreiras e criaturas fantásticas de toda espécie. Colombo, sempre ele, viu sereias na ilha de São Domingos — cuidando de observar, no entanto, que *"no eram tan hermosas como las pintan"* —, ao deparar-se, possivelmente, com manatis (vacas-marinhas), de aspecto e cor semelhantes às do peixe-boi. Supôs, ainda, ao dialogar — sabe-se lá de que modo —, com os arawaks de Cuba, que os índios *canibes* possuíam tal nome por serem súditos do Grande Kan, e por terem cabeça de cão, já que eram antropófagos.[11] Suposição reveladora, que misturava a atração pela riqueza da China Mongol (de que tomara conhecimento através dos livros de Marco Polo e Pierre d'Ailly) com o saber teratológico medieval (a imagem do índio antropófogo como cinocéfalo devorador de homens). E, na verdade, seus informantes sequer haviam dito *canibes*, e sim *caribes*, ao mencionarem os tais índios comedores de gente...

À semelhança de Colombo, muitos cronistas incluíram elementos fantásticos em seus relatos de viagem, contribuindo para a migração de mitos antigos e medievais para o cenário americano, quando não construindo lendas novas e duradouras. Foi o caso da lenda das Amazonas, de que há registro pioneiro na remota *História* de Heródoto (século V a.c.), cujo país acabaria localizado na selva cortada pelo grande "rio-mar": rio da Amazonas, conforme o chamou Orellana, em explícita alusão àquelas mulheres afamadas por sua beligerância e androfobia. O dominicano Gaspar de Carvajal — frei capelão da expedição

10 *Idem*, pp. 33-4.

11 Cf. T. Todorov, *A Conquista da América*, São Paulo, 1983, p. 30.

de Orellana que partiu, nos anos 1540, em busca do El Dorado —, não teve dúvidas em descrevê-las e delas buscar informações junto aos índios da selva, após tê-las visto guerrear com afinco — batalha que custou um olho a nosso valoroso frei, vazado por uma flecha.

Foi Luiz Mott quem, recentemente, esclareceu de vez o mistério das amazonas americanas celebrizado por Carvajal e por outros que lhe seguiram a opinião. O que Carvajal provavelmente viu e descreveu — esclarece Mott — foram as *ácoaimbaeguira*, mulheres guerreiras (e igualmente andrófobas) da cultura tupinambá, também presente naquela região. Quanto ao isolamento atribuído pelo dominicano a tais mulheres — traço que poderia sugerir uma "comunidade feminina" semelhante à do mito —, Carvajal não o constatou *in loco*, nem o poderia, mas apenas ouviu de seus informantes. Ouviu de nativos que, na realidade, pareciam se referir às *acllacuna*, as *virgens do Sol* do Império Inca, mulheres que viviam de fato enclausuradas, porém pacíficas.[12] Carvajal filtrou, pois, as suas observações e informações empíricas de acordo com o arsenal de imagens herdadas do Ocidente, fazendo a realidade vergar-se ao mito ou, melhor dizendo, confundindo ambos.

Assim foi tecida a expansão ibérica na América. Embebida do maravilhoso, eivada de espiritualidade, inflamada pela visão do Éden tropical, sem excluir a cobiça e a ambição que, pelo contrário, foram coloridas pela profusão de criaturas e crenças fantásticas. Utopia edênica e exótica que, à semelhança das narrativas de viagem, e talvez mais que elas, consagrar-se-ia nos mapas, sobretudo em suas vinhetas e adornos, nas imagens de monstrengos portentosos, jacarés e serpentes. Fauna exótica e monstros que acabariam associados aos índios, execrados no discurso por sua nudez e antropofagia.

Abre-se, aqui, o caminho para uma reflexão sobre outro viés utópico da colonização: a obsessão missionária, o projeto aculturador posto em prática pelos religiosos que, do mesmo modo que a miragem edênica, não desconheceu a cobiça e a ânimo colonialista. Dela diferiu, todavia, em um ponto essencial, ao pressupor, aí sim, o triunfo do Diabo na América, e não o paraíso perdido. E seriam os ameríndios e seus costumes, nesse caso, a prova cabal da presença do demo na América e o alvo privilegiado da utopia salvacionista. Do afã missionário não tratarei neste artigo, mas lembro que já os mapas da época, os mesmos que retravam o maravilhoso e o exotismo americanos, fundamentavam, ao pintarem o índio, o sentido aculturador desta utopia que seria especialmente jesuítica. É como diz Mary del Priore em seu *Retrato da América quando jovem*: "(...) os ameríndios são apreendidos, entre os séculos XVI e XVIII, como inumanos, bárbaros, avaros e gulosos. A descoberta (...)

12 Cf. L. Mott, "As Amazonas: um mito e algumas hipóteses", In R. Vainfas, org., *América em Tempo de Conquista*, Rio de Janeiro, 1992, pp. 33-57.

transformou-se, através dos mapas e cartas geográficas, num misto de espanto, desprezo e horror".[13]

No pólo oposto ao das utopias européias que animaram o avanço ibérico na América, bem como as estratégias de sujeição de seus habitantes à verdade do deus cristão, foram construídas utopias ameríndias empenhadas, justamente, em obstar o ímpeto colonialista.

Antes mesmo da irrupção do colonialismo — isto não constitui novidade — , as mais variadas culturas americanas possuíam, malgrado as especificidades, crenças ligadas a uma era primordial e a um espaço sagrado que regiam completamente a vida cotidiana desses povos, sedimentando as relações sociais, justificando os sistemas de poder e promovendo, através dos ritos de atualização das cosmogonias, a harmonia entre os homens e o cosmos. Bastaria lembrar, à guisa de exemplo — mas sem detalhar com rigor o sentido específico das tradições —, os sacrifícios humanos do México asteca, o culto das huacas no Peru incaico ou os bailes e pregações dos caraíbas tupinambá, todos ele ritos ligados ao culto dos ancestrais e alusivos aos mitos cosmogônicos daquelas culturas ameríndias.

Trata-se, sem dúvida, de matéria complexa, sobre a qual já refleti em outros trabalhos, cuja base teórica encontra-se parcialmente ancorada em Mircea Eliade, especialmente quanto às considerações que faz sobre a onipresença do sagrado nas sociedades arcaicas e a concepção circular do tempo, que delas constituíam traços, por assim dizer, estruturais.[14] De qualquer modo, não seria equivocado dizer que as sociedades ameríndias viviam, sob variadas formas, a expectativa de regresso ao tempo e ao espaço dos ancestrais, apegadas ao mito do "eterno retorno" que, de certo modo, explica a natureza particular dos chamados "milenarismos primitivos": o prolongamento das escatologias nas comogonias, o fim do mundo preludiando, sempre, um novo recomeço.

O que importa frisar, no entanto, é que os diversos povos ameríndios também possuíam, a seu modo, uma *aurea aetas* mitificada, a qual reverenciavam através de cultos onde se (re)apresentavam os atos dos deuses e ancestrais *in illo tempore*. E, longe de ser destruído pelo colonialismo, não obstante a ação deletéria de conquistadores e missionários, este conjunto de crenças e rituais agigantou-se mesmo a partir dos "descobrimentos europeus", erigindo-se como barreira a mais tenaz possível ao triunfo da ocidentalização.

Ao longo de todo o século XVI, e mesmo depois, as mais distintas regiões americanas viram irromper seitas indígenas de tipo milenarista, cultoras do

13 M. del Priore, "Retrato da América quando Jovem", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 9, 1992, p. 13.

14 Cf. M. Eliade, *O Sagrado e o Profano — As Essências das Religiões*, Lisboa, s/d.

passado primordial e dos ancestrais, aos quais buscavam obsessivamente reencontrar. A própria ação opressiva do colonialismo parece ter sido assimilada, no conjunto, como sinal do "fim do mundo" e, por conseguinte, prenúncio do retorno e da ressurreição. As utopias ameríndias combinaram, deste modo, o apego às suas tradições com a recusa do europeu. O mito ingressava na história, sem deixar de permanecer mito.

Assim ocorreu no México, com a pregação do xamã Martín Ocelótl, nos anos 1530, que viu na ação dos espanhóis e na pregação dos franciscanos as desgraças preparatórias do nascimento de um "novo sol" — retorno a um tempo primordial onde não haveria lugar para os cristãos. O mesmo ocorreu no Peru durante os anos 1560, época em que o movimento do Taqui Ongoy atingiu seu apogeu, apregoando a iminente derrota do deus cristão diante das *huacas*, os espíritos invisíveis dos ancestrais cultuados pelas comunidades andinas. E deu-se algo semelhante no litoral brasileiro, entre as décadas de 1550 e 1590, com a difusão das "santidades" tupi — expressão utilizada pelos portugueses para aludir à pregação dos caraíbas, os grandes pajés que anunciavam o retorno próximo à "terra sem mal", morada dos ancestrais onde se vivia eternamente.[15]

Em todas esses movimentos — de que demos uma singela amostra —, houve variações consideráveis, quer do ponto de vista histórico, quer no tocante aos aspectos morfológicos. Alguns se converteram em movimentos armados, ou a eles se aliaram, enquanto outros se mantiveram no plano da pregação profética. Houve seitas que propugnaram a eliminação total dos elementos culturais "estrangeiros" como requisito para a iminente "ressurreição", ao passo que outras absorveram, de variados modos, ingredientes do catolicismo. Seriam múltiplas, com efeito, as diferenças a considerar para uma análise exaustiva das formas pelas quais as utopias amerindias se veicularam.

Apesar das diferenças, houve algo de comum entre estes movimentos que convém frisar. Organizadas de forma sectária (ou quase), as utopias milenaristas dos povos americanos reinterpretaram suas crenças e tradições em função do colonialismo, e contra ele se lançaram, seja negando o "sentimento mercantil" que o animava, mormente a escravidão, seja obstando a marcha da ocidentalização dos corpos e almas nativas. Para o olhar europeu, e sobretudo na perspectiva dos etno-demonólogos que lideraram a 'salvação espiritual" dos ameríndios, as utopias indígenas foram inscritas no domínio

15 Abordei o assunto, numa perspectiva de conjunto, em dois artigos recentes: "Colonialismo e Idolatrismo: cultura e resistência indígena no mundo colonial ibérico", *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 11, nº 21, 1992, pp. 101-124; "Idolatrias e Milenarismos: a resistência indígena nas Américas", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 9, 1992, pp. 29-43.

conceitual das idolatrias — e como tais foram tratadas. Sob o signo do desprezo, espanto e horror que Priore viu na iconografia dos descobrimentos, as idolatrias utópicas da América indígena acabariam agrilhoadas pelos usos e costumes inquisitoriais.

O descobrimentos e a colonização européia da América assumiu, pois, em vários sentidos, o caráter de um embate de utopias: paraíso cristão *versus* terra sagrada dos ancestrais; utopia salvacionista *versus* idolatrias. Embate de utopias traduzido em confronto aberto e não raro sangrento, com vítimas nos dois lados, de que resultaria o aparente triunfo da cultura ocidental.

O processo de ocidentalização possuiu, no entanto, limites seríssimos e, na prática, as utopias em conflito acabariam por se fundir, alimentando-se reciprocamente. O El Dorado europeu nutrir-se-ia sobremodo das informações indígenas, que, aliás, sempre indicavam estar alhures o lugar tão procurado pelos soldados espanhóis. As amazonas de Heródoto ou as valquírias escandinavas transformar-se-iam em índias guerreiras da selva, fossem belicosas, como as tribades tupinambá, fossem as "vestais" *acllacuna* do Império Inca.

Por outro lado, santos e santas do catolicismo povoaram as utopias ameríndias, fortalecendo seus deuses ancestrais para as batalhas cósmicas contra o próprio cristianismo, sem falar nas cruzes, rosários e crenças edênicas que, no caso tupi, misturava a árvore da vida bíblica com a palmeira de Tamandaré ou a inundação ordenada por Monan com o dilúvio de Noé. As utopias ameríndias, também elas se nutriram das utopias européias, fazendo da aculturação um processo de mão dupla.

Nesta fusão de utopias, de ritos e gestos a elas ligados, pode-se perceber com nitidez a síntese cultural própria da história ibero-americana, que não excluiu a África — nem poderia fazê-lo —, e também esteve presente em terras metropolitanas, Não é de surpreender, portanto, que um congresso sobre a festa realizado em Lisboa nos "500 anos do descobrimentos da América" tenha incluído um trabalho sobre a "coroação dos reis do Congo em Portugal", cerimônia em tudo semelhante às congodas e coroações promovidas na Colônia pelas irmandades negras do Rosário.[16] E, se já que se mencionou o Congo, também não surpreende verificar, na história seiscentista daquela reino, a irrupção de uma seita liderada por uma mulher, Kimpa Vita (ou D. Beatriz), a qual dizia encarnar Santo Antônio, acrescentando que Cristo

16 Refiro-me ao texto de Maria do Rosário Pimentel, "A Coroação dos Reis do Congo em Portugal", Comunicação apresentada no Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII — "A Festa". Sou grato à autora por me ter enviado o trabalho.

nascera de uma Virgem Negra, e que o reino congolês era a verdadeira Terra Santa — vera Jerusalém negra.[17]

Voltando à América, diria que o amálgama entre as grandes utopias, faces emblemáticas do confronto e da síntese cultural inerente ao colonialismo, torna-se perceptível também em dimensão microscópica, nos gestos e nas atitudes de sobrevivência de agentes ou vítimas do colonialismo. No esforço de um Essomeriq, o carijó que Paulmier de Gonneville levou para a França, onde acabaria enobrecido e fundador de linhagem aristocrática.[18] Na adesão voluntária de desertores, náufragos e degredados às culturas ameríndias, gesto que imortalizou Ramalhos e Caramurus, Guerreiros e Cabezas de Vaca, protagonistas do que Giucci chamou de "colonização acidental".[19] Na ambiguidade de nossos mamelucos, homens que falavam tupi e português, e ora combatiam pelos índios contra os lusitanos — nus e riscados de genipapo —, ora adentravam o sertão armados de mosquetes para cativar escravos do gentio.[20]

Pequenas utopias, poder-se-ia dizer de semelhantes gestos, motivados, no mais das vezes, pelas necessidades de sobrevivência imediata ou, quando muito, vinculados à expectativa de uma vida melhor, mesmo que no universo estranho do "outro". Seja como for, são exemplos reveladores, demonstrativos de que as utopias emergiram — ou podiam emergir — em todos os lugares e em todas as dimensões do colonialismo. Em todos os lugares — arrisco dizer —, o que, por armadilha da história e num aparente paradoxo, contraria o étimo grego da palavra: *outopia*, isto é, "nenhum lugar".

Texto apresentado na Mesa Redonda Utopias na América Latina, *22/7/1993.*

17 Cf. Ch. Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, Lisboa, 1981, pp. 132-3.

18 Cf. L. Perrone-Moisés, *Vinte Luas. Viagem de Paulimier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*, São Paulo, 1992.

19 Cf. G. Giucci, "A Colonização Acidental", *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, vol. 15, nº 86, 1992, pp. 19-23.

20 Cf. R. Vainfas, "Os Mamelucos e a Fronteira: um conflito de Lealdades", *D. O. Leitura*, São Paulo, 11, nº 125, dez. 1992.

Comentário

A problemática das Utopias no contexto dos descobrimentos: um contraponto-América/Utopia/Distopia

Eliane Garcindo Dayrell
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Este texto tem como objetivo apontar elementos para discutir a proposição apresentada pelo Professor Ronaldo Vainfas, sob o título "A problemática das Utopias no contexto dos descobrimentos e da Colonização da América", tema central da Mesa Redonda *Utopias na América Latina.*

Procurarei dar continuidade à abordagem feita pelo expositor observando um eixo que permita retomar a questão da Utopia na relação América-Expansão = "Ocidente" (cf. parágrafo 1 do texto central), encaminhando algumas observações na direção da problemática contemporânea.

Considerarei ainda como paradigma para as reflexões a função/papel/significado da "AMÉRICA" (enquanto novo espaço /continente/contingente) na construção da Utopia referente, os seus desdobramentos e reconstruções. Este recorte não exclui considerações outras, pertinentes e coerentes que não serão agora tratadas.

Saliento as observações sobre a questão do uso original da palavra Utopia, que enquanto lugar indeterminado, inexistente passou por uma modificação a se relacionar com condições especiais de vida, em determinados locais. Mais do que o lugar que não existe, a utopia se configurou como o conjunto de privilegiadas condições experimentadas por uma sociedade, esta sim utópica, ou ordenada sob normas utópicas, que se pretendia construir em algum lugar.

A Utopia de Morus concretiza, realizando oniricamente, o sucesso do projeto de expansão ocidental. Aponta a possibilidade e a materialidade deste projeto corroborando através da reelaboração do imaginário a perspectiva da expansão, inaugurada pela chegada às terras novas. A felicidade podia der construída neste mundo, embora ainda muito colada ao paraíso. E esta felicidade consiste na concretização de determinadas condições de vida alcançadas no novo "topos".

A postura colombina é muito elucidativa neste sentido: O ouro (encontrado nas novas terras) serviria à libertação de Jerusalém, ao mesmo tempo, o ouro

está no paraíso (as novas terras) e provavelmente o paraíso está onde está o ouro.

Ora, a América não constitui apenas o modelo para a concepção de um arquétipo da Utopia, mas foi sem dúvida, através dos séculos, desde a "época dos Descobrimentos", um lugar de construção das utopias, de sociedades utópicas, do ponto de vista do desejo constante do "Ocidente" em sua expansão secular. Certamente não foi o único "topos" deste desejo, mas inegavelmente o compôs.

Um dos elementos centrais deste projeto é pois a expansão — a saída de um lugar de origem e está relacionado com a superação do mal, da distopia. Inclui a busca de riqueza, em tesouros e terras, inclui o desafio ao desconhecido e à sua face monstruosa e demoníaca e inclui, também, o que Vainfas chama "Utopia salvacionista".

A Utopia da expansão é excludente de outros projetos. A imposição de suas condições de concretização exclui os outros. Busca extinguir outras visões do mundo, implantar a perspectiva de um único devir- o que implica na "conversão" do outro.

A Utopia expressa no projeto colonial se compôs com o movimento de vinda para a América ou fuga para a América. Esta América, é — inicialmente — Índias Ocidentais. O Ocidente é um todo e a medida. Neste espaço a continuidade do movimento percorre vários séculos. A Utopia americana ultrapassa o período colonial.

No século XIX as ondas imigratórias mais seletivas definem mais concretamente o "locus" utópico. Embora todo o continente ainda constitua foco de atração, o centro desta atração é o "norte". "Fazer a América " traduz o objetivo da construção de uma sociedade utópica na América do Norte.

Os Estados Nacionais que se definem em toda a América apresentam-se como resposta ao projeto de expansão, enquanto territórios em ocupação. Conquistar novos espaços, avançar, é elemento contínuo desta utopia.

Esse aspecto é observável também no século XX. Até que se esgotem as condições históricas da construção utópica, pelo menos desta.

A construção de um projeto nas sociedades latino-americanas de emigração para o hemisfério norte, embora estejam ancoradas na percepção de seu próprio espaço de vida como lugar da distopia poderiam representar ou ser expressão de uma nova utopia? Seria suficiente a constatação do mal estar humano para que se construíssem novas utopias?

Outro aspecto que gostaria de discutir seria relacionado ao que Vainfas denomina "Utopias Ameríndias" e extensivamente africanas. Numa concepção radical a concepção da utopia é uma obra "ocidental", relacionada à construção da sociedade feliz — ocidental — sujeito capaz de projetar sua utopia, de integrar novos espaços neste processo (espaços de que se apropria).

As "Utopias de resistência" — se assim as podemos nomear — são fragmentárias, não pretendem dar conta de uma totalização universal, não são autônomas, são em princípio tentativas se escapar de utopia alheia. São prisioneiras, não buscam expansão, mas a reconquista da terra, da liberdade, dos requisitos da construção do projeto do devir. Seriam assim as "utopias de resistência" rigorosamente Utopias?

Estas indagações vêm necessariamente precedidas de um questionamento diferenciador entre imaginário religioso, visões de mundo e utopia.

AS *TROVAS* DE GONÇALO ANNES BANDARRA (PORTUGAL, SÉCULO XVI)
notas para a abordagem de uma fonte

Jacqueline Hermann

> *O caráter aberto da História está assegurado pelas inumeráveis maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou as células explicativas, que eram originalmente mitológicas. Isto demonstra-nos que, usando o mesmo material que pertence à herança comum ou ao patrimônio comum de todos os grupos de todos os clãs, ou de todas as linguagens, uma pessoa pode todavia conseguir elaborar um relato original para cada um deles. (Claude Lévi-Strauss,* Mito e significado*).*

A incursão pela temática do sebastianismo, provocada pelas questões levantadas quando da defesa de minha dissertação de mestrado,[1] levou-me, de forma quase automática, a buscar as famosas *Trovas* do sapateiro de Trancoso, Gonçalo Annes Bandarra, que segundo um dos mais respeitados historiadores portugueses e especialista no tema, seria "o Evangelho do sebastianismo".[2]

Talvez atraída pela idéia de buscar "a origem" do fenômeno, como tantos autores defendem, acreditava, ingenuamente, estar seguindo um percurso razoavelmente seguro para começar a pensar na problemática do sebastianismo. As *Trovas* do Bandarra eram referência obrigatória em

---

1 *História de Canudos. O embate cultural entre o litoral e o sertão do século XIX.* Rio de Janeiro, UFF, mímeo, 1991. A relação entre os dois temas deve-se ao fato do famoso movimento de Canudos ter sido considerado um movimento sebastianista por Euclides da Cunha, por exemplo. A força de tal interpretação pode ser atestada pela recentíssima referência de Lucette Valensi a Canudos como um movimento que esperava a volta de D.Sebastião, baseada numa edição de *Os Sertões* de 1947, cf. *Fables de la Mémorie. La Glorieuse Bataille des trois Rois*, Paris, 1992, p. 8.

2 João Lúcio de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, 1984, p. 8.

qualquer texto que pretendesse, mesmo superficialmente, tratar do período do reinado de D. Sebastião (1568-1578), de sua morte prematura, heróica e trágica para os destinos do então frágil e ameaçado Reino Português.

Entretanto, ao deparar-me com uma das versões publicadas, já no século XIX, das *Trovas* do sapateiro de Trancoso, produzidas possivelmente ao longo da década de 1540, percebi, talvez ainda não completamente, a grandeza e a dificuldade da tarefa a que resolvera submeter-me. Em primeiro lugar pela dificuldade em apreender razoavelmente o conteúdo do texto, que como exporei a seguir, reúne matrizes judaicas, cristãs e pagãs. E, em segundo lugar, por ter-me visto diante da questão de como um discurso produzido por um cristão novo, processado pela Inquisição Portuguesa em 1541, se tornaria, poucas décadas depois, suporte de uma "profecia nacional", precursora do que viria a ser o sebastianismo.

Produzido no século XVII, e portanto, já sob dominação espanhola, o sebastianismo fomentou a idéia de uma restauração profética e messiânica do Reino Português, sob o comando do Rei Encoberto, D. Sebastião, já prevista, segundo D. João de Castro e Antonio Vieira,[3] pelo judeu converso de Trancoso.

Para seguir o percurso que transforma as *Trovas* em "Profecias" é preciso entender como e o que do texto de Bandarra foi apropriado pelo discurso político no período da Restauração, o que nos levou de volta ao contexto do século XVI português e mais especificamente ao produto discursivo de um cristão novo, tido, a princípio, como judaizante, e portanto herege. A impossibilidade de dar cabo desta tarefa a essa altura da pesquisa, fez-me optar por um trabalho de sondagem e problematização da fonte, que mais levanta questões do que se propõe a resolvê-las, sendo, na verdade, a primeira tentativa sistemática de avaliação deste documento.

Sobre a cópia do texto a ser utilizada cabe um esclarecimento prévio: trata-se de uma versão da edição publicada no Porto em 1866, tida como cópia da impressa em Barcelona em 1809, hoje rara. Esta, por sua vez, seria uma reprodução da primeira edição completa das *Trovas*, editada em 1644. Com o nome de *"Profecias" do Bandarra*, em quarta edição e apresentação de Antonio Carlos Carvalho, a nossa versão foi reeditada em 1989.[4]

---

3 Para João Lúcio de Azevedo, D. João de Castro foi o corifeu do sebastianismo, sendo o primeiro a reproduzir partes das *Trovas* in *Paráfrase e Concordância de algumas Profecias de Bandarra, Sapateiro de Trancoso*, Lisboa, 1603 (Edição facsímile, Porto, 1901). Antonio Vieira também afirmou sua fé nas "profecias" de Bandarra, conforme o texto "Esperanças de Portugal, Quinto Império do mundo", Lisboa, 1659.

4 *"Profecias" do Bandarra, Sapateiro de Trancoso*, 4ª ed., Lisboa, 1989, apresentação de Antonio Carlos Carvalho.

Notas para a análise das *Trovas* de Bandarra

As referências bibliográficas obrigatórias e, digamos, já tradicionais na abordagem do fenômeno do sebastianismo e que têm no Bandarra seu ponto de partida, são unânimes em admitir a escassez de dados biográficos deste personagem, fato certamente importante para a produção e re-produção de uma história "póstuma" que equacione os elementos disponíveis ao sabor de necessidades e possibilidades posteriores.[5] No imaginário político, segundo Girardet, "o processo de heroificação" da figura do Salvador apresenta três momentos, sensivelmente diferentes uns dos outros por sua tonalidade afetiva: há o tempo da espera e do apelo; o tempo da presença e finalmente o tempo da lembrança; "aquele em que a figura do Salvador lançada de novo no passado, vai modificar-se ao capricho dos jogos ambíguos da memória, de seus mecanismos seletivos, de seus rechaços e de suas simplificações".[6]

O pouco que se sabe sobre o sapateiro Bandarra é que, "humilde de posição", sabia ler e escrever, tendo especial apreço e interesse pela leitura da Bíblia, "que em oito ou nove anos não cansara de reler", em exemplar possivelmente manuscrito e emprestado por João Gomes de Grã, escudeiro de Trancoso. Espécie de rabi para os "judeus encobertos", recorrendo aos letrados da terra quando a memória lhe faltava, como ao doutor Álvaro Cardoso e ao padre Bartolomeu Rodrigues, parecia ser ouvido atentamente por gente respeitável não só de Trancoso, como das redondezas. Suas *Trovas* lançavam questionamentos e reflexões sobre a Sagrada Escritura, sendo especialmente valorizadas entre os cristãos novos, segundo João Lúcio Azevedo.[7]

Esta primeira e importante informação de que Bandarra era um cristão novo, preso pela Inquisição portuguesa no início da década de 1540 acusado e absolvido do crime de judaísmo, nos coloca diante de uma complexa e imensa questão: a situação dos cristãos novos em Portugal no século XVI, uma vez que foi em meio a este contexto que suas *Trovas* foram, se não inteiramente produzidas, pelo menos acatadas com interesse, como vimos, não só dentro de sua comunidade "de conversos", como entre letrados e cristãos acima de qualquer suspeita.

Nessa perspectiva, não é difícil imaginar que sua composição amalgamava elementos caros tanto ao judaísmo quanto ao cristianismo (Bandarra foi

---

5 Só para citar algumas, João L. Azevedo, *op. cit.*; A. de Souza Silva Costa Lobo, *Origens do Sebastianismo*, Lisboa, 1909 e A. C. Teixeira de Aragão, *Diabruras, Santidades e Prophesias*, Lisboa, 1894.

6 Raoul Girardet, *Mitos e Mitologias Políticas*, São Paulo, p. 72.

7 J. L. Azevedo, *op. cit.*, pp. 9-10.

absolvido da denúncia de ser um adepto das práticas judaicas sendo proibido apenas de emitir juízos sobre a Sagrada Escritura), o que amplia a questão anterior e leva à reflexão sobre a relação entre as duas práticas religiosas em Portugal, neste momento, bem como sobre a postura do Estado Português frente à ortodoxia católica do Reino.

Sem pretender aprofundar a discussão sobre uma temática tão complexa, que, além do mais, não é objeto de nosso trabalho, parece impossível falar do Bandarra sem tocar na questão dos cristãos novos em Portugal, mesmo porque foi a partir de sua prisão (provocada pela divulgação de seu texto inclusive em Lisboa[8]) por um Tribunal criado poucos anos antes e tendo por um de seus principais objetivos a perseguição implacável às práticas judaizantes, que o humilde sapateiro se torna "oficialmente" conhecido no século XVI e se transformará em mártir da luta restauradora cerca de um século depois.

Parece não haver dúvidas de que a perseguição aos judeus em Portugal teve início e ganhou força a partir de pressões e influências de Espanha, que há muito já se via envolvida numa luta pela expulsão de mouros e judeus. Este fato seria ainda responsável pela transformação de Portugal num país de asilo judaico, a partir do final do século XIV, onde durante muito tempo seus seguidores desfrutaram de proteção régia e liberdade,[9] situação que seria profundamente alterada a partir de fins do século XV.

Segundo Anita Novinsky, Maria Luiza Tucci Carneiro e mesmo Antonio José Saraiva[10] tanto em Espanha, como em Portugal, a perseguição aos judeus teria um sentido marcadamente econômico, visando a apropriação dos bens dos judeus, em geral comerciantes ou hábeis financistas, num momento de franca expansão ibérica. As especificidades históricas de Espanha e Portugal vão fazer com que, ao contrário da primeira, D. João II aceite e entenda como positiva a integração de judeus ao Reino, para os que pagavam uma certa quantia, extremamente benvinda em tempos de política colonial expansionista para a África. O clima de euforia que envolveu o Império Português na época dos descobrimentos teria facilitado a aceitação dos judeus no Reino,[11] bem como uma certa permissividade em relação às suas práticas religiosas. Nessa linha de argumentação, a religião seria mais um meio para atingir objetivos econômicos e políticos, no momento em que se instaura o Tribunal Inquisitorial, que um problema em si mesmo.

---

8 *Idem*, p. 10.

9 Anita Novinsky, *Cristãos Novos na Bahia*, São Paulo, 1972, p. 24.

10 M. L. Tucci Carneiro, *Preconceito Racial no Brasil Colônia. Os Cristãos Novos*, São Paulo, 1983 e Antonio José Saraiva, *Inquisição e Cristãos Novos*, Lisboa, 1985.

11 M. L. Tucci Carneiro, *op. cit.*, p. 49.

Com a chegada de D. Manuel ao trono e a possibilidade de uma união ibérica através de seu casamento com Isabel, filha dos Reis de Espanha, o Reino Português se vê, pela primeira vez, diretamente empenhado em eliminar os judeus de seu território. Condição imposta pelo monarca espanhol, que a partir de 1492 vira os judeus expulsos de Espanha migrarem sem problemas para Portugal, a conversão forçada ou a expulsão marcam, em 1497, a institucionalização do problema do cristão novo lusitano, que, entretanto, só com D. João III, em 1536, teria seu próprio Tribunal Inquisitorial para apurar com método e determinação as incorreções e os abusos praticados pelos judaizantes. Tal contexto, vale ressaltar, trazia uma novidade em relação ao tribunal medieval, especificamente religiosa e subordinada ao papa. O Santo Ofício ibérico se organizou não só como tribunal eclesiástico diretamente subordinado à Monarquia, como teve como motor principal a sistemática perseguição anti-semita,[12] que em Portugal se intensificou de forma violenta a partir da segunda metade do século XVI.

Sem que aprofundemos a discussão acerca das causas da perseguição aos judeus em Portugal, o que demandaria um esforço específico e fugiria ao objetivo desta reflexão preliminar sobre o contexto em que foram produzidas as *Trovas* de nosso sapateiro, parece entretanto difícil aceitar integralmente a motivação econômica, atrelada, é verdade, à uma questão religiosa, como motor essencial para a perseguição aos judeus, e por extensão, ao judaísmo. Longe de advogar uma causa "puramente religiosa", que de resto seria difícil até mesmo especificar, o que coloco em questão é o aspecto quase instrumental que não só a religião, mas a sua vivência como "religiosidade", possa assumir a partir desta perspectiva de análise. A complexidade deste vastíssimo campo de observação pode ser notada, por exemplo, na variedade de elementos caros tanto ao judaísmo, como ao cristianismo e mesmo ao paganismo, presentes no texto de Bandarra. Produto e um contexto onde as relações entre o sagrado e o profano se interpenetram para saudar a esperança na vinda de um Messias, Senhor do Reino eleito, no caso o português, que reafirmará a soberania do Leão/Rei/Portugal, as *Trovas* de nosso autor, antes de se tornarem "Profecias" falam de uma circularidade cultural/religiosa que, de alguma forma, desautoriza uma leitura que tenha na argumentação econômica estrita (os judeus seriam usurpadores de cargos, triunfos e espaços sociais que deveriam ser ocupados pelos cristãos velhos) sua lógica principal, mesmo porque cristãos novos bem aquinhoados eram minoria, a maioria compondo-se de artesãos, pequenos negociantes, etc.

12 Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro, 1989, p. 190.

Entretanto, não é na especulação das causas da instauração de uma perseguição anti-semita que pretendo me deter, mas no contexto de permissividade religiosa e mesmo cultural que os judeus parecem ter vivido em Portugal até fins do século XV e em clima de tolerância vigiada até, pelo menos D. João III, que assume o trono em 1521 e só então inicia as gestões para a instalação de um Tribunal Inquisitorial Português.

O texto que teria sido precursor de um fenômeno político-ideológico e religioso de quase um século depois, foi composto em meio à esta "frouxidão" político-religiosa portuguesa, explicando e esclarecendo um pouco a heterogeneidade de elementos culturais encontrados nas *Trovas*, que adiante seriam depuradas de seu sentido inicialmente considerado herético. Esta argumentação pode ser, talvez, confirmada pela alusão que alguns autores fazem a outros réus processados neste período, judeus e cristãos novos, que igualmente aguardavam e prometiam a chegada de um Messias, quando não acreditavam ser a própria encarnação do Salvador esperado.

João Lúcio Azevedo,[13] com sensibilidade, já enumera alguns desses concorrentes de Bandarra, mas é Maria José Ferro Tavares[14] quem os analisa mais detidamente, preocupada, exatamente, em discutir a presença de um messianismo judaico em Portugal, na primeira metade do século XVI.

Segundo a autora, embora essência de sua fé e da sua razão de ser como povo de Deus, a crença messiânica se exteriorizou num período histórico em que a minoria judaica portuguesa deixou de se identificar, legalmente, com as suas raízes religiosas, transformada em cristã nova pelo batismo forçado. Tavares entende que é possível compreender a afirmação de uma esperança messiânica por esta comunidade "como um modo de se assumirem como a *outro* dentro da sociedade cristã, de se continuarem a realizar historicamente como o povo de Deus, através da crença na vinda próxima do Messias prometido pelo Senhor"[15].

A associação de idéias apocalípticas e o início de uma nova era dirigida por um rei redentor da linguagem de David seria fruto de uma dificuldade de assimilar a crise por que passava a cristandade, cindida pela Reforma e ameaçada pelo avanço turco para o Ocidente. Este contexto daria ensejo também a movimentos escatológicos de base cristã, influenciados por trovas atribuídas a Santo Isidoro, Pedro Frias e frei João de Rocacelsa,[16] nas quais, no momento, não nos deteremos.

---

13 J. L. Azevedo, *op. cit.*, pp. 22-8.

14 M. J. Ferro Tavares, "O Messianismo Judaico em Portugal (1ª metade do século XVI)", *Luso-Brazilian Review*, 28, nº 1, 1991, pp. 141-51.

15 *Idem*, p. 141.

16 J. L. Azevedo também aponta estas influências.

Isaac Abravanel seria um precursor destes escritos messiânicos, e desde fins do século XV, como judeu convicto que era, atacava os que renegavam a fé e procuravam desviar-se da catástrofe cíclica que periodicamente caía sobre o povo de Deus. Considerava os "marranos", judeus convertidos, como "os pecadores de Israel" e acreditava que todo este sofrimento vivido pelo povo eleito só poderia indicar o advento do messias, que segundo seus cálculos deveria ser esperado para o ano de 1503, ou no máximo para o período compreendido entre 1490 e 1573, tomando, neste caso, a narrativa da criação de Adão como base para a nova data, podendo coincidir ainda com o predito pelo próprio *Talmud*: 1531.1490 indicaria o início da redenção, 1503 o ano em que ela teria lugar e 1531 o seu fim.

Outro que como Abravanel teria influenciado as esperanças messiânicas dos cristãos novos portugueses foi o judeu chamado David Reubeni. Segundo J. L. Azevedo, Reubeni dizia ser da tribo perdida de Rubem, e vir da Núbia e Arábia em 1526, anunciar a redenção próxima ao povo escolhido, levando ao surgimento de várias lendas em torno de seu aparecimento e encargo, como a que teria sido chamado por D. João III ou que fora recebido pelo Papa em audiência solene, vindo do Oriente, tendo como missão a expulsão dos turcos da Palestina.[17] Um pouco diferente é a versão de Ferro Tavares, para quem Reubeni teria vindo ao reino entre fins de 1525 e 1526 ou entre 1528-1530, entrando pela Algarve, passando por Tavira, Beja e Évora, comunicando às comunidades locais, antes de ser recebido pela corte, que trazia como missão pedir auxílio a favor do rei dos judeus para a libertação da Terra Santa do domínio turco.[18] O impacto de sua mensagem teria sido imenso, inclusive entre os cristãos velhos, alimentando a idéia de um reino judaico no Oriente. Preso e condenado pela inquisição de Llerena em 1538, morreu cristão.

Luís Dias era um alfaiate de Setúbal, contemporâneo e opositor das idéias de Bandarra, considerado pelos cristãos novos um homem conhecedor da Lei e dos profetas. Delatado por conversos em 1538, foi acusado de afirmar que "vinha ho Senhor a fallar com elle de maneira que se anunciava por mesias e que falava com Deus (...)". O próprio D. João III teria se referido ao levantamento de um messias entre os cristãos novos, em carta ao papa, bem como à apostasia de alguns cristãos velhos, como médico do rei, Francisco Mendes, simpatizante das idéias do alfaiate de Setúbal.[19]

Também em Trás-os-Montes dois "rabinos", segundo Tavares, divulgariam e alimentariam uma corrente messiânica entre a comunidade cristã nova. Diogo de Leão da Costanilha, por exemplo, defendia uma teoria messiânica

17 J. L. Azevedo, *op. cit.*, pp. 22-3

18 Ferro Tavares, *op. cit.*, p. 143.

19 Ferro Tavares, *op. cit.*, p. 148.

baseada nas *Trovas* de Bandarra e em Santo Isidoro, cujas profecias ditava aos seus seguidores.[20] Afirmava que o Messias viria até o ano de 1544 e conduziria todos os judeus e cristãos novos a Jerusalém, dando início a um tempo de prosperidade , riqueza e poder ao judaísmo como religião única. Entregue à justiça secular e queimado em Lisboa em 1544, confirmava que "profetizava a vinda do Messias, o encoberto, acompanhado de Elias e Enoc".[21]

Rival de Diogo Costanilha dentro da comunidade cristã nova de Trás-os-Montes, Antonio de Valença, médico, foi um outro pregador da vinda de um Salvador. Crítico de Bandarra, afirmava que a cristandade não ultrapassaria o ano de 1572, quando o advento de um messias, originário da geração de David traria a Lei única e universal.

Para a autora, Bandarra foi mais um importante divulgador da esperança messiânica para a comunidade de cristãos novos não só de Trancoso, mas inclusive de Lisboa, onde ia eventualmente e onde também fervilhava o espírito milenarista e as idéias apocalípticas. Mas sua afirmação de que todos pregavam que o judaísmo seria a religião dominante e universal, localizada no Oriente Mediterrâneo e para o qual todos os judeus se voltariam, não condiz com pelo menos uma das estrofes das *Trovas*; que prega:

> *Todos terão um amor,*
> *Gentios como pagãos,*
> *Os Judeus serão cristãos,*
> *Sem jamais haver error.*[22]

A citação desta pequena estrofe, longe de ser suficiente para o início de uma leviana análise do texto de Bandarra, pretende apenas realçar a dificuldade em estabelecer, de forma geral e categórica, um sentido único para este espírito messiânico presente em Portugal e Espanha na primeira metade do século XVI. Para Bandarra, Portugal é o Rei dos Reinos, senhor das passagens do mar e de riquezas, numa alusão clara à uma releitura da escatologia judaica readaptada a um contexto específico da história portuguesa:

> *Forte nome é Portugal,*
> *Um nome tão excelente,*

---

20 J. L. Azevedo também assinala a influência de Santo Isidoro, não só em Portugal como em Espanha, desde textos divulgados a partir de 1520, como "copias de frei Pedro Frias", em Valência, *op. cit.*, p. 18.

21 Ferro Tavares, *op. cit.*, p. 149.

22 *"Profecias" do Bandarra*, p. 87.

É Rei do cabo poente,
Sobre todos principal.
Não se acha vosso igual
Rei de tal merecimento:
Não se acha, segundo sento,
Do Poente ao Oriental.

(...)

Este Rei tem tal nobreza
Qual nunca vi em Rei:
Este guarda bem a lei
Da justiça, e da grandeza.
Senhorita Sua Alteza
Todos os portos, e viagens,
Porque é Rei das passagens
Do mar, e sua riqueza.[23]

As *Trovas* de Bandarra parecem nutrir-se, como ressalvam Ferro Tavares e J. L. Azevedo, não só de escritos talmúdicos e do Antigo Testamento, como da tradição milenarista e medieval cristã, mais especificamente das lendas arturianas e de Merlin presentes na tradição popular do maravilhoso medieval, segundo Azevedo. Todos esse ingredientes tornam difícil a sua leitura e análise, passos que talvez nos conduzam à especificidade dos seus escritos e nos expliquem por que, em meio a tantos "visionários" e líderes messiânicos, foi Bandarra o escolhido para ocupar o lugar do profeta nacional, quando do surgimento do sebastianismo. Para uma conclusão deste tipo é preciso não só ter acesso mais detalhado ao que os outros pregaram, como seguir as indicações sobre a circulação das idéias destes homens, da comunidade de cristãos novos à cultura letrada, já que é a partir do conhecimento, da releitura e divulgação do que foi apropriado pelos integrantes deste seleto grupo social, que, as *Trovas* do Bandarra se tornaram "Profecias". Neste caso, é de indiscutível importância avaliar o papel de Antonio Vieira na construção do mito profético do Bandarra, assim como os efeitos de seus textos em defesa dos cristãos novos e do sapateiro, para a divulgação das *Trovas*.

Tarefa árdua, ambiciosa e há pouco iniciada, este pequeno trabalho pretende apenas inventariar as primeiras questões que têm orientado a reflexão sobre o tema, atentar para as dificuldades e apontar os passos iniciais. Movido inicialmente pela tentativa de perceber a leitura de Bandarra sobre o

23 *Idem*, pp. 55-6.

Rei Salvador, este texto acabou se desviando de seu objetivo, face à necessidade de um aprofundamento maior do contexto português no período e de suas relações com a composição das *Trovas*. Para esta questão, a construção da idéia de um Rei Salvador para Bandarra, alguns indícios foram observados e aguardam uma análise mais aprofundada. São eles:

- a influência marcante do Antigo Testamento e mais especificamente dos Profetas Daniel e Jeremias, e Isaías, segundo J. L. Azevedo;
- sendo o profeta aquele que fala em nome de Deus, este denuncia as injustiças, consola o povo e anuncia a vinda do Salvador;
- Isaías é o profeta da justiça e fala claramente do Messias; Daniel é o nome de um personagem ideal que sofre no exílio, tem fé viva e ardor patriótico e fala de um "reino que jamais será destruído"(2.44); Jeremias foi o "profeta das desgraças". Diz Bandarra:

Se lerdes as Profecias
De Jeremias,
Irão dos cabos da terra
Tomar os vales, e Serra,
Pondo guerra,
E tirar as heresias
Derrubar as Monarquias
E fantasia
Serão bem apontoadas
Serão todas derrubadas,
Desconsoladas
Fora das possentadorias.[24]

Tudo quanto aqui se diz
Olhem bem as profecias
De Daniel, e Jeremias,
Ponderem-nas de raiz.[25]

Se no Antigo Testamento o Messias era ao mesmo tempo profeta (Dt, 18.15); sacerdote SI 110 (109),4; "Filho do Homem"(Dn 7,13) e Rei vitorioso, o Rei de Bandarra é também ungido, dotado de uma realeza mágica,

24 *Idem*, p. 73.

25 *Idem*, p. 87.

qualidade real tecida na longa duração e que tem nos Reis Taumaturgos Medievais sua mais acabada expressão:[26]

Vejo tanta misturada
Sem haver chefe que mande;
Como quereis que a ande ande,
Se a ferida está danada?
(...)
(os judeus, como cristãos)
Servirão a um só Senhor
Jesus Cristo, que nomeio,
Todos crerão que já veio
o Ungido Salvador.[27]

O Rei de Bandarra é guerreiro, justo e sábio, de linhagem especial, numa argumentação que confunde Rei e Reino, D. João (O Rei Salvador de nosso autor evidentemente não era D. Sebastião) e Portugal, atrelando-os a um destino Imperial:

Este Rei tem tal nobreza,
Que eu nunca vi em Rei:
Este guarda bem a lei
Da justiça, e da grandeza.
(...)
Este Rei tão excelente
De quem tomei minha teima,
Não é de casta Goleima,
Mas de Reis primo e parente.
Vem de mui alta semente
De todos quatro contados,
Todos Reis de primos grados
De levante até ao Poente

Serão os Reis concorrentes,
Quatro serão, e não mais;
todos quatro principais
Do levante ao Poente.

---

26 Conforme Marc Bloch, *Los Reyes Taumaturgos*, México, 1988, cap. II

27 *"Profecias" do Bandarra*, p. 37 e 87.

Os outros Reis mui contentes
De o verem Imperador
E havido por Senhor
Não por dádivas, nem presentes.
(...)
Saia, saia esse infante
Bem andante,
O seu nome é D. João,
tire, e leve o pendão
E o guião
Poderoso e Triunfante.
Vir-lhe-ão novas num instante
Daquelas terras prezadas,
As quais estão declaradas,
E afirmadas
Pelo Rei dali em diante.[28]

São estes, certamente, alguns dos principais aspectos recuperados quando da criação do "mito sebastianista", transferindo de D. João para o jovem D. Sebastião a função salvadora do "Encoberto", termo recorrente na literatura judaica e que acabou designando o Salvador de um Reino Católico.

Mas como ainda é cedo para conclusões, fica a indicação de como se orientam estas primeiras reflexões, carentes ainda da inclusão dos elementos mais notadamente cristãos e das tradições populares presentes nas *Trovas*, para uma configuração mais adequada às múltiplas inspirações de nosso sapateiro na construção da imagem de um Rei Salvador. Ao valorizar este aspecto, não deixa de ser importante ressaltar como, curiosamente a produção do mito de Bandarra se dá paralelamente à de D. Sebastião como o "Encoberto" esperado. Para erigir a imagem de um Rei e de um Reino construiu-se um discurso político que exumou as previsões de um herege condenado pelo Santo Ofício, retomando ainda a concepção de um tempo cíclico do eterno retorno, em um Estado que marca sua presença pioneira na aventura dos Tempos Modernos.

Texto apresentado na sessão Utopias e Resistências no Mundo Ibérico e Colonial, *19/7/1993.*

28 *Idem*, p. 57 e 62. Vale lembrar que Vieira faria a apologia de um D. João (que seria o IV), no contexto da restauração.

FESTAS EM TEMPOS DE BRUXAS

Jaime de Almeida
Universidade de Brasília

Ano 1748. Maria Teresa Ignácia, 23 anos de idade, é Sóror Maria do Rosário e responde, presa, ao interrogatório perante a Mesa do Santo Ofício de Lisboa. É de origem modesta: pai, Simão Antunes, e a mãe, Maria Mendes, não tem ofício. O processo não contém nenhuma insinuação de judaísmo, que o prenome paterno poderia sugerir. Antes de ingressar no convento, Maria Teresa trabalhou, provavelmente como criada, durante um ano.

Interessa-nos, do texto da sentença,[1] uma intrigante forma de marcação do tempo: procuraremos discutir, com base nesse único processo, as possíveis relações entre festa e bruxaria, ou, mais especificamente, o lugar e o papel das festas na marcação do tempo nesse tipo especial de relato.

O texto dispõe-se em dois grandes momentos: inicialmente a sentença arrola as denúncias recebidas contra a ré, seguindo-se os seus próprios depoimentos prestados sob forma de confissão.

As denúncias enfatizam aquilo que nos intriga: Sóror Maria do Rosário teria passado por numerosas experiências místicas, associando-as freqüentemente às festas religiosas, às horas canônicas ou aos ritos de passagem de sua ordem monástica. Assim, "Que na festa do Espírito Santo sentia no seu interior um grande fogo e calor, principalmente, quando se cantava o Hino — *Veni Sancte spiritus* — naquelas palavras — *Ascende lumen sensibus*".[2] A mesma experiência, relatada em outra denúncia: "Que no dia do Espírito Santos estivera no Cenáculo, toda abrasada no divino fogo e, tanto neste dia, como em todo o Oitavário, era toda uma chama ardente, quando se cantava o Hino *Veni, Sancte Spiritus* e, particularmente, o versículo

1 Extraída do cód. nº 862, Coleção Moreira, Sentenças da Inquisição, tomo 2, fls. 295-309, MS, Biblioteca Nacional; transcrito em Yvone Cunha Rêgo, org., *Feiticeiros, Profetas e Visionários: textos antigos portugueses*, Lisboa, 1981, pp. 103-37.

2 *Op. cit.*, p. 104.

Ascende Lumen sensibus". Desta segunda denúncia, destacaremos ainda uma Semana Santa ("Referiu mais que, em um dia da procissão dos Passos, vira nela todo o Monte Calvário e o passo do encontro, assim como foi, que, na hora do dia da Ascensão do Senhor, o vira subir em uma nuvem e toda a mais comitiva que o acompanhava e se sentira, neste tempo, abrasar mais do que naquele fogo que costumava ter nas comunhões; e fora tal o aumento, que durara até à hora do dia") e outra festa, menos pomposa: "Que no dia de Santa Cruz, lhe aparecera o Senhor, vestido de roupa roxa, com uma grande cruz na mão e lhe dissera que o seguisse e que ali vinha ajudá-la no seu trabalho, por ser ela toda a sua delícia".[3]

A marcação do tempo com base nos ritos de passagem, nas horas canônicas e numa numerologia mágica popular é constante: "A outra certa pessoa referiu a Ré que, sendo de idade de três anos, principiara a experimentar visões e outros mais favores do Céu, como eram: aparecer-lhe, várias vezes no dia, o Menino Jesus, vestido de roupa roxa, o qual lhe fazia mil carinhos e pedia que lhe guardasse a merenda, porque todas as tardes havia de ir merendar com ela: o que assim fazia na casa de um oratório onde se fechavam e com ele brincava e também com os anjos que o acompanhavam, os quais a tomavam ao colo e lhe faziam muitos requebros; e que estes favores continuaram até à idade de sete anos, tempo em que já ela pedia aos anjos lhe ensinassem a fazer uma penitência continuada; e eles lhe trouxeram um cilício, de que usava todos os dias e as mais das noites".[4]

As etapas do ingresso de Maria Teresa Ignácia no convento do Sacramento, da ordem dos Dominicanos, são uma seqüência de arroubos místicos. Criança ainda, acometida de febre maligna, obtivera a ajuda de um santo, que passou a chamar de seu Santo Patriarca e que a tomara por filha, dando-lhe forças para resistir às provações impostas por demônios durante o ano de noviciado. "E que, no dito ano de noviciado, suportara notáveis baterias do Demônio, que lhe aparecera em diversas figuras; e por lhe dizer, não fora baptizada, pediu ao seu Santo Patriarca que lhe aclarasse esta verdade; o que o Santo logo lhe fez, dizendo-lhe que, para ficar mais segura, lhe tornava a fazer o baptismo, na forma seguinte: — *Em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo*". Durante os dez últimos dias desse ano, aumentam as tensões à medida que se aproxima o clímax do prolongado rito de passagem. A preparação da cerimônia da profissão é narrada como a agitação emocional de um noivado místico: "(...) que o Santo Patriarca a visitava todos os dias, uma hora em cada um, ensinando-lhe tudo o necessário para o dia dos desponsórios (...) E que, nos mais dos dias, vinha Nossa Senhora com uma magnífica procissão (...), a

3 *Op. cit.*, pp. 111-12.

4 *Op. cit.*, p. 105.

qual lhe dissera, que se chegasse para ela, porque queria pôr nos seus braços o que havia de ser seu esposo; e recebendo-o, lhe fizera o mesmo mil carícias, pondo-lhe a mão pelo rosto e dizendo-lhe, que ela era a sua amada e querida esposa. E que submergia ela, Ré, por baixo do chão, nos abatimentos do seu nada, sem se atrever a levantar os olhos, pela cegarem [sic] os resplendores de tantas luzes, banhada toda, em rios de lágrimas, sem se poder apartar de tanto bem, tornara a dar o Menino a sua Mãe Santíssima, com grande mágoa do seu coração". Em meio a outras provações e delícias, chegam as vésperas da profissão e o rito da confissão geral. A denúncia faz ver que a experiência mística da noviça era conhecida e compartilhada por toda a comunidade: "E que, chegado o dia da confissão, posta aos pés do confessor, com todas as circunstâncias necessárias, foram tantas as pancadas e alaridos e tais os gritos, que se não podia valer; de sorte que foi necessário ao confessor usar de autoridade de Sacerdote para afugentar o Demônio, que a perturbava, o qual logo lhe obedeceu; e principiando a confissão, com toda a dor e humildade, e tendo [sic] já no meio dela, lhe apareceu o Menino Jesus e lhe pusera os seus pés, cada um sobre os seus ombros, e o mais corpo sobre a cabeça e lhe dissera que fosse por diante com a confissão (...) E que, passado algum tempo, lhe dissera o Menino Jesus: — *Basta já de mãos postas, pois me quero recostar em teus braços, enchendo-te de doçura e alegria esse coração, que já é todo meu e eu todo da minha Maria.* Nestes colóquios estiveram ambos, um grande espaço, passado o qual, tornara o Menino Jesus a dizer-lhe que dissesse ao confessor se ausentasse, porque queria dormir em seus braços e enriquecê-la de maiores delícias (...) e que viera Nossa Senhora (...) dizendo-lhe mil requebros, chamando-lhe a sua Maria, a mais querida; e lhe pedira o seu Menino, que tinha nos braços, o qual ela lhe entregara com grande dor do seu coração". Véspera da festa: chegam Nossa Senhora, o Menino Jesus e as santas Catarina e Inês, estas para "assistir aos desponsórios (...) e entregando-lhe a Senhora o Menino nos seus braços, ele a tratara com muitos requebros e lhe mostrara o anel esponsalício, que lhe havia de dar, no dia dos mesmos desponsórios". Enfim, "(...) no dia da profissão, tudo foram júbilos e alegrias e lhe entregara a Senhora o seu filho por esposo e também o anel, o qual, com a sua própria mão, lho meteu no dedo (...) e lhe dissera (...) que lhe desse o seu coração e tomasse o dele; o qual lhe tirou o dito Menino, por algum tempo e lho restituiu depois". A vida cotidiana de Sóror Maria do Rosário, entre atividades domésticas tipicamente femininas, freqüentemente foge à rotina: acompanhando-a todo o tempo, seu protetor, o Santo Patriarca, transporta-a a lindos jardins onde extasia-se com a música e, ao retornar, suas tarefas estão milagrosamente prontas. Mas as provações do demônio são constantes, sobretudo à noite, em sua pequena cela. Ao festejar o primeiro ano da entrada nas ordens, "(...) se lhe repetiram dobrados favores e carinhos do Menino

Jesus nos seus braços, em companhia de Nossa Senhora e do seu Santo Patriarca, e que este, como Embaixador que era, lhe anunciara ser a vontade de Deus, que ela tivesse as suas chagas, cuja especialidade concedia às suas esposas mais mimosas; e lhe disse que se fosse preparando para esse dia e que para lhas não verem, lhas poria em parte que só ela o soubesse; e declarou que foram em uma ilharga; e que andara na esperança de as ter, até ao tempo da Quaresma; e que, em cada sexta-feira, lhe aparecia uma, com grandes dores e a última fora a do lado".[5]

As horas canônicas dos dias e noites, as missas e ofícios religiosos, sons de sinos e matracas, perfuram o tecido do tempo cotidiano introduzindo fragmentos pontuais de um tempo sagrado, tal como determinados recintos sagrados — o coro, o oratório, o confessionário, a igreja — introduzem-se nas malhas do espaço profano. As experiências místicas, a princípio, e depois, satânicas, denunciadas ou confessadas, ora confirmam, ora violentam estas coordenadas espaço/tempo: sagrado/profano. Sóror Maria do Rosário, assistindo à missa na igreja, vê: "Que, quando as Religiosas comungavam, lhe aparecia o Menino Jesus nas partículas e entrava na boca de algumas, com grande gosto e alegria, e na de outras, com violência". Ou ainda, num quadro do espaço/tempo rotinizado, vê: "Que Nosso Cristo Senhor Nosso lhe aparecia crucificado na casa da cozinha". No espaço/tempo extraordinário, a monja vê: "Que em uma ocasião de Lausperene, sendo de noite, e mandada depois de Matinas que se fosse deitar o fizera com repugnância, por lhe ficar o coração no coro; e, entrando na cela, achara a Custódia no mesmo trono e forma em que estava na Igreja e com as mesmas luzes".[6]

A interpretação do universo simbólico e ritual da bruxaria como contrafação simétrica do universo simbólico e ritual do cristianismo tomista, proposta pelo historiador Hugh Trevor Roper, aplica-se de modo particularmente feliz ao texto que temos em mãos. O imaginário de Sóror Maria do Rosário é todo beneditino; nas várias experiências místicas padronizadas pela tradição da ordem, a jovem tem modelos a imitar, como o de São Bernardo, por exemplo: "Também referiu a Ré que a Senhora muitas vezes lhe dera a beber o seu leite virginal e este lhe causava na alma a maior doçura". Por outro lado, as denúncias e confissões invertem os valores de toda a vivência mística relatada até aqui; a marcação do tempo e do espaço é exatamente a mesma, embora o ponto de partida seja menos infantil:

> *Que sendo de idade de 7 para 8 anos, pouco mais ou menos, estando um dia só na sua casa em que dormia, lhe apareceu*

5 *Op. cit.*, p. 105

6 *Op. cit.*, p. 104 e 110-11.

uma figura de homem, que a persuadiu e incitou a actos torpes, em que ela consentiu na dita ocasião e em outras mais; sem que por então se capacitasse ser o Demônio o que lhe aparecia; porém, que aparecendo-lhe o mesmo em terceira ocasião, a tempo que ela já tinha 13 anos de idade, veio a conhecer que era ele o que lhe falara, por lhe pedir que o adorasse e reconhecesse por Senhor, esperando dele a salvação; e que havia de renegar da Santíssima Trindade e de Nossa Senhora e lhe havia de entregar a sua alma com todas as suas potências (...) que esquecendo-se de ser Católica, fizera e praticara tudo o que o mesmo Demônio lhe pedira, firmando e concluindo este pacto com um escrito que lhe fez e deu do seu próprio sangue (...) depois disto feito, lhe continuava a aparecer todos os dias o Demônio, tendo sempre com ela actos luxuriosos, como qualquer homem (...) que na ocasião em que fez o dito escrito, lhe disse o Demônio que a queria marcar por escrava sua e com efeito lhe correra um dedo pela ilharga esquerda, com que lhe fez uma marca e sinal que ainda conserva".[7]

Invertem-se os sinais, mantém-se a estrutura lógica da comunicação: "(...) que da idade de 13 anos, pouco mais ou menos, até o ano próximo passado, fizera, por muitas vezes, desacatos a partículas consagradas, que recebia na Comunhão, as quais tirava da boca e fazendo-lhe vários desprezos, as metia debaixo dos pés e, ultimamente, as enterrava em lugares imundos (...) fazia também desprezos às imagens do Senhor Crucificado e do Menino Jesus, as quais, umas vezes, picara com alfinetes e, outras, metia debaixo da terra (...) e uma das ditas Religiosas lhe deu, por prenda, uma relíquia do leite da Virgem Maria Senhora Nossa, recomendando-lhe a não largasse, porque lhe serviria muito em todos os seus trabalhos espirituais e temporais; o que ela, Ré, fizera pelo contrário, entregando-a às ditas suas amigas e mestras e estas lhe fizeram tais desacatos que, em breve tempo, mudou o leite da dita relíquia de cor, fazendo-se roxo e, passando por uma estrebaria, tiraram com ele para dentro e aí ficou (...)".[8]

"Referiu mais a Ré que ela não fora Freira por sua vontade, nem pela das suas amigas e mestras; mas sim porque o Demônio a persuadira a isso, dizendo que naquele Convento lhe havia de fazer muitos serviços e, pela jornada, veio sempre em sua companhia, tirando-a na carruagem e usando dela pelas estalagens, como sua mulher (...) Também referiu a Ré que o Demônio lhe

7 *Op. cit.*, p. 121.

8 *Op. cit.*, pp. 116-17.

tinha dado no seu Convento algumas bebidas, declarando-lhe que eram dos seus manjares e que bebendo ele primeiro, lhe dizia depois, que lhe dava os seus sobejos, porque ela era sua esposa; e lhe dera também uns anéis dos desponsórios [que o Demônio a persuadiu a] que, na ocasião da sua profissão solene, a fizesse nas suas mãos, prometendo-lhe ser sua; e a que fizesse no Coro, perante as Religiosas, fosse somente por cerimônia e sem ânimo e tenção de a fazer; o que tudo ela assim executara (...) Que, nas vésperas e dia de sua profissão, houvera duas grandes tempestades, como podia testemunhar toda a comunidade".[9]

A comunidade, que aprovava os trabalhos espirituais de Sóror Maria do Rosário, acreditando tratar-se de milagres, terminou envolvida em rumoroso escândalo: "Declarou mais à dita pessoa que as Religiosas do seu Convento, que se acham enfeitiçadas, o tinham sido por seu respeito e estavam outras muito ameaçadas, declarando a quem tinha feito malefícios e as partes onde estavam os instrumentos deles, como são: bonecos, trapos, cabelos, penas, fiado, linhas, agulhas, alfinetes, paus, etc... O que tudo se achou, desfazendo-se os enxergões, colchões, travesseiros e almofadinhas (...) Referiu mais a Ré à dita pessoa que matara quatro Religiosas e um Confessor do dito Convento com doenças incompreensíveis aos médicos e cirurgiões (...) que, em uma noite, a vieram buscar as ditas amigas e mestras e a convidaram para ir à casa de um Religioso assistente no mesmo Convento a fim de lhe fazerem mal; e que buscando quantos meios puderam para o atemorizar e chegarem a ele, por mais diligências que fizeram, lhes não foi possível, por ter o mesmo Religioso consigo defensivo que as afugentava (...) e que, em outra noite, pedira ao Demônio a levasse à cela de outro Religioso assistente no mesmo Convento, obrigada de maus desejos; e porque se ele a visse a havia de conhecer, pedira também ao demônio o não acordasse, porque ela se contentava fazendo o seu gosto, sem ele a sentir (...)".[10]

As narrativas dos cálidos contatos amorosos com o Menino Jesus e a Virgem prolongam-se numa cadeia metonímica unindo os corpos de outras freiras ao de Sóror Maria do Rosário, culminando na brusca inversão das metáforas: "Confessou mais que, indo, uma noite, pelas 9 para as 10 horas, rezar umas devoções a certo retiro do seu Convento, em companhia de outra Religiosa, logo que entrou em casa, apagou ela, a Ré, a luz que levava e se abraçou com a dita Religiosa, com ânimo de a provocar e persuadir a actos torpes, por cuja causa, estando assim abraçada com ela, lhe perguntou o que sentia; e respondendo-lhe a dita Religiosa que sentia fechar-se uma porta, ela Ré, replicou que não era isso o que sentia; porém, a dita Religiosa então

9 *Op. cit.*, p. 117 e 127.

10 *Op. cit.*, pp 118-119.

persistiu no mesmo e, só passados alguns dias, lhe declarou que o ânimo dela Ré era provocá-la a actos torpes, o que a dita Religiosa disse, sem que ela de outro lhe tivesse declarado o depravado ânimo e segunda tenção com que a tinha abraçado; e se persuadiu que a dita Religiosa, viera neste conhecimento por se irem já naquele tempo sabendo no dito Convento algumas coisas das que, agora, vai confessando e declarando na Mesa do Santo Ofício".[11] "Confessou mais que, não só abraçara na casa do retiro aquela Religiosa, que já referiu na primeira confissão, com ânimo de a provocar a actos luxuriosos, mas também, a quatro mais, que nomeou; sem que ela, Ré, lhes dissesse o ânimo e tenção com que praticava os ditos abraços, os quais, entende, produziam aquele efeito por operação do Demônio, que antecedentemente lhe havia mandado o fizesse assim, sendo a sua tenção praticar a mesma ação com as mais Religiosas daquele Convento (...) confessou mais que, suposto ela, Ré, declarara a certa pessoa que, por arte do Demônio, fora à Cidade de Coimbra com desejo de ter trato com três homens, que lhe nomeou, os quais lhe trouxera logo o demônio onde ela estava (...) este fato fora inventado pela sua maldade para ver se assim podia provocar e persuadir a dita pessoa a que desejasse fazer o mesmo e ser sua companheira na comunicação e trato que ela, Ré, tinha com o Demônio. E que, com o mesmo fim, fingira e falsamente dissera à dita certa pessoa, que duas vezes fora à Cidade do Porto, em figura de gato e tanto que lá chegara, ficara feita mulher e lhe dissera o Demônio que se recebesse com um homem com a formalidade que manda a Igreja; o que também fabricara com ânimo e tenção de perverter a dita pessoa com quem tinha muita amizade e desejava atraí-la ao seu modo de vida, por meio de torpezas que com ela comunicava haver tido tão repetidas vezes com o Demônio".[12]

Submetida "por força dos exames que se lhe fizeram", Maria percorre todo o rosário das práticas descritas no *Malleus Maleficarum*; as coordenadas espaciais e temporais tornam-se mais frouxas, orientando-se pelos eixos antes/depois da entrada no Convento e vida cotidiana/viagens sabáticas. As minuciosas denúncias feitas pelas próprias pessoas que, a princípio, aprovavam e buscavam partilhar os supostos transportes místicos, passando agora a fugir à suspeita de adesão à bruxaria e à libertinagem, terão sido, então, a razão daquela ênfase nas festas religiosas que tanto nos intrigou.

A ré confessa ter permanecido em contato com o demônio no cárcere do próprio Convento (aí se percebe que pelo menos duas outras freiras também estiveram presas, certamente envolvidas no processo e prováveis autoras das denúncias contra ela). Alumiada pelo Espírito Santo, usando de bom e saudável conselho, dá sinais de arrependimento e escapa à fogueira. Terá

11 *Op. cit.*, p. 123.

12 *Op. cit.*, pp. 126 e 133-134.

talvez percorrido as ruas de Lisboa com carocha e rótulo de feiticeira no Auto Público da Fé que culmina, a 20 de outubro, na igreja do Convento de São Domingos, presente Sua Majestade El-Rei D. João V.

O terremoto de 1° de novembro de 1755 permite que Maria do Rosário, agora com 30 anos, fuja dos cárceres da Inquisição, juntando-se aos refugiados que se abrigam na casa do sargento-mor Pedro de Teixeira, criado particular do rei. Dois sacerdotes, informados das diligências solicitadas pelo Santo Ofício, identificam-na pela forma como "ela se aplicava em ver o modo da psalmodia e perguntando-lhe se entendia alguma coisa daquele ministério, respondeu que sim, porque fora educada em um Mosteiro de religiosas". Pressentindo o cerco da Inquisição, Maria tenta, em vão, esconder-se num moinho próximo à casa. O relato, redigido ou transcrito pelo padre José Caetano d'Almeida, bibliotecário do rei Dom José I, repõe a questão inquietante: os passos de Maria do Rosário, mapeados pelo discurso letrado, são de novo pontuados pelo extraordinário. O terremoto, tremenda irrupção do sagrado, estraçalha as coordenadas estabelecidas de espaço e tempo. Miraculosamente livre, Maria do Rosário, em lugar de buscar a solidão, junta-se à multidão que vê na reunião para oração o remédio contra a ameaça do caos; ao invés do anonimato, Maria do Rosário parece querer atrair a atenção dos sacerdotes que, em algum momento, dirão ter observado "diabruras e extraordinárias demonstrações, coisas e sucessos". Presa, ao ser transportada, novos prodígios: "Experimentou-se na passagem do mar e nas estradas da terra, tão extraordinários e horríveis redemoinhos, furacões e outros semelhantes casos, que fazem perceber, que ainda aquela infeliz se deixava assistir e auxiliar do infernal inimigo".[13]

Texto apresentado na sessão Festas Populares e Construção Cultural, *19/7/1993.*

13 Manuscrito extraído do cód. n° 862, Coleção Moreira, Sentenças da Inquisição, tomo 2, fls. 310-311, MS, Biblioteca Nacional de Lisboa; transcrito em Yvone Cunha Rêgo, org., *op. cit.*, pp. 139-40.

EDUCAÇÃO FEMININA
vozes dissonantes no século XVIII e a prática colonial

Leila Mezan Algranti
Universidade Estadual de Campinas

Desde o início da institucionalização da clausura religiosa (1298) os conventos sempre abrigaram mulheres leigas alheias as objetivos da vida religiosa. Mulheres sós, que buscavam atrás das grossas muralhas, proteção, segurança e uma vida tranqüila.[1]

A presença de mulheres leigas nos conventos europeus não despareceu quando, no final da Idade Média desestruturou-se o mundo feudal, e as cidades e o Estado tendem a substituir a Igreja nas tarefas assistenciais, ou pelo menos assumí-las conjuntamente com os religiosos. Pelo contrário, o que se nota é a ampliação de um espaço de reclusão para as mulheres; surgem estabelecimentos destinados a sustentar e proteger mulheres pobres e decaídas. Mas o que o nascer da Idade Moderna traz de novo não é apenas o enclausuramento de mulheres pobres e ociosas — como foi amplamente estudado[2] — mas o surgimento de instituições leigas de reclusão destinadas a mulheres, quer fossem pobres ou ricas, visando preservar a honra, controlar a sexualidade feminina e educar meninas. Fundações de "Recolhimentos" para meninas órfãs e mulheres desvalidas são encontradas em Portugal desde o século XV e também em outros países da Europa.[3]

A prática do enclausuramento das mulheres leigas foi assim ampliada no início da Idade Moderna. Ela atinge as mulheres pobres, mendigas e prostitutas. Assume um caráter punitivo, mas engloba também as represen-

1 O primeiro decreto de clausura universal foi promulgado pela Bula *Periculloso* de Bonifácio VIII. Ele foi precedido, entretanto, por uma longa tradição de enclausuramento das religiosas. Desde o início da vida religiosa feminina encontraremos mulheres leigas convivendo com monjas e freiras.

2 Vejam-se sobre a questão: Michel Foucault, *História da Loucura*, SP, 1978, pp. 59, 65-66; Dario Melossi e Massimo Pavarini, *Carcel y Fabrica - los origenes del sistema penitenciário*, Barcelona, 1985.

3 Cf. Antônio de Magalhães Basto, *História da Santa Casa de Misericórdia do Porto*, Porto, 1934, vol. 1, p. 113; veja-se também, Lúcia Ferrante, "L'Onore Ritrovato. Donne nella Casa di Socorsso di San Pablo, XVI-XVII", *Quaderni Storici* 53/XVIII, nº 2, agosto, 1983, pp. 49-99.

tantes da nobreza e da alta burguesia, pois a questão não está restrita à falta de trabalho, ou aos perigos de aumento da criminalidade.

A ausência de uma tutelagem masculina ameaçou durante muito tempo as mulheres das camadas intermediárias e mais altas da sociedade. A necessidade de prover as meninas dos meios que lhes garantissem no futuro uma independência, caso não se casassem está presente nos primeiros tratados do século XVI-XVII sobre a educação feminina e nos compêndios do período subseqüente. Assim, proteção e instrução eram motivos suficientemente fortes para se enviarem as mulheres para os Recolhimentos.

Quando o espírito do Concílio de Trento se fez sentir, e as propostas da Contra-Reforma começaram a surtir efeito, a questão da educação feminina também foi afetada, e houve um impulso quanto à generalização da instrução popular. A arma da educação maciça foi brandida pelas autoridades católicas para lutar contra a heresia. Os devotos convencidos do papel preponderante das mulheres na reconquista religiosa concentraram seus esforços, tendo em vista melhorar sua instrução. A importância da família no projeto de evangelização tridentino concedeu à esposa e à mãe um novo papel: o de educadora. Era preciso prepará-la para que o desempenhasse. Os projetos pedagógicos tenderam a se adaptar aos diferentes níveis sociais. Na França por exemplo, criaram-se pensionatos para as jovens mais privilegiadas, geralmente junto aos conventos, ou escolas caritativas para as indigentes.

Entre os séculos XVI e XVIII, em toda a Europa, muitas ordens religiosas abriram suas portas para o ensino de meninas. Algumas especializaram-se para o ofício, como as ursulinas, outras agregaram a sua rotina as educandas. Para algumas dessas jovens, as escolas dos conventos significavam apenas um estágio, passando automaticamente de educandas para noviças. De qualquer forma, o convento continuava a desempenhar seu papel tradicional de centro de cultura e instrução feminina.

Na colônia portuguesa da América, as mulheres estavam sujeitas a uma educação mais restrita, uma vez que desde o início da colonização, a Coroa adiou a construção de conventos; esperava-se que as mulheres desempenhassem os papéis de mães e esposas, ajudando a povoar o vasto território. Não havia espaço para a vida religiosa feminina na Colônia. Mas os colonos conseguiram através de subterfúgios fundar instituições leigas (recolhimentos), que a exemplo do que sucedia na Europa serviram como locais de asilo e proteção de mulheres, para a educação de meninas, mas também como espaços de devoção.[4]

4 Veja-se sobre as dificuldades impostas à construção de conventos Leila M. Algranti, *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia (estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do Sudeste, 1750-1822)*. Tese de Doutorado, USP, 1992, pp. 75-80.

De qualquer forma, a educação feminina na Colônia também se estruturou no interior de estabelecimentos de reclusão de caráter religioso, pois embora não fossem formalmente conventos, na prática, as mulheres viviam nos recolhimentos em regime de clausura estrita e de acordo com os preceitos de uma ordem religiosa.[5]

O objetivo desse trabalho é analisar a educação feminina na Colônia, a partir das experiências que se desenvolveram nos recolhimentos femininos do Sudeste, (século XVIII) tendo como ponto de apoio a documentação dessas instituições e o discurso sobre a educação feminina que floresceu na Época Moderna. Pretende-se verificar em que medida as vozes dissonantes que ecoaram na Europa em defesa de uma melhor instrução para as mulheres atingiram o mundo colonial. As instituições estudadas são seis: um convento (Convento da Ajuda RJ) e cinco recolhimentos (Santa Teresa e Luz em São Paulo, Macaúbas em Minas Gerais, Santa Teresa e Misericórdia no Rio).

O Discurso sobre a Educação Feminina e suas Vozes Dissonantes

Se a presença de meninas nos conventos é marcante desde a Idade Média, não é menor o caráter controvertido que assumiu a discussão sobre a educação feminina. Contudo, a idéia que prevalece e que se estende ao longo da Época Moderna, é de que a mulher deveria se instruir minimamente para desempenhar seus papéis de mãe e esposa.

Entre os séculos XV e XVIII, os projetos pedagógicos para meninas evoluíram da escassa instrução religiosa recebida nos conventos, ao currículo reduzido proposto pelos tratados de Educação, sempre mais restrito do que o dos meninos. Nesses manuais de instrução encontraremos um grande espaço dedicado às atitudes morais das mulheres e ao cultivo da espiritualidade que parecem bem adequados às religiosas, mas pouco relacionados com as atividades de uma mulher leiga. A discussão é em grande parte direcionada para a defesa da honra feminina. Esta, por sua vez, é associada explicitamente à sexualidade da mulher, isto é, ao controle que ela deveria desenvolver sobre os impulsos e desejos do próprio corpo.

Mas, conselhos e advertências sobre a conduta ideal para as mulheres sempre existiram. Antes de serem escritos e agrupados em corpos sistemáticos, com certeza devem ter sido transmitidos oralmente, baseados nas tradições das sociedades e nos papéis que se esperavam que as mulheres desempenhassem.

Na maior parte das vezes, os compêndios de comportamento foram redigidos pelos homens e resumem as imagens ideais que estes possuíam sobre as

5 Sobre as diferenças meramente formais entre conventos e recolhimentos veja-se Leila M. Algranti, *op. cit.* pp. 81-91.

mulheres. Filósofos, moralistas, sacerdotes, médicos e demais homens de letras ou ciências, não deixaram jamais de se preocupar com as ações das mulheres, e exprimiram em seus escritos, crenças e dúvidas sobre a natureza feminina; estabeleceram também, regras de relacionamento entre os sexos e princípios norteadores da educação das meninas. Não faltaram, embora em menor número, mulheres para se preocupar com a questão. Os livros de Christine de Pisan, escritos no início do século XV e dirigidos às mulheres de todas as origens e classes, reúnem um conjunto de advertências sobre a conduta e a moral femininas, e nada deixam a desejar frente a severidade dos conselhos masculinos.

Entretanto, é justamente a partir de um livro de Christine de Pisan que surge uma visão mais global do problema da educação das meninas. Apoiada na convicção de que não há diferenças de capacidade intelectual entre homens e mulheres, Christine propõe uma instrução completa e semelhante para ambos os sexos. Sua posição será fundamental no debate entre os homens de letra do período e posteriormente durante a Querelles des Femmes, quando se defrontaram os defensores e opositores da educação feminina.[6]

No século XVI, a corrente humanista sobre a influência de Vives e Erasmo se interessará pela questão. Em sua obra "Instrução de uma Mulher Cristã" (1523), Juan Luis Vives se coloca contra aqueles que condenam a educação feminina por considerarem as mulheres instruídas pecadoras. Mas apesar de defender a instrução para todas as meninas, nega-lhes o direito de serem mestras. Uma mulher, segundo o autor, não deve ensinar porque é muito frágil e pouco discreta. O conhecimento adquirido deveria ser guardado para si e não ser exibido ou utilizado em conversações com os homens.[7]

Esse movimento de conceder algo e ao mesmo tempo negar uma instrução ampla e total às mulheres será a tônica dos manuais sobre a educação feminina ao longo da Época Moderna. Durante o século XVII, por exemplo, com o impulso dado à Educação pela duas Reformas religiosas, assiste-se à discussão de projetos pedagógicos que dedicarão uma parcela de suas preocupações às meninas.

---

6 Com a publicação das obras de Pisan inicia-se na Europa, através a imprensa, as chamadas Querelles des Femmes, um debate que envolveu escritores de ambos os sexos a favor e contra a capacidade intelectual das mulheres, que se estendeu por 400 anos. Veja-se sobre o assunto, Joan Kelly, "Early Feminist Theory and the Querelles des Femmes (1400-1789)", *Signs: Journal of Women and Culture and Society*, 1982, vol. 8, n.1, pp. 4-28. A posição de Christine de Pisan sobre a educação feminina fica clara em *The Book of the City of Ladies*, Nova York, 1982, [1404-1405].

7 Cf. Juan Luis Vives, *Instrucción de la Mujer Cristiana*, Buenos Aires, 1944, p. 26, [1528].

Fleury (1685), com *Le Traité sur le Choix et la Méthode des Études* acredita que as mulheres merecem mais do que uma educação ordinária e lhes permite o estudo da religião, da história sagrada, um pouco de aritmética, práticas de redação e conhecimentos rudimentares de jurisprudência. É realmente uma audácia para a época, porém, outras disciplinas lhes seriam inúteis, segundo o autor.[8] Fénelon (1651-1715), o grande inspirador dos tratados sobre a educação no século XVIII, propõe no seu trabalho — De l'Éducation des Filles — um pouco mais de instrução às representações do segundo sexo. Mas sempre tudo ministrado em doses bem medidas: literatura, latim, história, música, pintura e leituras de bons livros. Jamais romances ou leitura de entretenimento.[9]

O tratado de Fénelon será divulgado, traduzido e incorporado por aqueles que levantaram as vozes por uma melhor instrução das mulheres. Madame de Maintenon, por exemplo, levará a cabo seu projeto na Maison Real de Saint Cyr (1686), apoiada nas idéias de Fénelon.[10]

Também Verney, o estrangeiro português, no *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), apresenta um apêndice sobre a "Instrução das Mulheres" inspirado em Fénelon. Acredita que as mulheres devem estudar para governar a casa, mas também para poderem conversar com os maridos. Critica as portuguesas por não saberem a gramática, pontuação e história de sua pátria. Introduz a economia doméstica como disciplina curricular e valoriza a aprendizagem de todos os trabalhos manuais para que possam bordar, cortar e costurar com perfeição, caso necessitem ganhar a vida.[11]

Ribeiro Sanches, o célebre mentor da reforma de ensino em Portugal no século XVIII, também valoriza a instrução das mulheres enquanto mães e esposas. E é o modelo de Saint Cyr que tem em mente quando propõe uma escola para as jovens portuguesas. Sabe-se porém, que a famosa Reforma Pombalina de Ensino, não contemplou as mulheres, sendo que somente em 1782 foi fundado o primeiro colégio de meninas em Portugal.[12]

Entre os séculos XV e XVIII, poucas vozes defenderam uma instrução feminina semelhante a dos homens como fizera Christine de Pisan. Aqueles que não negaram totalmente sua incapacidade intelectual, puderam quando muito, propor uma educação parcial dirigida para as funções domésticas. O

8 *Apud* M. Sonnet, *L'Education des Filles au temps des Lumières*, Paris, 1987, p. 16.

9 Fénelon (François de Salignac de La Mothe), *Éducations des Filles*, Paris, [1697].

10 Veja-se também sobre Madame de Maintenon e Saint-Cyr a biografia escrita por François de Chandernagor, *L'Allé du Roi*, Paris, 1981.

11 Luis Verney, *O Verdadeiro Método de Estudar*, Lisboa, 1952, [1746].

12 Cf. Antônio Nunes Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a educação da Mocidade*, Coimbra, 1959, p. 351, [1760].

preconceito contra as mulheres instruídas continuava ainda bastante arraigado durante o século XVIII e as "preciosas" e "sabichonas", como não poderia deixar de ser, foram ridicularizadas.

O Cavaleiro de Oliveira, generoso defensor das mulheres em outras circunstâncias, referindo-se à questão em meados do XVIII, conclui: "a sapiência da mulher deve ser como o sal nos temperos, nem muito, nem pouco, regradinho".[13] E é exatamente baseada nos papéis destinados ao sexo feminino que a educação das meninas será "temperada": nem excesso de instrução, nem a total ignorância, será a máxima da educação feminina na segunda metade do século XVIII.

Alguns intelectuais ilustrados, como Mary Wollstonecraft na Inglaterra, Charles Brown nos Estados Unidos, Condorcet na França e William Thompson na Irlanda, saíram em defesa de uma igualdade de educação entre os sexos. Mas, em pleno século das Luzes, suas vozes foram silenciadas ou por mortes trágicas e prematuras ou pelo temor de pôr a perder outras reformas políticas e sociais; mas possivelmente por não representarem o pensamento dominante da época e se chocaram com o discurso mais tradicional relativo à mulher. Tais idéias foram abafadas também, pela receptividade com que se acolheram as posições de Rousseau divulgadas no Emílio; Sofia, a mulher ideal do Emílio, tornar-se-ía no final daquele século e durante todo o seguinte, um modelo a ser seguido pelas mulheres burguesas.[14]

Aqueles que professaram idéias diferentes sofreram no mínimo desconforto e contestação, como a própria Christine. No século XVII, outra mulher, não menos ousada, também se destacou no mundo das letras, desta vez na Inglaterra, defendendo uma melhor instrução para as mulheres, autonomia contra a dominação masculina e uma Academia para que as solteiras pudessem se instruir e se libertarem da tutelagem masculina. Mary Astell, feminista e celibatária convicta, foi amplamente criticada em sua época por suas idéias, além do que, a sua Academia se assemelhava demais a um convento, fato inadimissível num país protestante.[15]

Em 1786, mais uma voz dissonante ecoou na Europa a favor da igualdade de educação entre os sexos. Mary Wollstonecraft, a famosa feminista inglesa, apresentava ao público seus primeiro escritos. Poucos anos depois seria a vez de *Female Reader*, uma antologia de textos especialmente selecionados para

---

13 Cf. Aquilino Ribeiro, *O Galante Século XVIII, compilação e textos do Cavaleiro de Oliveira*, Lisboa, s/d, p. 239.

14 Veja-se: J. J. Rousseau, *Emílio ou da Educação*, trad., SP, 1968, p. 489 e ss.

15 Veja-se de Mary Astell, "A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their true and Greatest Interest", in: *Bridget Hill, The First English Feminist, Reflections upon Marriage and other writings by Mary Astell*, Nova York, 1986.

meninas se instruírem. Nesta época, *The Vindication of the Rights of Woman*, sua obra polêmica, era ainda um embrião e só viria a público em 1792.[16]

Na América, as vozes dissonantes que não se contentavam com os breves currículos para meninas, ficaram por conta dos representantes do sexo masculino. *Alcuin: a Dialogue* foi publicado nos Estados Unidos por Charles Brown em 1798. Embora se referisse à questão mais ampla dos direitos políticos e de cidadania — negados à grande parcela da população — não deixará de lado as idéias sobre a igualdade de educação.[17]

Mas, bem antes que vozes dissonantes se erguessem na Europa e nos Estados Unidos, Feliciano de Souza Nunes, escrevendo na Colônia em meados do século XVIII, defendia a necessidade de se educarem as mulheres para que fossem iguais aos homens: "a mulher, dizia ele, é igualmente capaz aos homens quando tem acesso à educação". Para um homem nascido na Colônia, Souza Nunes defendia em seus *Discursos Políticos-Morais* (1758)[18], posições que estavam longe de serem compartilhadas por seus compatriotas, conforme apontou Lana Lage da Gama Lima. Souza Nunes entretanto, não era apenas um homem deslocado do ambiente cultural da Colônia e da Metrópole, mas distante também temporalmente das mentes mais progressistas de seu século no que concerne à educação feminina e à igualdade de direitos entre os sexos. Suas posições antecedem em mais de 30 anos aquelas que serão defendidas pelos mais progressistas.

O que contudo o letrado brasileiro não poderia imaginar num século tão promissor — o Século das Luzes — é que ele traria poucos avanços no desenvolvimento dos ensino feminino e que suas idéias não encontrariam ambiente favorável à germinação. Seus discursos foram proibidos de circular pelo Marquês de Pombal e não tiveram eco em Portugal, muito menos no Brasil; o mesmo sucederia com outros discursos de vanguarda sobre a educação feminina.

Educação Feminina e a Prática Colonial no sudeste

As opções de educação feminina à disposição das famílias coloniais diferenciadas eram semelhantes às existentes na Metrópole; sempre, é claro, de forma mais restrita. As meninas podiam aprender as primeiras letras em casa, na

16 Veja-se da autora *The Vindication of the Rights of Woman*, Londres, 1988 [1792].

17 Cf. Charles Brown, *Alcuin: A Dialogue*, New Haven, 1935 [1798].

18 Cf. Feliciano de Souza Nunes, *Discursos Políticos-Morais*, RJ, 1931 [1758] Veja-se sobre o autor a análise empreendida por Lana L. da Gama Lima, "A Boa Esposa e a Mulher Entendida", in: *Mulheres, Adúlteros e Padres*, Rio de Janeiro, 1987, pp. 11-32.

forma de instrução doméstica junto com seus irmãos e serem introduzidas no ensino da religião para poderem acompanhar os sermões e o culto católico. Uma outra opção era o ensino nos conventos e recolhimentos, que acolhiam meninas, muitas vezes bem pequenas, com o objetivo de dar-lhes uma instrução religiosa já diferenciada para uma vocação futura. Entretanto, tais estabelecimentos não recusavam aquelas que desejavam apenas se educar, para quem a clausura seria apenas um estágio passageiro. Encontraremos meninas que permaneceram ou que saíram, em todas as instituições de clausura da região sudeste, quer fossem conventos, como o convento da Ajuda no Rio de Janeiro, quer fossem simples recolhimentos à espera de um alvará régio que os transformassem em conventos.[19]

Porém, sempre é bom lembrar que as instituições de reclusão feminina na região Sudeste que acolhiam educandas se desenvolveram somente a partir do século XVIII. Assim, até esta época, a instrução feminina, quando existente, era fruto de auto-didatismo, ou restrita ao que se podia absorver em casa. Sabe-se que, além dos breves exemplos que sempre ocorreram, apenas um reduzido número de mulheres tinha acesso a uma educação mais aprimorada. Dentre elas se encontram as religiosas que necessitavam de certos conhecimentos para poderem exercer seu ofício; algumas, porém, recebiam apenas uma instrução mínima a fim de acompanharem o ritual.

De qualquer forma, chama a atenção em meio às obras de devoção existentes na biblioteca do convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, um livro sobre ortografia: *Ortografia ou Arte de Escrever e pronunciar com acerto a Língua Portuguesa* de João de Moraes Madureyrna Feyjó (1734), para a instrução das noviças.[20] As religiosas de Santa Teresa recebiam, no convento, quando necessário, as primeiras letras e dispunham de uma boa biblioteca especializada para suas necessidades espirituais.

Madre Helena Maria, fundadora do Recolhimento da Luz, deve ter aprendido a ler e a escrever, no Recolhimento de Santa Teresa de São Paulo, onde entrou na condição de serva, pois acreditava-se que as cartas que enviou ao Morgado de Mateus, solicitando ajuda para a fundação do novo Convento da Luz, tenham sido escritas de seu próprio punho.[21]

No Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, a lista de livros, arrolada no inventário de bens do estabelecimento em 1747[22], revela que tipo de leitura

19 Cf. Registros de Entradas ou Matrículas dos recolhimentos de Santa Teresa em São Paulo e Rio de Janeiro e principalmente os registro do Recolhimento das Macaúbas.

20 Cf. Arquivo do Convento de Santa Teresa, Rio de Janeiro.

21 Arquivo do Convento da Luz, SP, Livros de Crônicas I, 1774-1941, cap. III.

22 Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, Registro de Inventário de Bens do Recolhimento de Santa Teressa 1747-1795 (não codificado).

se encontrava à disposição das reclusas. Como se poderia esperar, eram obras litúrgicas, vidas de santos e livros religiosos. Da mesma forma que no Carmelo do Rio de Janeiro, a maior parte delas em português ou espanhol e praticamente nada em latim, talvez porque não pudessem ler com fluência. Mas o que impressiona é o fato de que em aproximadamente 30 anos, a lista de uns trinta livros tenha sido duplicada, sinal de que havia empenho em se divulgar a leitura. Uma outra lista datada de 1774, traz novos livros mas também outros exemplares dos já existentes.[23]

Parece igualmente notável o fato de constar nos estatutos dessa instituição a exigência de que as jovens que entrassem soubessem ler e escrever. Sabe-se que a taxa de mulheres alfabetizadas era mínima na época. Como lembrou Leda Maria Pereira Rodrigues, nos inventários da vila de São Paulo analisados por Alcântara Machado, somente duas mulheres sabiam assinar o nome.[24] Nos Termos da polícia do Rio de Janeiro, relacionados a "Bem Viver", do total de homens livres, 40,33% assinaram, enquanto apena 2,2% das mulheres da mesma condição aparecem assinado.[25] Logo, dificilmente a exigência do regulamento poderia ser rigorosamente cumprida.

O interesse por uma educação feminina era limitado na Colônia, mas, tanto nas instituições de reclusão feminina fundadas com objetivos assistenciais, como naquelas direcionadas para a religião, dava-se atenção a alguma instrução das mulheres.

Nos Recolhimentos de órfãs da Irmandade da Misericórdia, as meninas recebiam uma educação voltada para o casamento, uma vez que os estabelecimentos haviam sido fundados com esta finalidade. Os Estatutos do Recolhimento do Rio de Janeiro, por exemplo, firmavam claramente: "No tempo que lhes subjar destes exercícios espirituais, se ocuparão em cozer, fazer rendas e em aprender todas as mais cousas que são necessárias a uma mulher honesta, e huma boa mãe de família, para que com as suas prendas adquiridas facilitam melhor o seu estado".[26]

Havia no momento da fundação desse estabelecimento, em 1739, 15 vagas para órfãs que deveriam ter entre 9 e 11 anos no momento da entrada, "e daí

---

23 *Idem.*

24 *Apud* Leda Maria Rodrigues, *A Instrução em São Paulo, subsídios para a sua história*, São Paulo, 1962, pp. 36-37.

25 Cf. Marcos de Freitas Reis, "A Intendência da Corte do Estado do Brasil: Os Termos de Bem Viver e a ação de Paulo Fernandes Viana", in: *Anais da II Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, São Paulo, 1983, pp. 96-97.

26 Arquivo da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, Estatutos do Recolhimento das Órfãs [1739], estatuto 4, parágrafo 1.

para cima não serão admitidas..."[27]. Uma série de normas regulava a entrada de pensionistas a fim de se evitar a má influência que poderiam exercer sobre as órfãs. Sabe-se, porém, que o número de pensionistas acabou excedendo o de órfãs, provocando não só a desorganização da casa como o distanciamento dos objetivos iniciais dos fundadores.[28] Antes de ser um local para instrução, pretendia-se na Misericórdia uma educação de costumes de acordo com os modelos de virtude feminina da época. Como nas demais instituições de reclusão estudadas, não será encontrada nos Estatutos qualquer especificação sobre o currículo aplicado à instrução das meninas. O fato pode parecer óbvio nos estabelecimentos religiosos pois, formalmente, as ordens contemplativas não poderiam se dedicar à educação de meninas. Mas tendo em vista que a maior parte das instituições religiosas não eram formalmente conventos e que o Recolhimento das órfãs visava preparar as meninas para o casamento, poderia se esperar que trouxessem algumas exigências nesse sentido. Mas os Estatutos da Misericórdia, quando se referem à instrução, são extremamente breves:

> *E algumas pessoas que quiserem mandar para o Recolhimento algumas meninas para nele aprenderem a ler, escrever, e o mais que no dito Recolhimento se ensina às Órfãs de Número, serão nele recebidas, sustentando-se a sua custa sem pagarem cous alguma para o Recolhimento, exceto as Mestras com quem se poderão ajustar antes de entrarem nele no preço que lhes hão de dar; mas isso se deve observar havendo comodidade na casa do Recolhimento sem detrimento das órfãs, e com autoridade da mesa a qual se informará primeiro com a Regente, que declarará se convém ou não admitir-se alguma menina.*[29]

A inexistência de Registros de Entradas para o período colonial não permite avaliar a função de educandário que por ventura o Recolhimento da Misericórdia do Rio de Janeiro tenha assumido. Pela documentação da Polícia e pela correspondência interna localizada, o mais provável é que a casa assumiu o papel de instituto de correção para mulheres "desonradas" e local para a preservação da honra feminina. Tendo em vista as reticências colocadas quanto à presença de educandas e a ausência de um programa de estudos mesmo quando da reformulação dos Estatutos, não parece que o estabele-

27 *Idem*, estatuto 3, parágrafo 1.

28 Arquivo da Santa Casa de Misericórdia, Correspondência 1815, p. 125.

29 Arquivo da Santa Casa de Misericórdia, Estatutos do Recolhimento das Órfãs, estatuto 6, parágrafo 9.

cimento tenha dedicado maior atenção à instrução, do que ensinar às meninas as primeiras letras e trabalhos de agulha. A função primordial das mulheres da Colônia era serem boas mães e esposas, e é ela que é enfatizada nos Estatutos da Misericórdia.

As primeira manifestações oficias por parte da Coroa portuguesa quanto à educação das meninas se manterão presas aos mesmos objetivos. Quando da confirmação régia do Recolhimento das Macaúbas (Minas Gerais) em 1789, D. Maria I restringirá a medida ao estabelecimento de um instituto de educação, negando a permissão para a transformação da casa em convento como era o desejo das recolhidas. Exigirá para tanto, a reformulação dos Estatutos e a redação de um plano de ensino. Não se sabe porque a ordem régia foi retardada em quase cem anos, porém é de se supor que as reclusas procurassem adiar a medida a fim de dar continuidade aos objetivos religiosos da fundação.[30]

Inspirada possivelmente pela idéias ilustradas do século, não era a primeira vez que a rainha autorizava a criação de um educandário feminino. Dois anos antes, um alvará de D. Maria I estabelecia a construção de uma casa de instrução para meninas em Sabará, de acordo com as verbas legadas por um doador "convertido" que desejava fundar instituições pias naquela comarca.[31]

Somente teremos novas notícias de algum interesse por parte da coroa para fundação de um estabelecimento de ensino para meninas no início do século XIX, quando surge o empenho para a fundação do Recolhimento de Sorocaba.[32] O que se observa, portanto, é o total desinteresse por parte dos monarcas para a criação de estabelecimentos que pudessem aprimorar o estado da educação feminina na Colônia. A menção a educandários só surge na documentação oficial, quando uma iniciativa particular para a fundação de um convento ameaça a política portuguesa de restrição à vida religiosa feminina no Brasil. Mas sinal de que o que os colonos desejavam eram realmente conventos e não escolas é o fato de apenas o Recolhimento das Macaúbas ter se tornado um colégio, e isso só após a independência em meados do século XIX. Todas as demais instituições de reclusão do sudeste fundadas a partir de meados do século XVIII, permaneceram sendo casas de religiosas, que abrigavam mulheres leigas e educandas e se transformaram em conventos quando surgiram as oportunidades após a proclamação da República.

Os dados relativos às educandas nos Registro de Entradas das instituições de reclusão femininas são escassos. Ora não aparecem referências às meninas,

---

30 Cf. Arquivo Nacional, Mesa do Desembargo do Paço, Cx 130, pacote 2, doc. 5.

31 Cf. Arquivo Nacional, Cód. 440, Alvará da Rainha para o estabelecimento de casas de Educação e Hospitais em Sabará (3-11-1787).

32 Arquivo do Convento da Luz. gaveta 2, pasta suspensa 13, p. 5.

ora não constam informações sobre a idade de entrada das reclusas. Tampouco eles são esclarecedores sobre as saídas. A tabela abaixo indica o total de meninas menores de 15 anos que foi possível computar em cada instituição estudada.

TABELA 1
Entrada de Meninas de até 15 anos
nos Conventos e Recolhimentos do Sudeste (1750-1822)

Instituição	Número	%
Rec. de Santa Teresa (SP)	8	(17,8)
Rec. da Luz	7	(16,3)
Conv. de Santa Teresa (RJ)	7	(22,6)
Conv. da Ajuda	12	(44,6)
Rec. das Macaúbas*	—	—

Fonte: Registros de Entradas/Habilitações para Noviciado

* Como a idade de entrada nos registro está ausente em 94,8% das reclusas em Macaúbas, a informação foi omitida por falta de representatividade

Nota-se na tabela acima que em todas as instituições entraram meninas com idade inferior àquela permitida para a profissão religiosa (16 anos). O noviciado geralmente de um ano poderia justificar as entradas com 15 anos. Sabe-se, porém, que muitas eram admitidas bem antes de completarem 10 ou 11 anos, sendo que até crianças de colo foram aceitas com o objetivo de se tornarem religiosas mais tarde. No convento da Ajuda, a presença de educandas foi assinalada várias vezes nas Pastorais dos bispos destinadas à comunidade e nas crônicas existentes, embora pelos registros de Entradas não se possa avaliá-las com precisão, pois não consta qualquer informação desse tipo.[33] Mas é justamente no Recolhimento das Macaúbas, para o qual não se dispõe das datas de nascimento das reclusas, que se pode perceber melhor a função de educandário assumida pelas instituições de reclusão na Colônia, devido a outras informações disponíveis nos Registros de Entradas.[34]

Das 66 reclusas registradas durante a pesquisa como educandas, 57 (34,1%) pertenciam às Macaúbas. Do total, apenas 15 (22,7%) permaneceram

33 As idades das religiosas do Convento da Ajuda foram colhidas no Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro, nas Habilitações para Noviciado, latas 1 e 2.

34 Uma análise mais completa sobre a população feminina nas instituições de reclusão do sudeste encontra-se em Leila M. Algranti, po. cit. pp. 176-197.

nas instituições e tomaram o hábito da ordem. Josefa da Purificação, por exemplo, entrou em 1774 provavelmente com 5 anos como educanda, e em 1790 passou para o rol das irmãs-de-hábito. Era natural da freguesia de Roça Grande, próxima do Recolhimento, e fora enviada para a companhia de suas tias Ana Bernarda Custódia dos Anjos e Ana Nazareth para se educar; foi sustentada por seu pai até o momento de dotá-la. Josefa faleceu em 18/9/1851 como religiosa.[35]

Mariana Bernarda dos Anjos também entrou inicialmente como educanda, quando era menor de idade porque seu pai servia como cirurgião da casa. Mais tarde, "por querer a menina permanecer", foram dadas 800 oitavas de ouro em adiantamento pelo dote.[36]

Muitas meninas entravam para serem educandas nas Macaúbas e a permanência no futuro estava sujeita à sua própria vontade. Fazia-se praticamente um teste de vocação.

Ana Maria do Coração de Jesus é um caso típico de educação conventual entre as famílias mais favorecidas da região. Filha do capitão Manoel Gomes da Motta e de D. Maria da Costa Negreiros, moradores nas vizinhanças do Recolhimento, entrou nas Macaúbas em 1755 "para se educar", saindo poucos anos depois em 1761. Durante sua breve estadia eram pagas 37 oitavas de ouro por ano para seu sustento, "... obrigando-se os ditos pais a vesti-la e assistir-lhe em suas doenças até que chegue a dita menina a idade suficiente para escolher estado".[37] Existem vários casos como este, indicativos de que a prática da educação conventual não estava alheia aos costumes da Colônia.

O que contudo parece digno de nota é que, apesar da educação conventual ser institucionalizada no país, nem mesmo nos Estatutos das Macaúbas encontraremos menções às educandas ou ao que lhes era ensinado. Pode-se supor a exemplo do que sucedia no Recolhimento mineiro do Vale das Lágrimas que as jovens eram enviadas para a clausura "porque ali mandam alguns pais de família ensinar suas filhas, e dali costumam sair não só provetas em artes liberais, mas também no Santo amor, e temor, de Deus".[38]

O currículo mais detalhado sem dúvida é o proposto para o Recolhimento de Olinda. Porém, como destacou Maria Beatriz Nizza da Silva ao analisar os estatutos redigidos por Azeredo Coutinho para as recolhidas de Nossa Senhora da Glória, nota-se que a educação das moças era encarada fundamentalmente

35 Arquivo das Macaúbas, Registro de Entradas do Recoc., p. 131.

36 *Idem*, p. 53.

37 *Ibidem*, p. 62.

38 Carta do comandante das Minas Novas ao Ouvidor da Comarca do Serro, 23-6-1780, in *Revista do Arquivo Público Mineiro*, 1897, ano II, abril-junho, pp. 352-353

como uma "formação" e que a parte referente à instrução era bem reduzida.[39] Mas de qualquer modo era algo inovador na Colônia e um passo em direção a uma maior preocupação com o ensino feminino. Em 1798, ao redigir os Estatutos do recolhimento pernambucano, Azeredo Coutinho desponta como defensor da educação feminina:

> *Aqueles que não conhecem o grande influxo que as mulheres tem no bem, ou no mal das sociedades, parece que até nem querem que elas tenham alguma educação. Mas isto é um engano, é um erro, que traz o seu princípio da ignorância. As mulheres ainda que não se destinam para fazer a guerra, nem para ocupar o ministério das coisas sagradas, não têm contudo menos importantes ao Público.*[40]

Inspirado em Fénelon, Azeredo Coutinho referia-se à importância das mulheres como educadoras de seus filhos: "Elas têm uma casa que governar, marido que fazer feliz e filhos que educar na virtude (...)"[41]

Após tratar da importância da educação feminina, dos papéis sociais das mulheres, e de regular os horários e práticas no interior da clausura, Azeredo Coutinho se detém naquilo que torna seu regimento pioneiro no Brasil: um currículo para as meninas. Como Verney e outros ilustrados que se preocuparam com a questão, não exige muito das educandas — órfãs ou pensionistas — enfatiza a importância de aprenderem a ler e escrever corretamente e serem ágeis nas contas. Dispensa o aprendizado do latim e da música, e coloca toda a atenção na instrução da Economia Doméstica e na arte de cozer e bordar. Apesar de propor uma disciplina rígida e de sustentar que a melhor forma de se educar as meninas é na clausura, não prevê como fizera Ribeiro Sanches o mesmo para os meninos. Estes poderiam sair do Seminário com maior facilidade.[42]

O bispo ilustrado não foge portanto, ao modelo de homem de letras de seu tempo quanto às idéias sobre a educação feminina. Comparado ao Regimento do Colégio das Macaúbas de 1843, o currículo de Azeredo Coutinho é ainda bastante pobre. Macaúbas se tornará como O Caraça — o colégio masculino que lhe serviu de exemplo — um modelo de instituição de ensino para as demais regiões.

---

39 Cf. Maria Beatriz Nizza da Silva "Educação Feminina e Educação Masculina no Brasil Colonial", in: *Revista de História*, SP, 1977, n. 109, ano XXVIII, p. 164.

40 Cf. Bispo Azeredo Coutinho, Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória do Lugar de Boavista de Pernambuco, Lisboa, 1798, p. 2.

41 *Idem.*

42 *Ibidem.*

No século XVIII, portanto, a educação feminina na Colônia estava longe de ser uma idéia generalizada ou uma prática corriqueira mesmo entre a elite da Colônia, que lançava mão dos recolhimentos para fins educativos. Nem totalmente conventos, nem escolas, as instituições femininas de reclusão situavam-se a meio caminho dos dois modelos de estabelecimentos e serviam a vários propósitos no que toca à vida das mulheres. A parcela de educandas era muito reduzida e pouco representativa no conjunto da população reclusa e menor ainda quando se pensa no total de habitantes da região Sudeste. Não se pode negligenciar, entretanto, que apesar de todo o quadro desfavorável os conventos e recolhimentos eram os únicos espaços institucionais onde as mulheres da Colônia poderiam receber alguma instrução sem terem necessariamente que optar pela vida religiosa.

O impulso dado à educação feminina no século XIX no Brasil estava ainda distante da maior parte das mentes esclarecidas da Colônia. Somente com a chegada das ordens religiosas voltadas para a educação e com as reformas de costumes que aconteceram no final do século XIX e início do XX, nos conventos e recolhimentos, é que as instituições de reclusão feminina assumiriam funções diferenciadas (asilos, conventos, escolas). Mas, enquanto isto não acontecia, as instituições de clausura continuaram a desempenhar seu papel de instrução para algumas mulheres. Não se pode negar também que tenham lançado na Colônia a idéia pioneira dos internatos femininos que fizeram modas nos séculos seguintes.

Os ideais de Mary Wollstonecraft, ou de Feliciano de Souza Numes em favor da igualdade de educação entre os sexos eram ainda uma utopia. Em pleno século XVIII, quando a Educação foi elevada a uma posição de destaque e se tornou responsável pelo destino das nações, as mulheres continuavam a ser contempladas com uma instrução bastante reduzida; fosse na Europa, ou na América.

Mas algo começara a mudar lentamente na Colônia a partir da fundação dos conventos e recolhimentos. Nos séculos seguintes, as vozes dissonantes deixariam de ser pontuais e outras vozes em defesa da educação feminina se fariam ouvir conquistando o conjunto da sociedade ocidental. Só então seria possível uma real mudança no sistema de ensino que beneficiasse as mulheres.

Texto apresentado na sessão Vozes Dissonantes: Utopias e Mulheres, *19/7/1993.*

MITO E HISTÓRIA NO CONTEXTO DOS MOVIMENTOS ANTICOLONIAIS NO PERU SETECENTISTA

Maria de Fátima Silva Gouvêa

Muito se tem dito a propósito das rebeliões indígenas que tiveram lugar no Vice-Reinado do Peru e do Rio da Prata durante a segunda metade do século XVIII. Até os anos 70, a versão corrente na historiografia sobre o tema, categorizava essas rebeliões como "movimentos precursores" das guerras de independência na América Latina. Os trabalhos mais importantes nesse período deram grande ênfase as possíveis — apesar de parcas — ligações existentes entre membros da elite *criolla* e das lideranças indígenas rebeldes.[1] Nesse sentido, as transformações econômicas oriundas do momento reformista colonial foram analisadas exaustivamente e quase que primordialmente. A carestia de preços, o maior rigor na coleta dos tributos nas diversas instâncias da sociedade colonial, a crescente demanda por prestação de *mita*, a ampliação do número de *obrajes* na região foram, enfim, alguns dos elementos apontados como responsáveis pela relação que então se estabelecia entre as comunidades indígenas andinas e o quadro mais amplo de crise do sistema colonial. Situação essa que, segundo alguns autores, teria levado quase que de forma inexorável às guerras de independência do século XIX.

Nas décadas de 1970 e de 1980, uma nova forma de interpretar tais movimentos sociais começou a tomar forma. Reconhecendo a importância dos resultados obtidos pelos trabalhos do período anterior — em particular, a análise do quadro de profunda crise econômica afetando as comunidades indígenas no período —, foram então desenvolvidos novos estudos na busca de razões outras que pudessem ter motivado a concentração de um número tão elevado de revoltas na segunda metade do século XVIII.[2] Mais do que isso, buscou-se elucidar o porquê da especificidade peruana no que se refere ao

1 B. Lewin, *Tupac Amaru, el Rebelde*, Buenos Aires, 1943, em especial caps. XV e XXII; D. Valcarel, *La Rebelión de Tupac Amaru*, México, 1975, em especial pp. 17-24 e 228-37.

2 Somente na década de 1770, um pesquisador detectou na região "66 revoltas, complôs, insurreições, tumultos e outras mini-conjunturas de violência", contexto por ele interpretado como uma "fase preparatória" para a grande conflagração de

contexto mais amplo dos movimentos anticoloniais na América espanhola como um todo. Afinal, se a série de demandas por melhores condições de vida face às reformas ilustradas era uma realidade para o conjunto da América Hispânica, foi sobretudo no Peru setecentista que ocorreu a transformação dessas reivindicações em atitudes de rebeldia concreta e sistematizada contra a ordem colonial, dando lugar aos maiores movimentos rebeldes até então observados naquela parte da América. Os autores passaram, a partir de então, a dar maior ênfase ao estudo do processo de permanências e transformações culturais em curso na região andina durante os três séculos de colonização espanhola, pois esse era o elemento que, de fato, parecia sinalizar em direção às razões que concorriam para a especificidade peruana naquele período.

É aqui, portanto, onde se encontra a discussão na qual o presente ensaio busca integrar-se. O Peru propicia a discussão de uma série de questões fundamentais para o estudo da crise do sistema colonial ibero-americano e, com particular ênfase, para o estudo da face cultural desta crise. Já tem sido bastante estudado o processo de trocas e tensões ocorrido entre as culturas andina e espanhola, particularmente no que ele se refere a questão das idolatrias enquanto forma de resistência indígena.[3] No século XVIII, entretanto, foi fundamentalmente o surgimento do mito Inkarrí — fenômeno que aparece em consonância com a preservação de uma série de outros elementos da cultura andina, tais como o *pachacuti* e a noção de um "tempo andino" —, que tornou possível o ressurgimento da figura do Inca na posição chave de líder da reação ao domínio colonial. Nesse sentido, o texto que se segue pretende realizar a seguinte tarefa: primeiramente, definir os aspectos fundamentais relativos ao mito do Inkarrí, sua natureza assim como as razões que fizeram dessa construção cultural um agente decisivo no ânimo rebelde. A seguir, será empreendida uma breve análise das formas de materialização do mito no curso dos movimentos rebeldes liderados por Tupac Amaru e Tupac Katari, assim como uma avaliação do mito tanto em termos de seu potencial para agregar recursos em prol da causa rebelde, como em termos de sua tendência a diluí-los, em prejuízo do próprio movimento.

Desde a decapitação do último inca, Tupac Amaru I, em 1572, deu-se início à lenta e gradual construção de uma lenda, segundo a qual o corpo do Inca

---

de 1780. Veja Leon G. Campbell, "Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782", In Steve J. Stern, org., *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, 1987, p. 111.

3 S. Gruzinski, *La Colonisation de L'Imaginaire: sociétés indigenes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, 1988 e Ronaldo Vainfas, "Os Órfãos do Sol: notas sobre o Taqui Ongoy peruano, século XVI", *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, nº 110, 1992, pp. 101-16.

encontrava-se em processo de reconstituição em baixo da terra. Essa "reconstrução" da figura do Inca caminhava passo a passo com a recuperação de outros elementos da cultura andina. Contexto esse caracterizado pelo fato de que religião e práticas sociais encontravam-se originariamente pautadas em relações de "reciprocidade e redistribuição". Estas por sua vez, teriam alimentado a construção de uma figura mitológica, Inkarrí, o "Criador" do mundo incaico (o *Incario*) que retornaria à sua terra para restituir justiça e harmonia ao seu povo. A idéia de *recuperación*, entretanto, não se confundia com a mera restauração de um passado perdido, mas indicava a construção de uma nova ordem. Este império surgiria transformado e profundamente marcado por aspectos da religião cristã, particularmente com referência ao seu caráter messiânico de recuperação de "uma vida sem mal" — limpa e sem pecados — e da afirmação do cristianismo enquanto a religião da nova ordem a ser estabelecida. Tupac Amaru — o setecentista — se dizia cristão e lutando em nome do Rei da Espanha. Jan Szeminski cita o Bispo de Cusco, quando este afirmava que todo índio desejava "o retorno da era dourada dos incas", tendo sido este desejo alimentado pela popularidade dos *Comentários* de Garcilaso Poma de Ayala. O autor citado lembra ainda que o mito tinha também uma versão católica, quando alguns padres incutiam em seus paroquianos a profecia de Santa Rosa, uma santa peruana que teria afirmado que sua terra voltaria ao controle de seus antigos donos.[4] Nesse sentido, essas "permanências" da cultura andina não surgiam desconectadas da realidade andina do século XVIII, na medida em que a figura do Inca e a do Rei Carlos III não eram contraditórias e nem excludentes, assim como não eram também as imagens de Viracocha e a do Deus cristão. De fato, o que estava em curso era uma organização dualista do imaginário andino. Organização essa, pautada nas relações estabelecidas entre as várias equivalências possíveis de uma hierarquia que combinasse a realidade espanhola — ou seja, colonial — e o imaginário incaico andino. Nesse sentido, Tupac Amaru era um firme devoto da fé cristã, mas que agia primordialmente em nome dos desígnios estabelecidos pelo deus Viracocha.[5]

O surgimento do mito acerca do retorno do Inca no século XVIII coincidia com uma fase determinada no interior da noção de "tempo Andino". Ou seja um "tempo" marcado por mudanças temporais em termos de uma série de *pachacutis*, ou cataclismos, acionados pelo deus criador da civilização dos

4 Essa profecia era do conhecimento de Tupac Amaru, que demonstrou surpresa face ao fato de o Bispo de Cuzco desconhecer tal dito por ocasião de seu julgamento. Jan Szeminski, "Why Kill the Spaniard ? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century", in Stern, org., *op cit.*, p. 182.

5 *Ibid.*, pp. 188-9.

Andes, que trabalharia pela a eliminação das injustiças então presentes.[6] Para Marco Curatola, o *pachacuti* deve ser interpretado num sentido mais amplo, significando o momento de passagem do "ser" ao "não-ser" e vice-versa.[7] Nesse sentido, o Inca ainda "não era", mas viria a "ser", pois ele era apenas um messias que viria resgatar a vida — "as cores" — de seu povo. Ele seria como um deus Otiosus, ausente nas batalhas, ausente nas vitórias; um deus que não é do presente, mas sim do passado e do futuro.[8]

Dessa forma, o mito do Inkarrí tornava possível tanto o surgimento de uma liderança "adequada", quanto definia também o momento propício a uma ação transformadora em prol do povo andino. Seria, portanto, a união desses dois elementos que explicaria a facilidade pela qual o futuro Inca poderia correr riscos exacerbados no processo de enfrentamento das autoridades coloniais. Riscos esses, calculados, na certeza de que naquele momento seria possível contar com o apoio de praticamente todos os habitantes da vasta região andina, na medida em que todos eles comungavam das mesmas fontes culturais que animavam a construção do mito.

É nesse sentido, portanto, que surge outro elemento fundamental na relação que então se estabelecia entre o mito e a capacidade de ação rebelde: a malha social centrada na figura do Inca, suas relações familiares e comerciais. Malha essa que fornecia as conexões estratégicas que tornavam possível a materialização e o desenrolar do movimento rebelde.[9] Relações de reciprocidade e redistribuição assentadas na figura do Inca surgiam agora a partir de um novo contexto. O retorno do Inca traria a redenção de seu povo e em contrapartida, seu povo reconheceria nele, uma vez mais, o agente protetor — "garantidor" — de sua vida nos momentos difíceis. Quer na região próxima à Cusco, na província de Tinta, quer no Alto Peru, na região de La Paz ao sul do lago Titicaca, ambos os movimentos rebeldes se assentaram nas relações que conectavam seus líderes, Tupac Amaru e Tupac Katari, aos seus parentes e agregados comerciais mais próximos, rede essa que se estendia através de conexões várias a partir daquela malha inicial. Recuperava-se, portanto, a

6 Steve J. Stern, "The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal", in Stern, org., *op cit.*, pp. 63-64; Campbell, "Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782", p. 115.

7 Marco Curatola, "Mito y Milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarri", *Allpanchis*, X, 1977, p. 75.

8 *Ibid.*, pp. 84-85.

9 Magnus Mörner e Efraín Trelles, "A Test of Causal Interpretations of the Túpac Amaru Rebellion", in Stern, org., *op cit.*, p. 102; e Scarlet O'Phelan, "El Movimiento Tupacamarista: fases, coyuntura económica y perfil de la composición social de su dirigencia", in *Atas del Coloquio Internacional Tupac Amaru y su Tiempo*, Lima, 1982, pp. 461-85.

noção de clã incaico, do "grande *ayllu*" que integraria uma vez mais, todas as comunidades andinas.

Importava pouco, num primeiro momento, se a recuperação do Incario fosse liderada quer por um Inca quéchua, quer por um Inca da região Colla no Alto Peru, que falasse apenas o aimará. No desenrolar da ação rebelde, entretanto, implicações geradas pela idéia dessa grande família andina daria lugar a graves conflitos no interior do movimento rebelde. Isso ocorreria, na medida em que grupos diversos reivindicassem para si a legitimidade quanto a liderança da ação rebelde, assumindo cada um desses grupos o papel chave no processo de reencarnação do Inca e da recuperação de um tempo perdido.[10]

Nesse sentido, vale ressaltar a importância de Poma de Ayala enquanto aquele que tornara possível a construção do mito do Inkarrí. Sua atuação subversiva caracterizava-se pela capacidade de servir enquanto um "pilar de uma memória coletiva", perpetuando uma memória andina pré-colombiana às gerações posteriores da região.[11] Poma de Ayala havia armazenado em seus escritos conteúdo praticamente original da utopia andina anterior à conquista espanhola. Em outras palavras, ele sistematizara em seus textos as características de uma comunidade ideal, que existira na região e da qual todos seriam descendentes: o Império Inca. É nesse sentido que eventos observados em Cusco no ano de 1805 levaram Alberto Flores Galindo a argumentar no sentido de que as "duas repúblicas", a espanhola e a indígena, caminhavam num sentido convergente naquele momento. Mestiços e índios buscavam a recuperação do Império Inca enquanto solução para a crise gerada pela dominação espanhola. A união desses dois universos, ocidental e andino, era algo que tinha sua especificidade, processo regido por uma lógica forjada na resistência cotidiana de todos aqueles submetidos à opressão colonial. Os

---

10 A insistência do culto de múmias de grupos de parentesco na região de Arequipa durante as décadas de 1740 e 1750, a despeito da repressão colonial, ilustra uma vez mais a importância da noção de clã incaico no processo de rebeldia contra a ordem colonial. Para Frank Salomon, essa noção de identidade de parentesco fornecia conecções fundamentais na implementação de estratégias de desacato à ordem estabelecida. A defesa do culto de ancestrais comuns a toda uma comunidade fornecia uma força ímpar às lideranças desses grupos, na medida em que obtinha-se uma base sólida comum a todos os indivíduos que compunham aquele universo. Era nesse sentido que o mito do Inkarrí surgia também como um elemento de mobilização quase que automática de toda a população indígena do Peru; especialmente face à presença tanto de profecias católicas quanto incaicas, alimentando a idéia de retorno à "época dourada" do império inca. Frank Salomon, "Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754", in Stern, org., *op. cit.*, pp. 148-65.

11 Alberto Flores Galindo, "In Search of an Inca", in Stern, org., *op. cit.*, p. 205.

escritos de Poma de Ayala estavam no centro desse processo, forjando uma memória que surgia enquanto resultado dessa interseção.[12]

Estabelecidas as características básicas que regiam o processo de gestação do mito do Inkarrí, seria importante ainda apontar as formas pelas quais o mito deixou de ser mito para, transformando-se em história, materializar-se numa ação concreta e efetiva contra a ordem colonial. Um contexto de particular importância para a presente discussão foi o conflito entre forças lideradas por Tupac Amaru e por Tupac Katari.[13]

No caso de Tupac Amaru e da rebelião por ele liderada, parece evidente a noção de recuperação do Império Inca, um império idealizado a partir da prévia dominação quéchua que se impôs por todo o território andino e regiões circunvizinhas, séculos atrás. Nesse sentido, Leon Campbell recupera uma cronologia importante em termos da análise da ação de grupos quéchua visando o controle e a liderança da ação rebelde, assim como a neutralização de caciques leais à coroa espanhola. Pumacahua era um desses caciques — tendo colocado uma vasta força de soldados indígenas a serviço da coroa espanhola — que discordavam da interpretação de que José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru, era o legítimo herdeiro do último Inca. Condorcanqui parece ter-se preocupado prioritariamente com a defesa da legitimidade de sua ação em termos de sua herança de parentesco, defendendo assim a sua condução da ação rebelde na busca de alianças entre as elites, tanto indígena quanto *criolla*. Ele era um homem letrado, que falava e escrevia o espanhol além é claro, de sua língua nativa, o quéchua. A execução do corregedor Arriaga conforme preceitos da magistratura espanhola, exemplifica a opção de permanecer dentro de um contexto "espanhol", garantindo assim a legitimidade do movimento face as elites crioulas.[14]

Condorcanqui transformara-se em Tupac Amaru basicamente por ser o legítimo herdeiro do último inca, mas também porque buscava restituir a justiça e o bem viver de toda a população da região.[15] No entender de Leon

12 Segundo Alberto Flores Galindo, a noção de retorno à uma "época dourada" era algo que, no início do século XIX, atingia já um grupo mais abrangente de deserdados e oprimidos no interior da ordem colonial andina. Noção essa, que já encontrava fortes adesões entre elementos mestiços e *criolos*, que passavam gradualmente a encarar a idéia de recuperação do império inca enquanto estratégia legítima para a efetivação do fim da dominação espanhola. Poma de Ayala promovera o diálogo entre mitos e lendas andinas e católicas, dando bases sólidas para a interseção entre esses dois universos. *Ibid.* p. 206.

13 Campbell, *op. cit.*; e Marcelo Grondin, *A Rebelião Camponesa na Bolívia*, São Paulo, 1984.

14 Campbell, *op. cit.*, p. 122.

15 É curioso lembrar o fato de que Tupac Amaru afirmava ter iniciado a rebelião contra as autoridades do Vice-Reinado do Peru em reação a completa falta de condições

Campbell, o movimento tupacamarista havia iniciado sua ação sob o signo da cooptação de elites, indígenas e *criollas*, evitando a radicalização da ação rebelde. Teria sido o desenrolar dos acontecimentos, alheios à vontade de Tupac Amaru, que teria concorrido para que sua atuação se deslocasse para um campo de maior mobilização popular a despeito do crescente horror dos *criollos* pelo movimento. A intenção original era, portanto, o retorno da dominação inca sobre toda a região andina, sendo esta a estratégia para eliminação da dominação espanhola na região.

Paralelamente, na década de 1770, Tomás Katari — o primeiro grande líder katarista no período —, também estivera em Buenos Aires reivindicando a redução de imposições coloniais sobre a população do distrito de Chayanta, próximo a Oruro e Cochabamba, no Alto Peru. É curioso lembrar que essa atitude — semelhante à de Tupac Amaru quando este se dirigiu à Cusco no mesmo período —, era algo consonante com a posição de cacique, o líder responsável pelas comunidades sob sua jurisdição, e que portanto, deveria atuar no sentido da preservação de suas comunidades. Tomás Katari acabaria sendo executado em janeiro de 1781 — apenas dois meses após o início da rebelião liderada por Tupac Amaru[16] —, levando o movimento do Alto Peru a uma curta fase de descenso. Seria apenas após a morte de Tupac Amaru, em maio de 1781, que o movimento retomaria o seu folego, com a encenação da "reencarnação" de Inkarrí na pessoa de Julian Apaza, que então passaria a denominar-se Tupac Katari.[17]

Para autores como Boleslao Lewin e Daniel Valcarcel essa variação étnica na liderança do movimento rebelde como um todo, seria o resultado da decisão das comunidade indígenas do Alto Peru em dar continuidade ao movimento rebelde. Para Leon Campbell, entretanto, esse contexto deve ser interpretado de forma radicalmente diversa. Para o autor, a noção de um Incario unificado, nos termos propostos por Garcilaso de la Vega, dificilmente poderia corresponder à realidade andina do século XVIII, particularmente após a criação do Vice-Reinado do Rio da Prata em 1776, que aprofundou ainda mais as divisões latentes entre as populações quéchua e aimará, contexto que se aprofunda com o desenrolar da ação rebelde.[18] Nesse sentido, a transformação

---

para que os índios sob a sua jurisdição praticassem a fé cristã, responsabilizando ainda a própria Igreja pela situação presente. Stern, *op. cit.*, pp. 75 e 145.

16 Tupac Amaru ordenara a prisão do corregedor Arriaga em novembro de 1780.

17 Tupac Katari foi executado em 18 de dezembro de 1781. A cronologia referente ao desaparecimento dos três principais rebeldes indígenas revela por um lado, o rápido desaparecimento dessas lideranças. Por outro lado entretanto, ressalta a força do movimento, na medida em que em tão curto espaço de tempo foi possível mobilizar tantos recursos humanos e materiais numa grande ação anticolonial.

18 Campbell, *op. cit.*, p. 120.

de Julian Apaza em Tupac Katari seria a culminação de um movimento no sentido da ação de grupos indígenas da região Colla, próxima ao lago Titicaca. Ação essa contrária à possível supremacia quéchua na região, que cada vez mais parecia ser algo eminente. Tupac Katari simbolizaria, portanto, uma "forma virulenta do nacionalismo aimará", num contexto duplamente marcado pela dominação espanhola e pela tradição regional de preservação da identidade e da independência do grupo regional.

Cabe ressaltar, entretanto, que o mito do Inkarrí não seria contraditório a esse contexto, independentemente das preocupações regionais para com a inviabilização de uma possível ascensão quéchua na região. A idéia de retorno a um passado perdido era aqui também associada à recuperação de melhores condições de vida e da busca da dignidade de grupo já há muito perdida. A região Colla apresentava tradicionalmente uma unidade cultural muito forte. Julian Apaza falava tão somente o aimará, havendo indícios de que não conhecia a língua quéchua. Uma de suas principais medidas foi a imposição do uso da língua aimará em todo o território sob o seu controle. Eventos que marcaram o cerco da cidade de La Paz por tropas kataristas e tupacamaristas apresentaram evidências que confirmam a impossibilidade de aceitação de Tupac Katari como o novo Inkarrí; como aquele que de fato pudesse garantir a constituição do Incario como previsto pelo mito do retorno à uma "época dourada".

Nesse sentido, o destino do movimento rebelde andino parecia estar fadado à derrota, na medida em que a divisão de suas forças apenas viria facilitar a ação do poder colonial no processo de esmagamento dos grupos rebeldes. Se antes o mito do Inkarrí contava apenas com a oposição de grupos leais à coroa espanhola, como aquele liderado por Pumacahua em Cusco, agora sua percepção encontrava-se repartida entre os próprios grupos que buscavam a sua materialização. Mesmo que os princípios básicos que haviam engendrado o mito estivessem presentes nos vários grupos que atuavam em seu favor, ele parecia não ser mais capaz de garantir a efetivação de um projeto comum — a implementação do Incario, uma realidade que pudesse de fato responder ao anseio de todos aqueles que almejavam a sua efetivação. A história parecia haver tragicamente engendrado uma cilada para as populações andinas do século XVIII. Se por um lado elas se distinguiam das demais populações indígenas da América espanhola em termos de sua unidade cultural em torno de um mito que tornava possível a mobilização de grandes contingentes populacionais, por outro lado, as características intrínsecas a cada um desses grupos inviabilizavam a ação conjunta em prol de um projeto unificado. O Incario, na verdade não havia existido no interior do próprio antigo império inca, parecendo ainda inviável a possibilidade de sua efetivação no contexto da América setecentista.

ADENDO À DISCUSSÃO DA ABRANGÊNCIA SOCIAL DA INCONFIDÊNCIA BAIANA DE 1798

István Jancsó
Universidade de São Paulo

A abrangência social da Inconfidência Baiana de 1798 permanece questão aberta. A historiografia que tem abordado o tema partiu da versão do poder a respeito do episódio, e a ela retornou numa trajetória instigante. Esta versão foi formulada por D. Fernando José de Portugal em carta a D. Rodrigo de Souza Coutinho, datada de 13 de fevereiro de 1799. No texto, diz o Governador: "não posso me capacitar que as pessoas principais dessa Capitania sigam a esses abomináveis princípios, pois não tenho motivos para discorrer desse modo nem a respeito do corpo do comércio, nem dos homens empregados nas ocupações públicas, nem dos homens de bem... O que sempre se receou nas colônias he a escravatura, em razão da sua condição e porque he o maior número de habitantes della não sendo tão natural que os homens empregados e estabelecidos quer em bens e propriedades, que irão concorrer para huma conspiração ou atentado de que resultarião péssimas consequências, vendo se expostos a serem assassinados pelos seus próprios escravos".[1] O corte entre proprietários de terras, cabedais e homens, por um lado e, por outro, o genérico *escravos* a designar uma condição legal, mas que, dada a conotação étnica inerente a esse estatuto, resultava em ampliá-lo para o conjunto dos que estavam ou eram originários dessa condição,[2] inscrevia-se com absoluta lógica no discurso do poder,[3] e isso em pouco surpreende. E pouco surpreende,

1 Documento publicado por Braz do Amaral in I. Accioli, *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*, Salvador, 1931, Vol. III, p. 134.

2 Vide, a propósito, J. J. Reis e E. Silva, *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, 1989 e J. J. Reis, org., *Escravidão e Invenção da Liberdade*, São Paulo, 1988.

3 Vide, a propósito, I. Jancsó, *Contradições, Tensões, Conflito — A Inconfidência Bahiana de 1798*, tese de Livre Docência, Univ. Federal Fluminense, 1974, em especial o cap. V — "Teoria e Prática da Contestação na Colônia".

também, o fato de que a historiografia do Brasil escravista tenha preservado esta versão, visto que correspondia à sua visão do mundo, e à ordenação desejável que os homens deveriam manter entre si. Mais instigante é o reconhecimento de que a historiografia mais recente tenha, com variações de discurso, recuperado a matriz original de explicação formulada por D. Fernando José de Portugal, ao delimitar a abrangência social da Inconfidência Baiana de 1798. E que não se alegue a precariedade das fontes documentais, por maior que tenha sido a preocupação das autoridades em eliminar da relação dos acusados aqueles que detinham em propriedade terras, cargos ou outros homens. Os seus nomes e o seu envolvimento em algum tipo de atividade sediciosa transparecem na própria documentação publicada, se não no plano da descrição factual de suas atividades, ao menos como participantes de relações sociais cuja dimensão política é difícil precisar com minúcias e detalhes, mas é impossível negar.

É indiscutível que homens brancos e proprietários estavam envolvidos em atividades tidas por sediciosas na Bahia de fins do século XVIII. E tanto isso é verdade, que alguns deles foram presos, julgados e condenados a penas variadas. Alguns outros, presos que tinham sido, foram absolvidos. No primeiro grupo, estão os tenentes Hermógenes Francisco de Aguilar Pantoja e José Gomes de Oliveira Borges (condenados a um ano de prisão), o professor de gramática latina Francisco Moniz Barreto de Aragão, condenado ao açoite e degredo, pena reduzida, finalmente, para "um ano de prisão tão somente na cadeia publica desta cidade e na privação da Cadeira que tem exercido",[4] ou José Raimundo Barata, irmão de Cipriano Barata, comerciante, condenado ao degredo, por três anos, na Ilha de Fernando de Noronha. O próprio Cipriano Barata, cuja trajetória identifica-se com a das lutas pela independência e construção do Estado nacional brasileiro,[5] foi preso, interrogado, finalmente absolvido, ainda que somente libertado em 1800. Alguns dos acusados fugiram e, por isso mesmo, a sua condenação se deu à revelia. Assim ocorreu com Pedro Leão de Aguilar Pantoja, irmão do tenente condenado, cuja pena consistiu em degredo por cinco anos para Angola e seqüestro da quarta parte de seus bens, pena severa, mas em nada comparável àquela atribuída a Luís Pires, homem pardo que conseguiu evadir-se, condenado à forca e esquartejamento.

Esta diferença de empenho na apuração dos crimes resultou numa hierarquia de penas e revela um dos aspectos da política do poder em relação

4 "A Inconfidência da Bahia", in *Anais da Biblioteca Nacional*, V. II, 1931, p. 241.

5 A respeito de Cipriano Barata, veja-se C. Prado Jr., "Cipriano Barata (1764-1838)", in *Evolução Política do Brasil*, 8ª ed., São Paulo, 1972 e L. H. D. Tavares, "Cipriano José Barata de Almeida", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Vol. 347, 1985.

ao episódio.[6] A nítida intenção de reduzir a conjura a uma aventura de homens de pouca importância social e de parcas luzes, inseria-se numa postura global que estimulava a integração progressiva da elite colonial nos propósitos reformadores que alicerçavam a política de D. Rodrigo de Souza Coutinho.[7] Mas, tem passado como que desapercebido para os historiadores um nítido procedimento de *exclusão* praticado pelo poder, no sentido de evitar a expansão da devassa no meio social que poderia lhe conferir maior densidade política como ameaça socialmente legitimada. Durante a devassa várias personalidades foram citadas, destacando-se os nomes de José Borges de Barros, Francisco Agostinho Gomes, João da Rocha Dantas. Este último é filho do Desembargador Conselheiro e Chanceler Antonio da Rocha Dantas, personagem importante na estrutura de poder. Francisco Agostinho Gomes é um dos homens mais ricos da Bahia, clérigo que não recebeu as ordens e, segundo testemunhos,[8] de incomum cultura. José Borges de Barros é várias vezes referido como integrante do circulo de relações íntimas de Raimundo Moniz Barreto de Aragão, o professor régio condenado, mas não é arrolado sequer como testemunha, situação da qual não é poupado sequer Ignácio de Cerqueira Bulcão. Este grande proprietário e senhor de engenhos, que é chamado a testemunhar no curso da devassa, tornar-se-á personagem de destaque das lutas da Independência, na Bahia, vinte e tantos anos mais tarde, quando ressurgem, também, no cenário político, Cipriano Barata, Francisco Agostinho Gomes e Domingos Borges de Barros como deputados da Bahia à Constituinte de Lisboa. Dentre esses, é José Borges de Barros que desaparece aparentemente sem deixar vestígios, o que é ainda mais interessante quando sua trajetória é confrontada com a brilhante carreira percorrida por seu irmão, Domingos Borges de Barros, poeta de mérito, membro da futura corte imperial, envolvido em delicadas gestões diplomáticas e agraciado com o título de visconde da Pedra Branca.[9]

Esses eram homens que gravitavam, seja no interior ou na periferia da elite colonial da Bahia de fins do setecentos. O rastreamento de seu envolvimento

6 Cf. Jancsó, *Contradições, Tensões, Conflito*, em especial Cap. V.

7 Cf. F. A. Novais, *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*, 5ª Edição, São Paulo, 1988.

8 Sobre o padre Francisco Agostinho Gomes, veja-se D. S. da S. de Bivar, "Elogio Histórico de Francisco Ag. Gomes, membro correspondente do Instituto", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. IV, p. 28 seg., e o texto manuscrito de que se encontra no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: *Biografia de Francisco Agostinho Gomes*, por Ignacio Acioli de Cerqueira Silva, Lata 113 — n.4, além de T. Lindley, *Narrativa de uma Viagem ao Brasil*, São Paulo, 1969 [Londres, 1805].

9 Cf. Antônio Cândido, *Formação da Literatura Brasileira*, Belo Horizonte, 1981, Vol. I.

pode ajudar a repensar a abrangência social do episódio, permitindo conhecer melhor as alternativas de prática política e alianças de classes no interior do universo colonial. Mas para que essa discussão tenha maior pertinência, é conveniente rastrear o episódio na historiografia brasileira, indicando a abrangência social a ele atribuída pelos historiadores.

Podemos começar com a História do Brasil de Armitage.[10] O texto, escrito durante sua estada no Rio de Janeiro entre 1828 e 1836, apresenta um erro de datação. Ao tratar do período anterior à vinda da Família Real, o autor registra que "a gente de cor da Bahia tramou também uma revolta em 1801, mas foi descoberta antes que se tivesse efetuado tentativa alguma".[11] O erro de datação, ainda que surpreenda, encontra paralelo ainda mais curioso num documento muito próximo dos acontecimentos. O *Relato sobre os franco-maçons pela Secretaria de Polícia*,[12] escrita em Lisboa e datada de 14 de abril de 1803, ao referir-se a brasileiros envolvidos com a maçonaria, dentre os quais José Hipólito da Costa e "quatro R.R. que o forão na Revolução de Minas Geraes, e hoje degradados em Angola, e Moçambique",[13] menciona José Borges de Barros como alguém que possivelmente "entrou na projectada Sedição da Bahia em 1796".[14] Nem 1796, nem 1801 como quer Armitage, apesar do primeiro equivoco ressurgir na historiografia.[15] O que interessa anotar, de momento, é que a primeira referência ao evento político na historiografia, define a sua abrangência social: coisa de "homens de cor da Bahia".

O que virá a seguir reproduz a formulação originariamente proposta por D. Fernando José de Portugal. Varnhagen desdenha matizes. Após agradecer aos céus por não ter vingado o movimento na Bahia de 1798 como arremedo das cenas de São Domingos, diz Porto Seguro: "os conspiradores que se chegaram a descobrir não subiam a quarenta, nenhum deles homem de talento, nem de consideração; e quase todos libertos ou escravos, pela maior parte pardos. A pouca valia dos revolucionários se deduz do modo estranho como projetaram levar à execução os seus planos".[16] Embora Varnhagen tenha

10 J. Armitage, *História do Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, 1981.

11 *Op. cit.*, p. 31.

12 Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Doc. Nº 2, Lata 21.

13 *Idem*, fl. 12.

14 *Idem*, fl. 14.

15 A. H. de Oliveira Marques, *História da Maçonaria em Portugal*, Lisboa, 1986. Tomando por base o manuscrito referido, afirma que José Borges de Barros "participa da conspiração baiana de 1796".

16 F. A. de Varnhagen, *História Geral do Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, Vol. III, Tomo V., pp. 24-5

recorrido à documentação, ao contrário do que parece ter sido o caso de Armitage, sua interpretação do episódio faz parte do discurso pautado pela visão conservadora do processo de constituição do Estado Nacional brasileiro. Não havia lugar para os homens pardos de baixa extração na construção desse Estado, assim como não fazia sentido rastrear as ligações de natureza política entre homens de condição social tão diversa quanto, por exemplo, o alfaiate João de Deus do Nascimento e, para ficar somente entre os condenados, o tenente Hermógenes, futuro herói da guerra da Independência.

Ainda no universo dos historiadores do Império, foi o Coronel Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva quem maior significado atribuiu à sedição desbaratada na Bahia, e não por acaso. Este autor de uma biografia nunca publicada de Francisco Agostinho Gomes,[17] cujo envolvimento na conjura insiste em negar, mais cronista que historiador rigoroso, registra que "disse-se por esta ocasião que pessoas de consideração influião na pretendida revolta", acrescentando, imediatamente a seguir, que "parece que isto não passava de mero boato infundado, por isso que nenhum sensato approva revoltas, predispostas logo com a idéia do roubo e do assassinato".[18] Accioli não podia se furtar a informações que, componentes da memória da elite baiana da qual era parte integrante, eram quase que de domínio público. O recurso que adotou foi o de registrar as versões, enfatizando as inverosimilhanças, com o que acabou por confinar o episódio a uma abrangência social limitada, mas indiscutivelmente mais ampla que aquela reconhecida por Varnhagen.

Para contemplar a atuação sediciosa de um Cipriano Barata e outros a propagarem "idéias anarchicas"[19] na Bahia de então, Accioli abre uma questão sem, entretanto, resolvê-la, inaugurando uma trajetória que, *mutatis mutandi*, seria seguida pelos que, já no século XX, se debruçariam sobre o assunto, libertados do peso a tolher a objetividade que, durante o período anterior, monárquico e escravista, impunha negar, a não ser que se contestasse a legitimidade dos fundamentos do Estado nacional erigido com base na legalidade dinástica e escravista, a participação num mesmo projeto político, lado a lado, de homens de diversas extrações sociais. O ideal de cooperação de classe já é um valor que se faz presente, e é o que vai ocorrer em Braz do Amaral e Francisco Borges de Barros,[20] ainda que com resultados diferentes.

---

17 Cf. nota 8, acima.

18 Accioli, *op. cit.*, Vol. III, p. 17.

19 *Idem*, Vol. III, p. 16.

20 De Braz do Amaral, vejam-se as suas anotações à obra de Accioli, *op. cit.* De Francisco Borges de Barros: *Os Confederados do Partido da Liberdade*, Salvador, 1922.

É difícil entender a abordagem de Francisco Borges de Barros, se ignorarmos a data de publicação do seus estudos. Comemorava-se o Centenário da Independência. Tiradentes já havia sido eleito o herói nacional, e os movimentos sediciosos do período colonial já eram vistos sob ótica diversa daquela que tinha prevalecido no século XIX. Não havia, agora, motivo de monta para ignorar nem o republicanismo dos conjurados de Minas Gerais ou da Bahia, nem as idéias democrático-burguesas que buscavam introduzir e transformar em prática política, ou ainda, ao abolicionismo que, com variações de forma e conteúdo, está presente na documentação relativa aos episódios. Pelo contrário, era absolutamente conveniente incorporar essas evidências à historiografia oficial, introduzindo-as como categoria explicativa do papel preponderante das elites locais na construção e comando dos projetos políticos dos quais eram componentes.

Forçar nas tintas, ampliar as lentes, deslocar o foco, eis os recursos utilizados. O ensaio de sedição na Bahia da última década do século XVIII deixa de ser, a partir de Borges de Barros, um episódio marginal como eram, no plano da vida política, os homens pardos da Bahia de então, de pouco significado e de mesquinha proporção. Utilizando a mesma documentação já conhecida por Varnhagen e Accioli, Barros vê na Bahia de 1798 um movimento que "assumia proporções assustadoras, alastrando-se pelo Recôncavo e pelo centro da Capitania",[21] centrado na ação da elite colonial. "Acoroçoavam o levante a fina flor da sociedade baiana",[22] e o autor não hesita em afirmar que "três homens dirigiam o movimento: José da Silva Lisbôa, Cypriano Barata de Almeida e Agostinho Gomes. Silva Lisbôa foi o organizador calmo, meditado e prudente. Barata foi o agitador das ruas".[23] O grande personagem — Cairu — articulava o projeto organicamente integrado no curso geral da História: "foi no período de 1796 a 1799, em que as idéias libertárias principiaram a retomar o seu curso, estendendo-se a Pernambuco e Maranhão; em que os sentimentos da pátria começaram a agitar a grande colônia, que a personalidade de Silva Lisboa foi se erguendo como uma bandeira de reivindicações. Publicados os seus *Princípios de Direito Mercantil* elle encarnava, na agitação do momento, um daqueles "*leaders*" da revolução francesa, pondo sua "philosophia e os seus altos conhecimentos econômicos ao serviço da democracia que anhelava".[24]

---

21 Borges de Barros, *op. cit.*, p. 22.

22 *Idem, ibidem.*

23 *Idem*, p. 21.

24 *Idem*, p. 11.

Sem entrar na discussão das contradições do enunciado, seja no plano do ideário de Silva Lisbôa,[25] seja naquele do significado possível de *pátria* no contexto colonial ibero-americano,[26] é impossível escapar ao reconhecimento do peso dos referenciais ideológicos no texto de Borges de Barros. Mesmo a sua proposição de que "os senhores de engenho não eram estranhos ao movimento, insuflado pelos baianos que beberam nos centros europeus os novos ensinamentos da revolução de 89",[27] ou a extensão espacial do episódio até o sul do Estado (impropriedade, em si mesma, em se tratando de uma Capitania), do que resultaria, pelos personagens envolvidos, a possibilidade de vincular o episódio baiano à conjura anterior com propósitos sediciosos no Rio de Janeiro,[28] por mais instigantes que sejam, perdem força face ao artificioso esforço em integrar o futuro visconde da Pedra Branca, um Borges de Barros, portanto, no movimento sedicioso.[29] A ligeireza no trato da documentação, aliada ao caráter quase laudatório do texto não retiram, porém, de Francisco Borges de Barros, o mérito de propor uma revisão do significado da conjura baiana de 1798 na historiografia brasileira.

A matriz regionalista que marca fortemente a abordagem de Borges de Barros, para quem a comparação do 1798 baiano com a Inconfidência Mineira era inevitável — daí porque os quatro executados na Bahia "tiveram o mesmo papel de Tiradentes"[30] — ressurge poderosamente em Braz do Amaral. Neste, não se trata, mais, de integrar os dois episódios num mesmo processo. Trata-se, agora, de saber qual episódio, se o da Bahia ou o de Minas Gerais era mais importante. Confrontando a Inconfidência Baiana com a anterior, de Minas Gerais, considera a primeira "mais digna de nota do que a conspiração mineira

25 A respeito veja-se A. Penalves Rocha, *O nascimento da economia política no Brasil*, Tese de Doutoramento, USP, São Paulo, 1989 (inédita).

26 Veja-se, entre outros, Jancsó, *op. cit.*, Maria Odila da S. Dias, "A Interiorização da Metrópole", in C. G. Mota, org., *1822: Dimensões*, São Paulo, 1972; A. C. Marques dos Santos, *No Rascunho da Nação: Inconfidência no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1992; C. G. Mota, *Atitudes de Inovação no Brasil, 1789-1801*, Lisboa, s.d.; e para Hispanoamérica, os estudos de J. C. Chiaramonte, "Formas de Identidad Politica en el Rio de la Plata luego de 1810", *Boletin del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 3ª Série, nº 1, Buenos Aires, 1989 e "El Mito de los Orígenes en la Historiografia Americana", Buenos Aires, Univ. Buenos Aires, s.d. (*Cuadernos del Instituto Ravignani* nº 2).

27 Borges de Barros, *op. cit.*, p. 22.

28 Trata-se da referência a Baltazar Lisboa enquanto orientador de Antonio da Silva Lisboa, "propagandista no sul do Estado", *op. cit.*, p. 23. A respeito de Baltazar Lisboa, veja-se A. C. M. dos Santos, *op. cit.*

29 *Idem*, p. 31.

30 *Idem*, p. 22.

ou de Tiradentes, separando o valor da precedência que é muito grande, porque demonstra uma phase mais adeantada do movimento liberal e porque abrangeu um numero muito maior de indivíduos, o que prova o desejo dos nacionais se tornarem independentes e demonstra como se ia firmando a propaganda dos princípios de liberdade, tanto civil quanto religiosa".[31] O viés regionalista não anula, entretanto, o mérito de historiador que inegavelmente está presente em sua obra. Expressão da "alma do povo",[32] percebe que a importância maior do evento está na diversidade dos grupos sociais que dela participaram. A sedição baiana "evidencia, pelo grande numero de proselitos que teve, os quaes não eram somente pessoas das classes elevadas da colonia, mas sim, homens que constituem a massa de uma nação, que nem os castigos severos, nem a supressão de notícias, nem outros meios empregados, podiam impedir que a causa continuasse a conquistar inteligencias e corações".[33] O povo como construtor da nação, acima dos interesses de classe, superando desigualdades, integrado por uma grande idéia. O historiador comparando documentos, trabalhando com a verossimilhança, percebeu que as pessoas citadas durante a devassa, embora não houvesse provas de que participaram da tentativa de sedição, ainda assim integravam um amplo conjunto que professava, publicamente, idéias liberais.[34] Assim, com a prudência de quem não se dispõe a avançar sem prova documental, às afirmações de Francisco Borges de Barros contrapõe, agora, uma hipótese: "do exame e confronto de tudo parece que não será exagerado inferir que por detraz dos que figuraram nesta conspiração havia outra gente opulenta e bem collocada"[35].

A grande virada na histórica da interpretação da abrangência social da conspiração deveu-se a Caio Prado Jr, que tratou da questão a propósito de uma breve biografia de Cipriano Barata. O grande historiador, ao afirmar que "esta conspiração representa um dos fatos mais profundos e de maior significação social em nossa história",[36] retorna, a partir de fundamentos radicalmente diversos, às velhas proposições excludentes a servirem de enquadramento para a interpretação do episódio. Não se trata, agora, de desvalorizar o movimento baiano através da exclusão das elites, mas sim de enfatizar que é justamente na ausência dessa elite que reside a importância e o significado maior do acontecimento. Não mais inconfidência, conjuração,

31 Amaral, B. *op. cit.* vol.III, p. 90.

32 *Idem, ibidem.*

33 *Idem, ibidem.*

34 *Idem*, vol. III, p. 103.

35 *Idem*, vol. III, p. 104.

36 Prado Jr., *op. cit.*, p. 201.

sedição; estamos diante de uma "articulação revolucionária, realizada entre as camadas populares da capital baiana, e em que se envolveram escravos, libertos, soldados e pequenos artesãos (...) Ao lado dêstes setores populares, apareceram alguns intelectuais".[37] Voltamos ao esquema básico de D. Fernando José de Portugal, Varnhagen e Accioli , mas com os sinais invertidos. Ainda que o texto em questão apresente todas as características de uma obra de circunstâncias,[38] a proposição básica de Caio Prado Jr. terá vida longa, retomada que foi por historiadores que lhe seguiram.

Dentre os que, à sua maneira, avançaram pela vertente apontada por Caio Prado Jr. está Affonso Ruy, autor da obra mais conhecida e citada, dentre todas que se propuseram a estudar o que ele denominou de "primeira revolução social brasileira".[39] Do que se tratava? A resposta surpreende: ao ocorrido na Bahia em 1798 "melhor seria chamarmos de Revolução Proletária, atendendo ao ambiente de operários, artesãos e soldados que a propagavam e orientavam, doutrinados sob os princípios políticos, socialistas e irreligiosos da França.[40] Não vale a pena discutir a confusão conceitual do enunciado: como falar em revolução quando a conjura foi detectada antes que resultasse em prática de contestação e confronto com o poder; ou localizar proletários numa sociedade pré-industrial onde as manufaturas eram proibidas por disposição legal? Essas imprecisões conceituais que fundamentam a análise de Affonso Ruy já foram anotadas por outros historiadores que trataram do tema.[41] O significativo na obra de Affonso Ruy, à parte reabrir as discussões, reside em outro ponto: na importância que confere à difusão das idéias, através do que acaba por remeter à questão das práticas culturais no circuito elite-massas populares. O que centra a sua atenção é idéia de doutrinação. Não se sente à vontade no universo da prática política abrangente (a "articulação revolucionária" tão cara a Caio Prado Jr). O que lhe fascina é a *doutrinação*, entendida como a

37 *Idem*, pp. 201-2.

38 Pelo que se pode inferir das referências que o autor apresenta, o seu conhecimento da documentação publicada relativa ao acontecimento restringe-se aos Anais da Biblioteca Nacional. Mas é evidente que o quadro teórico esboçado resulta menos do desconhecimento de parcela importante da documentação, e bem mais de pressupostos metodológicos.

39 A. Ruy, *A Primeira Revolução Social Brasileira (1798)*, São Paulo, 1978, 2ª Ed. (Brasiliana, vol. 217).

40 *Idem*, p. 4.

41 L. H. D. Tavares, *História da Sedição Intentada na Bahia em 1798 ("A Conspiração dos Alfaiates")*, São Paulo, 1975; Jancsó, *op. cit.*; Kátia M. de Queiroz Mattoso, *Presença Francesa no Movimento Democrático Baiano de 1798*, Salvador, 1969.

apropriação de idéias elaboradas pelas elites por elementos das camadas inferiores da população. "Não se trata" diz ele, "de um motim de quarteis, uma inquietação de descontentes ou levante de escravos, mas de trabalho lento, persistente, de massas doutrinadas, conscientes".[42] O ponto de partida de tal processo está necessariamente no interior das elites, dos homens melhor formados e informados a respeito dos acontecimentos políticos do mundo Atlântico. De fato, diz o autor: "a aproximação continua desses elementos de maior valor da Capitania, pelo saber e bens de fortuna, a estudar e discutir os problemas políticos e econômicos que revolucionavam o mundo, despertaria, alimentado com esperanças que os acontecimentos lhe acenavam, o grande ideal de implantação da República que frutificava na América do Norte e, promissoramente, frondejava na França".[43] Esse grupo inicial de letrados realiza um trabalho de catequese que, por um lado, resultaria no constituição de uma estrutura operacional — a várias vezes referida mas nunca documentada loja maçônica dos Cavaleiros da Luz[44] — e, por outro, não fora, ao fim e ao cabo, o poder da "fatalidade, a dominadora dos destinos dos povos",[45] no sucesso da empreitada sediciosa como o fora o da rápida difusão das idéias. Assim é que Ruy aponta para o fato de que "na tropa foi completo o apoio às idéias de independência (...) Igual sucesso lograra a infiltração entre os homens de cor, de humilde condição social (...) Com virulência, o germe revolucionário insinuou-se por entre os artífices e servidores das profissões liberais (...) A propaganda despertou entusiasmo e encontrou apoio nos rescaldos feudais, sempre prontos a reagir, e cujas terras, tornadas pontos de concentração, dariam a palavra decisiva, com a escravatura e agregados preparados para a luta".[46] Onde Affonso Ruy localiza o ponto fraco da empreitada política? A resposta é lapidar: no risco da perda do controle do processo político pela elite dirigente. Enquanto para Braz do Amaral a diversidade social amalgamada pelo projeto de construção do rascunho do Estado Nacional, recorrendo à feliz imagem de Marques dos Santos, configurava o povo como agente maior da História, para Ruy, a luta de classes,

---

42 Ruy, *op. cit.*, p. 5.

43 *Idem*, p. 38.

44 Trata-se de uma longa controvérsia, principalmente a partir das referencias à dita Loja por Francisco Borges de Barros in *op. cit.* e retomada, criticamente tanto por L.H.D. Tavares, *op. cit.*, quanto por Kátia Mattoso, ambos prudentemente reticentes. Na bibliografia de origem maçônica, no geral, tende-se a aceitar como certa a existência da dita Loja, ainda que não haja nenhuma referencia à sua existência na grande obra de Oliveira Marques, anteriormente referida.

45 Ruy, *op. cit.*, p. 122.

46 Ruy, *op. cit.*, pp. 38-9.

vista por uma perspectiva conservadora, encerrava um risco de enorme envergadura. "Num ano e meio de trabalho entre o povo, cresceu de tal maneira o fervor pelo movimento renovador que a própria célula dirigente já se sentia incapaz de impor a ordem onde só reinava a anarquia das paixões e de aconselhar cuidado onde só havia imprudência".[47] O quadro se compõe: as idéias, ao romperem o circuito fechado das elites, desencadeiam práticas sociais e políticas incompatíveis com os objetivos que as justificam. Ao romper-se o nexo ordenado e ordeiro entre as diversas classes que compõem a sociedade local, restringindo a ação política às camadas inferiores da sociedade, o fracasso é inevitável. Está definida a abrangência social da Inconfidência Baiana de 1798 para o autor: ela se circunscreve às camadas populares. Referindo-se a Gustavo Barroso, um dos expoentes do conservadorismo extremado no amplo arco dessa tendência da intelectualidade brasileira, Affonso Ruy ressalta que este "reconheceu que na revolução dos alfaiates se revelaram bem as tendências socialistas não só pelos atos como pelas palavras mal ouvidas e nunca absorvidas"[48] pelos participantes do evento.

O esquema básico de Affonso Ruy é retomado criticamente por Luís Henrique Dias Tavares, o historiador que, indiscutivelmente, mais tempo dedicou à pesquisa e à análise sistemática do episódio.[49] Sinteticamente, a sua visão da conspiração dos "alfaiates" corresponde ao esquema básico de Affonso Ruy no que diz respeito à abrangência social do fato, embora o seu instrumental conceitual e metodológico sejam qualitativamente superiores. Diz ele: "dos fins de 1793 para começo de 1794, até julho, agosto-setembro de 1797, atuou na cidade do Salvador um pequeno grupo de "homens de consideração", brasileiros que repudiavam a exploração colonial e sentiam atração pela França das idéias democrático-burguesas".[50] Esses " homens de consideração", integrantes da elite colonial, "liam e conheciam livros e trechos de livros, folhetos e copias de discursos, formaram um pensamento contrário ao Absolutismo Monárquico, daí localizarem nessa forma de regime

47 *Idem, ibidem.*

48 *Idem*, p. 122.

49 Vide, do mesmo autor: "As idéias dos revolucionários de 1798", *Arquivos da Universidade da Bahia*, Fac. de Filosofia, nº 4, Salvador, 1955; *Introdução ao Estudo das Idéias do Movimento Revolucionário de 1798*, Salvador, 1959; *O Movimento Revolucionário Baiano de 1798*, Salvador, Fac. Filosofia da Universidade da Bahia, 1960 (tese de Livre Docência); *História da Sedição Intentada na Bahia em 1798 ("A conspiração dos Alfaiates")*, São Paulo, 1975, "Escravos no 1798", *Anais da XI Reunião da Soc. Brasileira de Pesquisa Histórica*, São Paulo, 1991.

50 L. H. D. Tavares, *História da Sedição Intentada, op. cit.*, p. 95.

político todos os males que afligiam os povos".[51] Essas idéias chegaram a indivíduos integrantes da massa popular através de relações de natureza funcional (relação oficial-soldado, relação senhor-doméstico) que perceberam aí os pressupostos teóricos vistos, já, como instrumentos da prática política imediata. A conspiração, entendida como a elaboração de um projeto de ação política destinada a alterar as relações de poder vigentes, circunscreve-se, portanto, a este meio, o que leva o autor a afirmar que "homens livres, mas socialmente discriminados, mulatos, soldados, artesãos, ex-escravos e descendentes de escravos, conceberam a idéia de uma república que garantisse igualdade. São eles que estão falando em levante em 1798".[52]

Para Tavares, a questão chave reside na palavra levante, que lhe permite, por um lado, manter-se rigidamente nos limites da história factual (afinal, a documentação publicada, e mais aquela que, criteriosamente, levantou nos arquivos de Portugal e da Bahia pouco informam sobre a participação, no episódio, de outros que não elementos dos segmentos populares da sociedade baiana da época) e, ao mesmo tempo, contemplar as evidências, estas já documentadas, de persistentes e consistentes conciliábulos de caráter sedicioso no circuito mesmo das elites. Que alguma relação existia entre as duas esferas que lhe parece terem se movido em paralelo — aquela que pensava e aquela que pensando articulava a ação contestatória — leva-o a eleger um personagem (o tenente Hermógenes de Aguilar Pantoja) como acidental ponto de intersecção das duas esferas de prática política, situando-o "no centro das articulações que poderiam conduzir ao levante contra a ordem colonial-absolutista na Bahia"[53]. Tal proposição, ainda que limitada, poderia ser aceita, desde que concordemos em circunscrever o universo da análise ao episódico, desvinculando-o do processo político abrangente. Mas, como ignorar que o longo processo de maturação (cuja gênese o próprio autor situa no ano de 1793) desdobrou-se em práticas diversas (elaboração de idéias, propaganda, proselitismo, organização), suficientemente testemunhadas pelos contemporâneos, para que seja razoável destacar o episódio do levante (que, de resto, também era projeto, não resultando em ação específica)[54] e considerar

51 *Idem, ibidem.*

52 *Idem*, p. 96.

53 *Idem.*, p. 97.

54 Veja-se, por um lado, a ação de personagens que ocupavam altos cargos oficiais a recomendarem prudência aos que afoitamente se expunham a professar publicamente o que era tido por francesia e, por outro, a extensão desse conceito a todas as ações que eram consideradas atentatórias ao poder. A esse respeito, é notável o texto manuscrito "Relação da francezia formada pelos omens pardos da cidade da Bahia no anno de 1798", que consta de uma *Descrição da Bahia* (Tomo IV, p. 291-

a proposta de explicação como satisfatória Como se pode notar, retoma-se a proposição de D. Fernando.

É Kenneth Maxwell quem vai levar esta formulação ao seu limite máximo, na rota traçada por Caio Prado Jr.[55] Apesar de centrar seu estudo na Inconfidência Mineira, o seu tema é bem mais amplo que a análise específica de um evento particular. Nesse quadro, o fenômeno baiano entra apenas como contraponto que serve para reforçar e realçar a análise do processo histórico específico que lhe interessa diretamente. Talvez por isso mesmo, acaba por simplificar um processo bem mais complexo do que o que lhe foi dado perceber ao abordar os fatos políticos da Bahia da última década do Setecentos. A documentação compulsada é aquela publicada, das devassas e seqüestros,[56] e a atualização bibliográfica chega a incluir Affonso Ruy, mas não se refere a Luís Henrique Dias Tavares. Na linha anteriormente traçada por Affonso Ruy (e que se faz presente, com maior nitidez, em Caio Prado Jr.), o historiador inglês vislumbra a abrangência social da Inconfidência Baiana: "não eram os patriotas norte-americanos que serviam de exemplo a João de Deus e a seus companheiros: eram os *sans culottes*. E não eram os requintes constitucionais dos Estados Unidos que os inspiravam, mas as palavras de ordem da multidão parisiense".[57] Tratava-se de um intento de ação política muito pouco consistente, pois "muito antes de terem mesmo elaborado os planos mais rudimentares, os artesãos baianos foram apanhados",[58] ficando patente para as elites a "ameaça subterrânea revelada pelo movimento dos alfaiates",[59] cujas

300), localizada no Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Infelizmente uma parte do documento está desaparecido. De resto, em estudo mais recente — "Escravos no 1798" — esse paralelismo é explicitamente reforçado pelo autor, ao remeter a circulação das idéias a uma espécie de capilaridade social, como, por exemplo na seguinte passagem: "Entendendo as referências à liberdade e à igualdade na condição social em que se encontravam, os pardos forros que souberam ou escutaram essas falas sediciosas detiveram-se no que lhes tocava mais diretamente, sobretudo a discriminação social e de cor que sofriam. Para serem livres, chegaram a conversas e encontros que configurara 'hum levante'. E fizeram convites a outros pardos forros. E a escravos". p. 167.

55 K. Maxwell, *A Devassa da Devassa — Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal 1750-1808*, Rio de Janeiro, 1977.

56 Trata-se dos "Autos da Devassa do Levantamento e Sedição Intentados na Bahia em 1798", *Anais do Arquivo Público da Bahia*, vols. XXXV-XXXVI, Salvador, 1959 e 1960 (doravante *AAPB*) e de *A Inconfidência da Bahia (Devassas e Sequestros)*, Rio de Janeiro, 1931 (doravante *ABN*).

57 Maxwell, *op. cit.*, p. 245.

58 *Idem*, p. 246.

59 *Idem*, p. 254.

causas estavam "numa amálgama de ressentimento social, de alta dos gêneros alimentícios e do impacto das palavras de ordem da revolução francesa".[60]

Eis, portanto, a trajetória da abrangência social da Inconfidência Baiana na historiografia, se ficarmos apenas com as obras mais representativas dentre as que se propuseram a pensa-la.[61] O que se pretende, aqui, é propor, com base em novas informações, uma outra explicação para a questão. A base documental da revisão consta de um manuscrito que serviu para a elaboração de outro, o já referido *Relato sobre os franco-maçons pela Secretaria de Polícia*. Trata-se de um documento datado de 1803, dado em Lisboa, e consta das perguntas feitas, com as correspondentes respostas, pelas autoridades da Inquisição a dois ingleses: Diogo Gellington e João Farrel. O documento consta de 74 fólios e está no Arquivo Nacional da Torre do Tombo,[62] e traz à vista uma investigação envolvendo falsificação de dinheiro português engendrado por dois súditos de Sua Majestade Britânica. Do episódio surgem José Borges de Barros e a possibilidade de se avançar na compreensão da abrangência social dos sucessos da Bahia no final do século XVIII.

Conforme foi dito anteriormente, membros da elite baiana, proprietários de terras, cabedais, cargos e homens, livres do estigma da cor, foram citados durante a apuração de atividades de cunho sedicioso. Os nomes que regularmente fazem parte desse elenco são os de Francisco Agostinho Gomes, Ignacio de Cerqueira Bulcão, Cipriano Barata, José Borges de Barros, o tenente Hermógenes de Aguilar Pantoja, João da Rocha Dantas, Raimundo Moniz Barreto de Aragão. Vários deles foram objetos de denúncias às autoridades metropolitanas.

Francisco Agostinho Gomes, denunciado que foi por promover banquete de carne em dia consagrado, e por professar publicamente idéias contrárias ao poder, chegou a ser objeto de devassa[63] que, se chegou a inocentá-lo, não o

60 *Idem*, p. 248.

61 Não se trata de um levantamento exaustivo. Alguns textos bastante conhecidos, como o de Arthur Cezar Ferreira Reis, "A Inconfidência Baiana", in: *História Geral da Civilização Brasileira* (org. por Sérgio Buarque de Holanda), São Paulo, 1973, Tomo I, vol. 2, ou Pedro Calmon, que também abordou o assunto, não foram analisados, pois apresentam pequenas variações face aos autores considerados. Por outro lado, referências sugestivas estão em F. A. Novais, *op. cit.*, p. 162 e em C. G. Mota, *op. cit.*, pp. 58, 76-8 e 111.

62 Arquivo Nacional da Torre do Tombo — Inquisição de Lisboa nº 16.805 (doravante ANTT). Esse documento foi recolhido, copiado e trazido para o Brasil pela Dra. Anita Novinsky, como parcela de seu esforço no estudo da Inquisição portuguesa no Brasil. Advém de sua generosidade o acesso que tive ao documento em questão.

63 A documentação foi publicada por Braz do Amaral in Accioli, *op. cit.*, vol. III, pp. 140-50.

poupou de uma viagem à Corte do que resultaram compromissos que o levaram a gastar vultosas somas de dinheiro.[64] Essa intimidação, entretanto, não deve ter influído no seu interesse por idéias incompatíveis com a condição de súdito submisso. Thomas Lindley, quando de sua estada forçada em Salvador, ao registrar o contato que mantiveram, refere-se à sua biblioteca, rica e variada, contendo "obras muito completas nos dois idiomas", o inglês e o francês.[65] Segundo Lindley, Gomes elogiou, "particularmente a *América*, de Robertson, e a *Wealth of Nations*, de Adam Smith, lamentando ao mesmo tempo, como os seus sistemas eram pouco observados no Brasil".[66] Longe estamos, ainda, de leituras às quais se poderia atribuir interesse derivado de simpatia por propósitos sediciosos. Mas o mesmo não se pode dizer das obras de Thomas Payne,[67] dentre as quais o erudito colonial possuía várias, parecendo a Lindley que "concordava com algumas de suas opiniões sem valor".[68] Existia algum vínculo entre esse comerciante ilustrado e a articulação política em curso pouco tempo antes de seu encontro com o comerciante-aventureiro inglês? Para se chegar a uma hipótese consistente, na falta de documentação que permita responder com um sim ou um não inconteste, um bom procedimento promissor é rastrear as pessoas envolvidas em atividades de conotação política de cunho sedicioso tidas, até agora, como estando à margem ou correndo em paralelo com a conjuração, e da sua relação com outras comprovadamente envolvidas no intento sedicioso abortado em 1798.

Não há como duvidar do envolvimento de Gomes nos famosos jantares de carne em dias consagrados, episódios escandalosos que eram de conhecimento geral. Praticamente todas as testemunhas ouvidas durante a devassa aberta para averiguação de alguma incorreção no comportamento de Agostinho Gomes (ou para inocentá-lo?), declararam ter conhecimento dos ditos jantares "por voz pública", inocentando, porém, sistematicamente, o então padre.[69]

64 D. Fernando José de Portugal escreve ao Reino comunicando a viagem de Francisco Agostinho Gomes, apresentando-se como que avalista de sua lealdade. Quando do seus retorno, envolve-se com o custeio da aclimatação da pimenta do reino na Bahia e, associado a Manuel Ferreira da Camara, planeja iniciar a exploração do cobre e ferro no interior baiano, segundo Accioli, na biografia já referida, fl. 4.

65 A sua biblioteca constituiu a base da Biblioteca Publica da Bahia, quando de sua fundação pelo Conde dos Arcos, D. Marcos de Noronha e Brito, cf. Accioli, *op. cit.*, fls. 7-8.

66 Lindley, *op. cit.*, p. 71.

67 Vide, entre outros, B. Vincent, *Thomas Payne — o revolucionário da liberdade*, Rio de Janeiro, 1989.

68 *Idem, ibidem.*

69 Foram ouvidos 12 comerciantes, 6 advogados e três cabos de polícia. O documento foi publicado por Braz do Amaral, in Accioli, *op. cit.*, pp. 140-50.

Abordando os episódios, Tavares registra, de passagem que uma das testemunhas, José Barbosa de Oliveira, "disse ter ouvido dizer que fora dado um jantar cerca de há três anos, quando se encontrava na Bahia o comboio de Bernardo Esquivel. Fôra na Barra, organizado pelo músico Luís Vieira, vulgo Saracura, e o negociante Borges, ambos mulatos",[70] e acrescenta: "esse Borges é possível que seja José Borges de Barros, amigo de Muniz Barreto e irmão de Domingos Borges de Barros".[71] Nenhuma outra referência ao personagem pode ser encontrada na bibliografia da Inconfidência de 1798, a não ser uma confusão (tipográfica, de má leitura dos documentos?) que transforma José em João Borges de Barros.[72] Personagem desimportante a não merecer a atenção das autoridades? Nada leva a crer. O seu nome é mencionado várias vezes durante as inquirições, e Raimundo Muniz Barreto de Aragão, o professor de Rio de Contas,[73] que em sua casa se hospedava quando das frequentes estadas em Salvador, não hesita em admitir que mantinham, os dois, discussões sobre o governo da terra e as reformas políticas na Europa.[74] De resto, juntos freqüentaram a casa do tenente Hermógenes,[75] onde se realizavam reuniões reconhecidas como sediciosas, ou, no dizer da autoridade, se articulavam "os depravados fins"[76] dos "cúmplices da infame rebelião".[77] Albergou, portanto, um conjurado cujas idéias conhecia, participou de reunião sediciosa e manteve conversas sobre matéria suspeita. Por muito menos, acusados de baixa extração social foram condenados a penas severas. Por que José Borges de Barros, descendente de ilustre família,[78] não foi sequer chamado a depor? Porque se ausentara e porque seu nome somente é referido bem depois das primeiras detenções, ao contrário de outros que conseguiram escapar e estavam diretamente envolvidos não somente na conjura mas na abortada reunião que se seguiu às primeiras prisões decorrentes da resposta do Governo aos "pasquins sediciosos" espalhados pela cidade.[79] Se dermos crédito a

70 Braz do Amaral, in Accioli, *op. cit.*

71 L. H. D. Tavares, *História da Sedição Intentada na Bahia em 1798*, *op. cit.*, p. 69.

72 Ruy, *op. cit.*, p. 59.

73 *AAPB*, p. 303.

74 *Idem*, *ibidem*.

75 *Idem*, p. 304.

76 *Idem*, p. 308.

77 *Idem*.

78 Vide "Borges de Barros (genealogia)", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 52, 1889, Rio de Janeiro, p. 316 seg.

79 A propósito dos "pasquins sediciosos", vide, entre outros, K. M. de Q. Mattoso, *op. cit.*, p. 144 seg; F. Mattos, *A Comunicação Social na Revolução dos Alfaiates*, Salvador, 1974 (Col. Estudos Baianos nº 9).

Gellington, no seu depoimento às autoridades de Lisboa, quando da sua prisão por tentativa de passar dinheiro falsificado, José Borges de Barros "tinha sido implicado em huma Sublevação que se fizera no Brazil, sua Patria, havera seis annos pouco mais ou menos, em que alguns depois forão Justiçados, mas que elle Borges escapara por ter vindo na vespera para Lisboa".[80] A memória deve ter traído o depoente quanto à data (essas respostas foram dadas ao inquisidor em 31 de março de 1803, o que situa a "sublevação" por volta de 1797), mas estamos indiscutivelmente diante de uma referência à intentada sedição baiana de 1798. Certamente o episódio marcou muito José Borges de Barros. Ainda segundo o mesmo Gellington, que com ele estivera preso em Londres, também por se envolver com falsificação de dinheiro, Borges "elogiava muito a conduta dos ditos Rebelliões que tinhão morrido como homens, e que elle queria fazer huma acção heroica, ainda que tivesse o mesmo fim".[81] A própria iniciativa de falsificar moeda era parte do projeto sedicioso. Perguntado pelo inquisidor sobre a maneira pela qual Borges pretendia realizar seus projetos políticos, o inglês "respondeo que o projecto hera, logo que tivesse concideravel soma de dinheiro adquirido com a falsificação de Moeda Papel e Metalica, se havia de offerecer ao Governo Francez para a Sublevação do Brazil".[82] Essa referência à expectativa de um apoio francês é componente importante da conjura baiana, assim como é a importância dada à adesão da corporação militar. Daí não surpreender que, ao pensar em retornar para o Brasil, Borges esperava encontrar apoio entre esta corporação, ou como diz Gellington, "fazer amizade intima com os Officiais Militares que já conhecia, particularmente com hum (...) com quem se correspondia, da Madeira, e de Lisboa, de quem esperava toda protecção, por ser bem quisto pelos soldados".[83] Mas o plano era muito mais sofisticado, e incluía um surpreendente projeto de mobilização popular. Imaginava Borges "que com o dinheiro que levava, havia [de] animar os Pobres a fabricarem manufaturas mesmo no Brazil aonde são prohibidas as Fábricas. Que então o Governo havia por segui los na Creação das dittas manufacturas, e que nesta perseguição havia de indispor o Povo, e dar occazião a insurreição apoiada pela Troppa para este fim disposta, e comprada, e que esta insurreição havia ser acontecida na Patria delle Borges".[84] Planejava-se matar os oficiais portugueses, "substituindo-lhes por Americanos" mas, tal qual durante a

80 ANTT, fls. 39-40.

81 *Idem*, fl. 40.

82 *Idem*, fl. 41.

83 *Idem*, *ibidem*.

84 *Idem*, fl. 42.

elaboração dos planos do abortado levante, em 1798, o Governador seria poupado, "por ser bom homem".[85]

Expectativa de apoio francês, sólido embasamento na corporação militar, atendimento da reivindicação dos coloniais de acesso aos cargos mais elevados da hierarquia militar: passados quatro anos das execuções na Praça da Piedade, continuam presentes no depoimento dos ingleses planos e fantasias que fervilhavam na mente dos conjurados. Poupar D. Fernando José de Portugal, que se chegou a imaginar chefiando o Governo que, com a vitória, constituiria o novo poder, eis aí mais uma ampliação da lista de pontos coincidentes entre o que nos é dado conhecer sobre a Inconfidência e o projeto de Borges relatado por Gellington. E nem falta referência a "hum jantar, a Pessoas de destinção, que tinhão muita gente, as suas ordens, e que estavão promptos para fazerem a Revolução no Brazil, logo, que se dispozessem a isso".[86]

Pelo que se viu, não se pode duvidar do efetivo envolvimento de José Borges de Barros na Inconfidência Baiana de 1798. A questão que se coloca, a partir daí, é tentar compreender que papel que ele teria desempenhado no processo conspiratório e, mais ainda, em que medida a sua participação pode ajudar na busca da compreensão da sua abrangência social. Afinal, por mais distinguido que seja o personagem, a sua participação pode permitir ou não o desvendamento de mecanismos políticos complexos, conferindo maior amplitude à compreensão do episódio.

O que se viu, até agora, a respeito de José Borges de Barros recomenda que se reabra a questão da maçonaria. Este homem, cujo objetivo era "conseguir a liberdade de sua Patria",[87] era maçom. Antes de sua ida a Londres, a Inquisição já o havia importunado por este motivo, mas nada de grave lhe adveio pois "tendo suspeitado antes, queimara todos os papeis particularmente pertencentes a *Ceita dos Farmacões*, a que pertencia",[88] tendo dado fim, ainda, a todas as insígnias dos Pedreiros Livres, destruindo o que poderia vir a ser prova documental em caso de acusação. Os seus contatos com a maçonaria, que passam por Lisboa, eram profundos na Madeira, o centro mais dinâmico da maçonaria portuguesa nessa época, no dizer de Oliveira Marques.[89] Esse dado remete a uma passagem do interrogatório de Muniz de Aragão, quando este, perguntado sobre onde se hospedava em Salvador quando de suas estadas

85 *Idem*, *ibidem*.

86 *Idem*, fl. 72.

87 *Idem*, fl. 31.

88 *Idem*, fl. 40.

89 Vide A. H. de O. Marques, *op. cit.*, e A. E. F. Loja, *A Luta do Poder contra a Maçonaria — quatro perseguições no século XVIII*, Lisboa, 1986, p. 472 seg.

nesta cidade, diz que ficava na casa "que era de José Borges de Barros (...) que pouco tempo antes tinha vindo aqui da Ilha da Madeira".[90] Ora, os jantares com características maçônicas, seja nas proximidades do Forte de São Pedro, seja na Barra a envolverem o padre Francisco Agostinho Gomes; a presença na Bahia de um personagem que regressa da Ilha da Madeira onde se fizera maçom, integrante da elite local e que poderia ter organizado e participado dos jantares suspeitos; a existência de texto de procedência maçônica entre os papeis apreendidos com os presos, quando da devassa, como é o caso do *Aviso de São Petersburgo*,[91] esses dados isolados apontam para a existência de relações antes difíceis de estabelecer.

O quadro compõe-se. O processo conspiratório integra elementos das diversas camadas sociais, ao contrário do que tem sido sustentado na produção historiográfica recente, que aponta ou para o paralelismo entre o curso da elaboração de idéias dos letrados e a articulação de prática sediciosa coletiva dos homens de baixa extração (cf. Tavares) ou, ainda, para o caráter estritamente popular do intento que, afinal, não resultou em ação consistente (cf. Maxwell). Parece evidente que as autoridades tinham conhecimento do processo de difusão de idéias, ainda que não pudessem avaliar a extensão e, principalmente, a organicidade política do que estava acontecendo. O tenente Hermógenes de Aguilar Pantoja foi repreendido por seu superior hierárquico, o coronel Lucena, por manifestamente, simpatizar com idéias condenáveis e perigosas.[92] As denúncias que envolveram Cipriano Barata[93] ou o padre Agostinho Gomes, eram registradas, assim como o foram a avaliação do Governo. Tratava-se, para as autoridades, ou parte delas, ou de "rapaziadas", arroubos de jovens inquietos, mas promissores, por um lado ou, por outro, de interesses intelectuais impossíveis de atalhar, pois não somente os impressos em que se baseavam eram de controle difícil mas, como registra D. Fernando, "circulavam livremente".[94] Mas, não eram somente os membros da elite que

90 *AAPB*, p. 303.

91 Vide, a propósito dos papéis apreendidos, K. M. de Q. Mattoso, *op. cit.*

92 Vide L. H. D. Tavares, *op. cit.*, p. 98.

93 Vide documento in Accioli, *op.cit.*, vol. III, p. 130.

94 Comentando a questão derivada da circulação de idéias, em carta de 13 de fevereiro de 1799, motivada pelas denuncias ao padre Agostinho Gomes, diz o governador: "he-me summamente sensivel que se considere por quem quer que seja como huma das causas de hum facto que se não verificou, a frouxidão do Governo, como se eu devesse proceder inconsideravelmente, sem denuncias, sem provas, sem indicios, em materia de tanto melindre e gravidade contra o sobredito Padre ou contra outro qualquer, só porque lê correios da Europa, Gazetas inglezas ou outros papeis dessa natureza, quando elles correm sem prohibição e são remettidos dessa Côrte a differentes pessoas". in Accioli, *op. cit.*, p. 133.

manifestavam publicamente seu inconformismo com o *status quo*. João de Deus do Nascimento, homem pardo, alfaiate, de poucas posses,[95] publicamente alardeava que, em breve, profundas mudanças ocorreriam. Antonio Joaquim de Oliveira, uma das testemunhas ouvidas com o correr da devassa, relata que "em certa occasião, que seria em hum dos dias do mez de Julho, deste anno, vindo elle testemunha em huma cadeira de arruar, por cauza da chuva, parando os pretos na porta da loja do dito João de Deus, onde arrearão a cadeira a tempo que o mesmo João de Deus se recolhia de fora para a loja, dice a elle testemunha = Vossa Merce não tem medo do tempo, e porque he rico, não quer molhar os pés, = ao que respondeo elle testemunha, = são Merces do Ceo = e elle tornou = Está feito e o tempo virá, em que possa ser, que eu ande de cadeira, e vossa merce a pê".[96] Este homem vestia-se ao que imaginava ser "à franceza",[97] fazendo alarde público de suas convicções políticas. Assumiam-se, publicamente, opiniões sediciosas, levavam-se a cabo práticas que indicavam profundo desapreço ao poder. Essas ações dirigiam-se contra símbolos do poder régio, como por ocasião do incêndio da forca, "sem que se pudesse descobrir o autor daquele crime de lesa majestade[98] ou quando se afixaram "ludibriosos pasquins" ao "patíbulo público".[99] O poder religioso, outro pilar do sistema de poder, também não estava ao abrigo da crítica. Escandalizava aos eclesiásticos que, publicamente se discutissem a legitimidade e os preceitos da Igreja, que impunemente se pudesse proclamar que "ouvir missa, confeçar, jejuar, e observar os mais preceitos do Decalogo, e da Igreja, era introdução dos Eclesiásticos, e portanto Pe. Santo de Roma",[100] mas mais do que isso, indignava setores do clero que as autoridades nenhuma providência tomassem, ainda que soubessem que, por vezes, chegou-se a "apedrejar os Nichos da noite, que estão pelas ruas, onde o Povo reza o Terço

95 Veja-se o Auto de Seqüestro feito nos bens achados na casa em que morava João de Deos do Nascimento, in *ABN*, pp. 103-4.

96 *ABN*, p. 55.

97 Francisco Xavier de Almeida, testemunha, relata que, no começo de agosto se encontrou com João de Deus que "trazia calçados huns chinelins com bico muito comprido e a entrada muito baixa, e calções tão apertados, que vinha muito decomposto, lho extranhou elle testemunha, ao que respondeo = calle a boca, este trajar he Francez, muito brevemente verá vossa merce tudo Francez; fia-se vossa merce, e os mais em feixar as portas das suas cazas, dentro haverá quem as abra", in *ABN*, p. 40.

98 Ruy, *op. cit.*, p. 43.

99 L. dos S. Vilhena, *Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasílicas*, Salvador, Imp. Of. do Estado, 1922, vol. II, p. 425.

100 *IHGB*, p. 294.

de Ma. Santissima Nossa Senhora".[101] Afinal, dizia o autor da *Descrição da Bahia*, "se lhe fosse servido, que os que por justiça estavão obrigados, cortassem logo as cabeças destas hydras infernaes, tudo se acabaria em um instante; mas como desprezavão tudo isto como se fora nada, atribuindo (pois elles de tudo sabião) a pabulagem de mulatos; à folguedo de rapazes; à estardia de bebados; e as gracinhas de asnos, forão continuando em por em execussão o seu depravado intento; para cujo fim se juntavão de noite atras do muro do Convento do Desterro".[102]

O mecanismo básico através do qual teoria e ação se articulavam eram as reuniões. Reuniam-se os conjurados em casas particulares, em quarteis, em botequins ou em locais ermos, fosse a pretexto de um jantar, um batizado ou um encontro de negócios. Isso está fartamente documentado, assim como não há dúvida quanto à participação de homens de condição social diferenciada nessas reuniões. Por mais que se reconheça a enorme dificuldade que apresenta o conhecimento da estrutura organizacional desta articulação sediciosa na Bahia de fins do século XVIII, é difícil não reconhecer que dela participaram indivíduos cuja condição social cobria a maior parte da ampla gama em que se dividiam os coloniais, seja tomando-se por base o critério legal (livres e escravos), seja o étnico (negros, mulatos e brancos), ou ainda o critério corporativo (membros da corporação administrativa, da corporação militar, do corpo de comércio), de riqueza ou, ainda, de ilustração . Essa característica da Inconfidência Baiana de 1798, aliada aos sucessos decorrentes de seu fracasso, lhe conferem um significado único entre os diversos intentos que, antes de 1808, data da Interiorização da Metrópole, na poderosa imagem de Maria Odila da Silva Dias, se propuseram, tentando integrar pensamento e ação, rever a questão do Estado. O fato é que, em situação colonial-portuguesa assemelhada, ensaio similar de aliança de classes nunca chegou a ser, como na Bahia de 1798, esboçada.

Texto apresentado na Mesa Redonda Abrangência Social da Inconfidência Baiana de 1798, *22/7/1993.*

101 *Idem, ibidem.*

102 *Idem, ibidem.*

Comentário

Questões a Respeito do Movimento Baiano de 1798

Ilana Blaj
Universidade de São Paulo

Analisar o movimento baiano de 1798 sob o prisma da abrangência social o que pressupõe, necessariamente, uma reflexão a respeito das classes e camadas sociais envolvidas na sedição, pode parecer, à primeira vista uma discussão dinossáurica. Lembro me sempre de uma entrevista do escritor Eduardo Galeano, cerca de três anos atrás, mais ou menos, quando ele afirmava que se sentia um verdadeiro dinossauro ao falar de revolução, classes sociais, exploração e temas afins em um contexto onde se discutia o pós-moderno e o fim da História. Mas, acho que podemos discutir alguns aspectos do movimento baiano sem grandes culpas uma vez que os dinossauros estão novamente em moda...

Brincadeira à parte, julgo esse debate da mais alta importância pois, no meu modo de ver, é necessária a retomada das análises acerca das revoltas coloniais tanto para iluminar aspectos da história política, social e econômica do período colonial, quanto para discutir determinados elos que costumam ser traçados tomando-se como parâmetro as chamadas inconfidências.

Estou me referindo especificamente, a toda uma construção que parte destes movimentos e, numa visão evolutiva-linear, chega até a Independência. Nesse sentido, as insurreições coloniais, principalmente as do final do XVIII e inícios do XIX são costumeiramente analisadas como patamares, quase que como passos lineares para a independência; é sempre ela que é vislumbrada no final do caminho...[1]

Assim, é via 1822 que discutimos 1789, 1798 e 1817; ou seja, o acontecimento em si é esvaziado ou torna-se um mero símbolo de um processo mais profundo, no nosso caso, o da emancipação política.

1 A respeito do elo colônia-nativismo-nação veja-se Rogério Forastieri da Silva, *Colônia e Nativismo: a História como "biografia da nação"*, dissertação de mestrado, São Paulo, USP, 1981

Uma das riquezas do texto do Professor István Jancsó bem como de seus outros estudos sobre a Inconfidência Baiana é justamente o resgate do acontecimento. Já em meados da década de sessenta, no Colóquio sobre História Social, do qual resultou o livro *História Social — problemas, fontes e métodos*, Maurice Crubellier alertava que os historiadores viraram as costas para o acontecimento como se sua eliminação fosse a garantia da objetividade científica. A seu ver, no fundo eliminava-se o homem e o acontecimento passava a ser encarado apenas como um sinal, um mero símbolo. Crubellier propunha então o resgate do acontecimento, sempre inovador e dotado de uma amplitude de conseqüências.[2]

É justamente esta a tônica dos estudos do Professor István e de outros historiadores que, na última década, retomaram e inovaram as análises a respeito dos movimentos coloniais. O acontecimento é agora visto como pleno de potencialidades. Perscrutando a sua dinâmica, o seu movimento, a sua "história", pode-se perceber os níveis de tensão existentes, os testemunhos da sociedade, os desejos e anseios dos agentes, os planos pensados que não se concretizaram, os projetos, as mudanças e permanências.[3]

Toda esta discussão remete a uma outra que é sempre constante no ofício do historiador, qual seja a das fontes. Este texto do Professor István tem como uma de suas proposições básicas o desvendamento de novas fontes documentais para o estudo da revolta baiana, como por exemplo as fontes inquisitoriais. Gostaria que o autor falasse um pouco mais sobre a documentação existente a respeito da Conjura Baiana e os cuidados metodológicos que se deve ter. Os Autos da Devassa e a documentação publicada nos *Anais da Biblioteca Nacional* ainda são as principais fontes para o estudo do movimento baiano; nesse sentido, quais os cuidados que o pesquisador deve ter no lidar com esta documentação, já que ela traz em si um determinado viés, qual seja, a ótica da repressão. É possível recuperar o movimento baiano de 1798, em suas múltiplas facetas, a partir desta documentação? Que outro tipo de material poderia ser trabalhado?

O texto se inicia por uma análise da chamada fala do poder, da versão do governador D. Fernando José que, em carta a D. Rodrigo de Souza Coutinho, tenta eximir a elite baiana de qualquer participação no processo; seu pensamento fundamenta-se no temor que esta elite teria face a uma provável sublevação da escravaria.

---

2 Maurice Crubellier, "O Acontecimento em História Social", in Ernest Labrousse, org., *História Social — problemas, fontes e métodos*, Lisboa, 1973.

3 Exemplo dessa tendência é a tese de doutorado de Afonso Carlos Marques dos Santos, publicada recentemente, *No Rascunho da Nação: Inconfidência no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1992.

O mundo do trabalho sempre foi o limite do pensamento e da ação das elites coloniais. A questão da alforria dos escravos representou uma trava nos planos dos inconfidentes mineiros; em relação à insurreição de 1817 conhecemos dois documentos notáveis, produzidos por agentes ditos antagônicos mas que remetem a este limite.

O primeiro é uma proclamação do Governo Provisório onde os seus membros reconhecem o escravo como propriedade e, nesse sentido, garantem a sua preservação:

> *Patriotas, vossas propriedades ainda as mais oppugnantes ao ideal de justiça serão sagradas; o Governo porá meios de diminuir o mal, não o fará cessar pela força. Crêde na palavra do Govêrno, ella he inviolavel, ella he santa.*[4]

O segundo, produzido pelas forças da repressão que bloqueavam o porto de Recife, apelava para o fantasma do Haiti a fim de conseguir a rendição dos insurretos:

> *O exemplo da Ilha de São Domingos é tão horroroso, e está ainda tão recente, que êle só será bastante para aterrar os Proprietários dêste Continente (...)*[5]

É patente portanto que o mundo do trabalho (e não me refiro apenas aos escravos mas igualmente às camadas populares) representava o limite do pensamento e da ação das nossas elites coloniais.

Em seu texto, o Professor István afirma que eximir a elite do movimento ou, no máximo, imputar-lhe penas mais leves inseria-se "numa postura global que estimulava a integração progressiva da elite colonial nos propósitos reformadores que alicerçavam a política de D. Rodrigo de Souza Coutinho". Nada a opor, apenas a concordar. Maria Odila Leite da Silva Dias, no seu já clássico artigo "A interiorização da Metrópole (1808-1853)", analisa justamente este processo de consolidação das elites no interior do Império luso-brasileiro;[6] Afonso Carlos Marques dos Santos, em sua obra citada, chama a atenção, dentro da crise do Antigo Sistema Colonial, para a vertente do Estado afirmando que ela "viabilizará o Estado Nacional, a partir de um processo de conciliação e assimilação, incorporando o projeto de Império dos estadistas portugueses".[7] É o mesmo autor que ainda aponta para "a derrota da idéia

4 *Apud* Carlos Guilherme Mota, *Nordeste 1817. Estruturas e argumentos*, São Paulo, 1972, p. 154.

5 *Idem, ibidem*, p. 59.

6 In Carlos Guilherme Mota, org., *1822: Dimensões*, São Paulo, 1972.

7 Afonso Carlos Marques dos Santos, *op. cit.*, p. 2.

nacional e autonomista frente ao projeto de Império, viabilizado no início do século XIX. Derrota que, passando pelo fracasso do intelectual revolucionário diante do letrado que se amolda aos contornos de um Estado reformista, suscita todo um questionamento sobre o papel da intelectualidade — entendida enquanto consciência limite da apreensão do real — como força transformadora da sociedade."[8]

Em suma, é no interior das estruturas do poder que a elite colonial vai construindo sua própria dominação. Nesse sentido, como pensar em um projeto único que articulasse, no mesmo movimento, os "homens bons" coloniais com a malta populacional que eles mais temiam, a turba dos homens livres, em sua maioria mestiços, pobres e, inclusive os escravos?

Florestan Fernandes em seu ensaio "A sociedade escravista no Brasil" ressalta que a política de doação de sesmarias, a concentração da propriedade da terra em mãos de poucos representa não apenas a garantia da viabilidade de uma produção mercantil mas também a exclusão da grande maioria da população de qualquer possibilidade de exercício da política. Ao lhes ser negada a propriedade, essa população se vê afastada do poder local e de quaisquer vínculos com o Estado, já que a propriedade era o primeiro requisito para o exercício da cidadania política.[9] Alfredo Bosi, em "Colônia, culto e cultura", afirma que "o exercício da cidadania é duplamente limitado: pelo Estado absolutista e pelo esquema interno de forças. O instituto da representação praticamente inexiste, situação que pouco se altera, quantitativamente ao menos, com as independências nacionais no começo do século XIX. No Brasil-Império a centralização administrativa não chega a ser contrastada pelo sistema eleitoral, que é censitário e indireto".[10]

Ora, se a exclusão sistemática da grande maioria da população colonial representava o pensamento e a prática concreta das elites coloniais, como pensar em um projeto único, revolucionário, que articulasse justamente todas essas camadas?

Julgo que esta impossibilidade, e o inegável fato da elite ter participado do movimento, pelo menos no seu início, resultou na elaboração historiográfica que enaltece o papel desta elite na construção da Nação e na maioria dos projetos políticos subseqüentes, vertente que o expositor aponta a partir da obra de Francisco Borges de Barros.

Seja enaltecendo o papel desta elite, seja camuflando as diferenças sociais e projetos políticos através da noção nebulosa de povo (como o faz Braz do

8 *Idem, ibidem*, p. 9.

9 Em *Circuito Fechado*, São Paulo, 1976, pp. 34-5.

10 Em *Dialética da Colonização*, São Paulo, 1992, p. 24.

Amaral), o resultado é o mesmo: a construção do elo colônia-nativismo-nação, segundo a feliz formulação já citada de Rogério Forastieri da Silva. Nessa perspectiva o que se acentua é a evolução linear das inconfidências à independência. É o fluxo e não o refluxo.

Há ainda uma outra vertente de análise detectada pelo expositor que no seu dizer, retoma o discurso do poder mas "com os sinais invertidos" ao enfatizar a quase exclusiva participação dos setores populares na conjuração, pelo menos em sua fase final. Partindo de formulações anteriormente esboçadas por Caio Prado Jr., historiadores como Affonso Ruy, Luís Henrique Dias Tavares e Kenneth Maxwell ao acentuarem o caráter popular do movimento, acabam igualmente por excluir a participação de membros dos setores mais representativos da sociedade baiana.

Através da releitura do material existente sobre a conjura, acrescido de uma nova documentação, o Professor István Jancsó traça as tramas dos encontros, reuniões e dos vários vínculos que uniam os indivíduos bem situados como José Borges de Barros, Raimundo Muniz Barreto de Aragão, Francisco Agostinho Gomes e Hermógenes Pantoja entre si e com a própria articulação do movimento. Assim, na conjura baiana teriam participado elementos das diferentes camadas sociais, de diversas gradações, não em situações paralelas (a elite na difusão das idéias e na doutrinação; as camadas populares na prática concreta) mas numa estrutura de articulação dotada de organicidade política onde nos vários encontros e reuniões, nas casas, bares e quartéis teoria e ação teriam caminhado juntas. Daí o movimento ter tido, no seu dizer, "um significado único entre os diversos intentos que, antes de 1808, se propuseram, tentando integrar pensamento e ação, rever a questão do Estado. O fato é que, em situação colonial-portuguesa assemelhada, ensaio similar de aliança de classes nunca chegou a ser, como na Bahia de 1798, esboçada".

Volto à minha questão anterior: quais as possibilidades concretas desta aliança de classes? Penso que a nível de discurso, de formulação de conceitos e de formas de pensamento a aparência pode remeter a esta imagem de aliança. Porém, se desnudarmos a aparência e tentarmos chegar à essência, se buscarmos matizar esses conceitos articulando-os aos interesses dos agentes sociais, o que nos é exposto é a fragilidade de tal aliança. Liberdade, igualdade, propriedade, fraternidade, palavras de uso quase corrente no ambiente revolucionário de então e que aparecem nos boletins sediciosos afixados em Salvador em agosto de 1798, ganham nova dimensão e significados às vezes antagônicos.

Carlos Guilherme Mota afirma que "é a análise da base social que torna possível a compreensão do surgimento, veiculação ou adaptação de conceitos e

expressões".[11] Ora, ao encetarmos este trabalho de buscar os significados desses conceitos e formas de pensamento articulando-os aos interesses das várias camadas sociais, o que nos é revelado é antes a divergência do que a convergência.[12] Daí, talvez, a retração da própria elite no decorrer do movimento. A partir disto podemos entender também a proposição de preservação do governador Dom Fernando. Eu diria, utilizando os conceitos de Lucien Goldmann que chegamos ao limite da consciência possível dos membros da elite envolvidos na conjura.[13]

A conciliação com a Metrópole, o reformismo dentro do sistema (cujo maior expoente talvez seja Vilhena em suas Notícias Soteropolitanas) representam o caminho a ser seguido. Neste sentido, o movimento baiano, justamente pelo perigo do aprofundamento que representa, pela impossibilidade de articulação em um mesmo projeto de visões de mundo e de interesses divergentes, longe de significar um caminho para a independência representa o seu refluxo. Em seu estudo "A Política", Kenneth Maxwell atesta que "os manifestos baianos de 1798 confirmavam que os estribilhos da Revolução Francesa propagados numa sociedade como a da América Portuguesa, acarretavam consigo os perigos da insurreição racial — perigos que a Revolução Americana, inspiradora dos conjurados de Minas, não trouxera. Depois de 1792, tanto os grandes senhores de escravos das plantações do litoral como os castigados mineiros estavam preparados para um acordo com a metrópole. Mais ainda do que as reformas e a reorganização propostas por Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, a instalação da monarquia no Brasil era um compromisso benvindo e esperançoso que oferecia a mudança política sem a desintegração social".[14]

Voltamos assim, nas palavras do Professor István, à "poderosa imagem" da "interiorização da Metrópole" que representa, a meu ver, justamente o refluxo das propostas mais radicais e, portanto, a vitória da vertente da conciliação. Daí a nossa independência ter sido, tanto na sua forma quanto no seu conteúdo, a mais conservadora possível.

Finalmente uma última questão. Parece-me que o debate acerca da abrangência social da Inconfidência Baiana prossegue por outros caminhos.

---

11 In *Idéia de Revolução no Brasil (1789-1801)*, 3ª ed., São Paulo, 1989, p. 52.

12 Harold J. Laski aliás, discute que liberdade-igualdade, em sociedades estratificadas e desiguais, é antes uma antítese que um binômio; veja-se do autor *O Liberalismo Europeu*, São Paulo, 1973.

13 Lucien Goldmann, "Consciência Real e Consciência Possível. Consciência Adequada e Falsa Consciência", in *Dialéctica e Ciências Humanas I*, Lisboa, 1972.

14 In *O Império Luso-Brasileiro: 1750-1822*, coordenação de Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, 1986, pp. 381-2.

Em recente artigo, Kátia de Queirós Mattoso conclui que "o levante aparece como circunscrito no meio das categorias médias e médias baixas, essencialmente compostas por livres e libertos, brancos e mestiços".[15] A autora nega, inclusive, qualquer projeto de mudanças radicais por parte destas camadas fundamentando esta sua análise na inexistência, por exemplo, de uma intenção abolicionista. Nas palavras da autora:"liberdade que é, porém, liberdade sua e não a dos cativos, não reconhecidos nem como irmãos, nem como iguais".[16]

Já Luís Henrique Dias Tavares registra os depoimentos de dez escravos presos e incluídos nas devassas. Em quase sua totalidade estes escravos atestam que ingressaram no movimento pois lhe fora dito que se tratava de um levante que teria como uma das suas metas a libertação dos cativos.[17]

A partir deste último debate eu diria que, mesmo continuando a confinar a revolta baiana no âmbito das camadas populares, há uma tendência que põe em xeque inclusive o avanço social deste movimento, questionando sua faceta mais radical. Assim, partimos de uma análise que se inicia excluindo as elites através do prisma da integração aos projetos de Dom Rodrigo de Sousa Coutinho; passamos por um enfoque que dota a elite de toda uma ação revolucionária na vertente da construção da Nação, no elo "colônia-nativismo-nação"; chegamos aos estudos que acentuam, quase que exclusivamente, o caráter popular da conjura e hoje, parece-me que mesmo este caráter popular enquanto discurso e práticas radicais está sendo questionado. Ou seja, novamente e sempre a questão fundamental é a da abrangência social do movimento. Daí eu achar que o Professor István foi muito modesto em denominar o seu texto de "Adendo à discussão da abrangência social da Inconfidência Baiana de 1798". Não é um simples adendo mas é o cerne da discussão em si.

---

15 "Bahia 1798: Os Panfletos Revolucionários. Propostas de uma Nova Leitura", in *A Revolução Francesa e seu Impacto na América Latina*, org. Osvaldo Coggiola, São Paulo, 1990, p. 346.

16 *Idem, ibidem*, p. 349.

17 Luis Henrique Dias Tavares, "Escravos no 1798", in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, nº 34, 1992.

MITO DA REDENÇÃO PELO PODER FEMININO NA ARGENTINA PERONISTA

Maria Helena Rolim Capelato
Universidade de São Paulo

As imagens idealizadas do feminino produzidas pelas representações masculinizantes da cultura Ocidental, se prestam até hoje para justificar situações de exclusão e controle da mulher. Em certas situações, a representação do feminino assume um caráter mais amplo, de natureza política, que implica em relações de poder e formas de controle da sociedade em geral.

Pretendo refletir sobre um caso específico de construção do mito feminino que encerra um significado político da maior relevância. Trata-se de mito Eva Perón, ou melhor, dos mitos criados em torno dessa personagem que, num momento muito importante da história argentina, desempenhou papel de estrela de primeira grandeza no espetáculo peronista.

Apesar da vasta bibliografia sobre o tema, o mito Eva continua instigando a imaginação dos estudiosos da América Latina. A força e amplitude desse mito ainda vivo, mostram que a idealização do feminino, neste caso, se insere num ambicioso projeto político que propunha a Redenção da Argentina. É neste quadro que pretendo situar o mito Eva.

As imagens contraditórias produzidas em torno dessa figura têm como núcleo comum, a feminilidade ideal. Muito se fala de um ideal feminino. No entanto essa generalização é problemática, porque não permite desvendar os significados particulares que esse ideal assume em diferentes situações históricas.

Instigada pela leitura de um texto de Hans Robert Jauss,[1] que analisa a *Ifigênia* de Goethe, indicando, na reinterpretação da tragédia clássica, a criação de um novo mito — o da redenção pelo Eterno Feminino — ousei buscar relação entre esse novo mito, criado por Goethe, e o mito Eva, que aponta para a Redenção da Argentina.

---

1 H. R. Jauss, "De l'Iphigénie de Racine à celle de Goethe", in *Pour une Esthétique de la Recéption*, Paris, 1978, pp. 210-62.

Não se trata, obviamente, de estabelecer uma relação linear entre os dois mitos produzidos em circunstâncias históricas bem distintas. O mito da Redenção pelo Eterno feminino, identificado por Jauss na obra de Goethe, constitui aqui, ponto de partida para a tentativa de compreensão do ideal feminino, expresso no mito Eva e seu significado político. Cabe, inicialmente, expor a análise de Jauss sobre a *Ifigênia* de Goethe para, a seguir, indicar as conexões possíveis com o mito Eva.

A *Ifigênia* de Goethe

A *Ifigênia* e outras peças de Eurípedes mereceram reinterpretações na modernidade porque o autor grego emprestava aos heróis sentimentos humanos. Prepara, dessa forma, o drama burguês, o que explica sua forte influência na literatura mundial.

O sacrifício de Ifigênia, exigido pelos deuses para acalmar os ventos e as marés, que impediam a travessia da armada grega até Tróia, coloca em cena o drama da decisão paterna. Artemis, irritada porque os gregos haviam matado uma de suas criaturas selvagens predileta — uma lebre — exige o sacrifício da virgem real, a filha mais velha do comandante em chefe da armada grega, Agamenon. Esse holocausto horroriza o pai, mas sua reputação estava em jogo perante a armada e também a ambição de vencer Tróia e exaltar a Grécia.

Além de expor o drama dos sentimentos humanos, a tragédia levanta a problemática do sacrifício que, como bem mostra René Girard, existia no mundo religioso para controlar a violência, impedindo-a de se desencadear.[2]

A idéia de sacrifício persiste na *Ifigênia* de Goethe, mas com significado bem distinto do original. Segundo Jauss, o mito da Redenção pelo Eterno Feminino representa uma resposta a um desafio que os homens das Luzes resolveram enfrentar, ou seja: o dilema da autonomia do homem e sua relação harmônica com a natureza. Nessa luta para sobrepujar o divino e constituir a relação homem/natureza em novas bases, mitos antigos foram destruídos, mas outros se criaram.

A *Ifigênia* de Goethe constitui obra exemplar para mostrar a constituição de um novo mito: o mito feminino como representativo da humanidade ideal.

Tomando como modelo a Santa Ágata de Rafael, a *Ifigênia* de Goethe representa uma natureza mais alta, redentora, capaz de fazer triunfar os direitos inatos da natureza feminina contra a realidade histórica dominada pela violência e pelas artimanhas masculinas. Na luta contra a história, a pureza feminina vence, pacificando a Natureza.

---

2 René Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, 1972.

A *Ifigênia* de Goethe se apresenta como portadora da verdade que traz em si mesma. Essa verdade não reside na razão, mas na alma humana. O caminho pelo qual ela ultrapassa o fosso que separava o homem dos deuses é paradigmático: mostra como a humanidade transita da dependência mítica, religiosa, para a liberdade do sujeito adulto.

A fala audaciosa da Ifigênia enfrenta a tradição e o culto exterior (das imagens, das estátuas) dos deuses antigos. As imagens externas são substituídas pela "imagem na alma", novo princípio de subjetividade religiosa.

Ocorre aí um processo de interiorização da religiosidade que se expressa na tentativa de libertação de Ifigênia. Ela não escapa ao sacrifício, mas diferentemente do que ocorre no mito original, onde é submissa ao desígnios divinos e à ordem paterna, assume agora o risco de desafiar os deuses antigos, impondo o respeito a uma nova lei — a lei do bem que reside, não mais no divino, mas na alma humana. Esse ato de audácia de Ifigênia representa a maturidade da humanidade.

Mas, como mostra Jauss, nesse mesmo processo emancipador, de tentativa de libertação dos mitos, a *Ifigênia* de Goethe se transforma num novo mito — o da feminilidade redentora e pura. Tornando-se deusa, santa, libera-se de sua feminilidade obscura e inferior, mas se transforma em sacerdotisa do Eterno Feminino, representativa da alta política da humanidade face a todas as máculas de um mundo entregue à astúcia e à força dos homens.

A peça de Goethe projeta-se na esfera do mito, ao tentar transcender a história, figurada pelo mundo dos homens. Preso à idéia da humanidade ideal, Goethe reduz sua peça sobre o humanismo esclarecido a uma apologia do poder redentor da pureza feminina superior ao da razão.

O drama da autonomia humana, ou seja, a luta do homem para libertar-se de sua natureza mítica e religiosa, colocada na peça, encontra seu limite no novo mito, resultado da tentativa de resolver as contradições entre a humanidade ideal e a realidade histórica.

A reconciliação advém do anseio de pacificação da Natureza e de harmonia, tendo como parâmetro a humanidade ideal.

A redenção da humanidade pelo Eterno Feminino expressa a fé de Goethe no poder libertador de uma moral constrangedora que conduz à verdade. Esse poder suplanta o racionalismo das Luzes.

Provocando a inversão das Luzes em mitologia, a *Ifigênia* de Goethe caminha do destino mítico à viagem utópica para uma sociedade ideal. A peça trilha o percurso das Luzes, quando indica o processo de libertação de Ifigênia da tradição, dos deuses antigos, dos cultos exteriores, mas dele se afasta ao criar um novo mito. Rompe com a ortodoxia cristã, ao aderir à concepção de religiosidade interiorizada, subjetiva, mas a libertação do homem esbarra na proposta de uma Natureza eterna e redentora, fora da história.

Goethe compartilha do sonho romântico de "unicidade e harmonia do todo" e incorpora a idéia normativa da *Natureza* enquanto modelo da existência humana.

Roberto Romano no *Conservadorismo Romântico: Origem do Totalitarismo*, mostra bem como os românticos caminham para fora da história, mergulhando na eterna Natureza. Responsabilizando a Revolução burguesa e a ideologia iluminista pela fragmentação do corpo social, os românticos pretendem recuperar a bela totalidade natural que se trincou. Propõem uma recuperação da origem, que não significa volta ao passado, ao tempo histórico do Antigo Regime. A origem é a *Natureza*, eterna e idêntica a si mesma, só possível de ser alcançada pela intuição superior, ou seja, pela bela alma.

A lógica da ideologia contra-revolucionária aparece na fantasmagoria do todo orgânico, cuja célula básica é a família.

Pela família, o indivíduo retornaria ao grande *Eu* coletivo, recuperando-se, dessa maneira, a harmonia do corpo social. Nesse processo de reconciliação da bela totalidade natural, o povo — eterna criança — deveria ser protegido pelo casal monarca, garantia da Paz Perpétua. Aqui são recuperados os temas do poder familiar e da superioridade pedagógica dos governantes.[3]

Ao criar o mito da Redenção pelo Eterno Feminino, Goethe inverte a proposta das Luzes, mostrando-se mais próximo da política romântica. O romantismo ofereceu uma alternativa à ortodoxia cristã; em seu lugar firmou-se a idéia normativa da Natureza enquanto modelo da existência humana que está na base do mito goetheano. Este mito encontrou terreno de expansão muito favorável no Estado nacionalista alemão do século XIX.

O ato moral da Ifigênia, a atitude de abnegação, seus efeitos expiatórios e purificadores se coadunam perfeitamente com o espírito e valores apregoados pelo nacionalismo do século XIX, sobretudo na sua versão romântica.

A proposta política do conservadorismo romântico foi recuperado pelo totalitarismo nazi-fascista que levou às últimas conseqüências a idéia da totalidade orgânica. O termo *Natureza* predomina no vocabulário do fascismo e do nacional-socialismo e a fonte dessa concepção também reside no romantismo.

O Estado totalitário inaugura uma nova forma política. Recupera elementos do Antigo Regime, ponto de referência dos românticos na luta contra a Revolução burguesa, mas institui, como afirma Claude Lefort, uma "nova formação social", sem precedentes na história. O autor insiste na importância das representações simbólicas do poder e esclarece o significado das

3 Essas teses são expostas principalmente por Novalis, um dos mais representativos pensadores Românticos. Ver Roberto Romano, *Conservadorismo Romântico. Origens do Totalitarismo*, São Paulo, 1981.

representações totalitárias, contrapondo essas representações às do Antigo Regime.

Nos dois casos, as metáforas orgânicas e a imagem do UM se sobressaem. No primeiro caso, a metáfora orgânica se associa à teológica para representar o corpo político do rei — o social e o político aí se identificam na imagem do UM corporificado litúrgica e juridicamente no governo, cuja vontade é a lei. O político devora o social como um órgão do corpo régio. Nas metáforas orgânicas o social e o político dos sistemas totalitários são novamente soldados num único e indiferenciado corpo — o do Partido/Estado, seus órgãos e células constituem o tecido social cuja cabeça, guia Supremo, recoloca o novo nome do UM, o Egocrata.[4]

Nas representações nazistas do todo orgânico, a mulher ganha destaque. Ela é responsável pela família que garante a harmonia do todo.

O nazismo não glorifica a mulher, mas o princípio feminino da pureza, tal como aparece no mito da redenção pelo Eterno Feminino. Ela não pertence à sociedade ativa e representa a Natureza. É vestal, sacerdotisa do lar, guardiã das tradições.

O mito feminino justifica a exclusão da mulher da política. Naturalmente pura, ela não pode participar da política, que ultrajaria sua condição de reprodutora e guardiã da tradição e dos costumes. Permanece, então, confinada no lar.

Hitler define bem os papéis masculino e feminino: "Tudo correrá *naturalmente* se cada um desempenhar as funções que a *Natureza* lhe destinou: o homem, criado para o trabalho e para a guerra — papéis ativos de decisão; e a mulher para a procriação. Dela se espera a procriação, o ensinamento dos valores fundamentais da nação e trabalhos domésticos."[5]

O nazismo repudia a emancipação feminina considerada invenção dos judeus. A pedagogia nazista para a mulher não ia além de prepará-las para a maternidade no seu sentido mais amplo. E neste aspecto reside uma das especificidades do nazismo: a mulher era exaltada como ente sagrado por suas funções biológicas. Encarnando o solo natal e a fecundidade da terra mãe, carrega em si o futuro da nação, do povo e garantia a pureza da raça ariana. Através dela, a Alemanha se redimiria.

---

4 Claude Lefort, *A invenção democrática: Os Limites do Totalitarismo*, São Paulo, 1987.

5 Alcir Lenharo, *O triunfo da vontade*, São Paulo, 1986. O autor mostra como as autoridade encorajavam a presença da mulher no lar. Havia também as medidas restritivas que proibiam a presença da mulher em certas funções públicas. Das profissões médicas e paramédicas, por exemplo, as mulheres estavam excluídas.

O mito da Eterna Redenção pela pureza feminina, ganha conotação racista no nazismo: a humanidade ideal é constituída, apenas, pela raça ariana. O sonho goetheano, se restringe, assim, na noção totalitária nazista, que exclui os não arianos da humanidade ideal.

Argentina: uma sociedade à procura de um mito

As idéias românticas e, posteriormente, as totalitárias, circularam pelo mundo e delas se apropriaram grupos contrários ao liberalismo e à democracia.

Na Argentina dos anos 20-30, o conservadorismo romântico teve muita penetração entre os chamados "nacionalistas restauradores". A partir dessa época, as idéias totalitárias também encontram receptividade em vários setores da sociedade — o golpe de 1930, liderado por Uriburu teve inspiração fascista e o de 1943 foi articulado pelo Grupo de Oficiais Unidos, simpático ao nazismo. Juan Domingo Perón pertencia a esse grupo.

Partindo do pressuposto de que as idéias circulam, havendo sempre um nexo entre sua produção e reprodução em situações particulares, pretendo, agora, estabelecer uma relação entre os pressupostos políticos do romantismo e do totalitarismo e a construção do mito da Redenção pelo Poder Feminino na Argentina.

Não cabe aqui retraçar a história do peronismo, mas a compreensão do mito Eva exige uma referência ao projeto político que orientou a atuação dos representantes desse regime.

Na Argentina dos anos 20-30, o nacionalismo ganhou expressão significativa. Dentre as várias correntes, a do nacionalismo restaurador destacou-se na luta contra o liberalismo e a democracia, considerados inadequados para a realidade argentina. Seus ideólogos incorporaram muitas das perspectivas do pensamento contra-revolucionário do século XIX. A noção de todo orgânico está no cerne do seu projeto de reforma política que se caracteriza pela visão conservadora e autoritária da história.

Esses nacionalistas se contrapunham ao regime liberal responsabilizado pela situação de "desordem", "anarquia", "caos" em que se encontrava a Argentina. Clamavam pela presença de um líder forte, capaz de redimir o povo e salvar a Pátria.

A penetração das idéias nazistas na Argentina, a partir dos anos 30, vem reforçar essa perspectiva da necessidade de um líder salvador, redentor. Perón se apresenta no cenário político argentino, com o perfil de Salvador da Pátria. O golpe de 1943 colocou no poder os representantes do Grupo de Oficiais Unidos do qual Juan Domingo Perón fazia parte. Esse grupo, simpático à

Alemanha de Hitler, identificava uma situação de desordem na sociedade e assim justificou o golpe como revolução redentora da Argentina.

Já nessa ocasião, Perón destacou-se por sua atuação na Secretaria de Trabajo y Previsión. Em 1945, foi eleito Presidente da República com o propósito de redimir o país dos efeitos nefastos da política liberal.

Não pretendo identificar o peronismo com o projeto dos nacionalistas restauradores argentinos nem com o totalitarismo nazista. A doutrina peronista e o regime têm especificidades que não cabe aqui analisar. Saliento apenas que na crítica à política liberal e na proposta de redenção da Argentina, Perón compartilha da noção de todo orgânico também presente naqueles ideários.

A proposta de revolução redentora já anunciada no golpe de 1943 e reafirmada em 1945, apresenta como ideal a construção de um sociedade *Una* e harmônica, organizada a partir do líder forte — Perón. Cabe a ele a missão salvacionista.

O mito Eva se forja no bojo dessa política. A idéia de redenção penetra, com muita força, no imaginário social da época, graças à presença de Eva Perón, a figura feminina que encarna perfeitamente o papel de redenção. Aqui recupero o mito da *Ifigênia* de Goethe, que aponta para o poder feminino, capaz de redimir a humanidade e produzir a harmonia.

O projeto peronista de construção da sociedade ideal, beneficiou-se de uma circunstância extremamente feliz: a presença de Eva, "*the right woman in the right place*". Eva Perón configurou-se como a personagem adequada para representar a encarnação viva do mito feminino da redenção. Sua capacidade de liderança era inquestionável; a profissão de artista também explica sua desenvoltura frente às massas, seu grande público. Além disso, seus dotes físicos a tornavam especialmente dotada para a representação da feminilidade ideal, expressão do bem, do belo e do bom.

Eva não era, porém, uma líder qualquer. Era a Primeira Dama e dividia, com Perón, a liderança e o poder. Nessa divisão cada um desempenhava funções próprias. Juan Domingo Perón, expressão do poder masculino que aponta para um papel ativo, de decisão, atuava na vida pública, exercendo atividades políticas bem definidas. O poder institucionalizado caracteriza sua representação. Eva Duarte Perón, a mulher, classicamente feminina, representa a intuição, o sentimento, a emoção.

Em sua autobiografia — *La Razón de mi Vida* — Eva distingue sua atuação da de Perón: este atuava com inteligência; ela com o coração. Essa distinção recupera a visão da mulher produzida pela cultura machista universal: ser irracional, emocional, afetivo, espontâneo. Tais características excluem as mulheres da vida ativa/pública e portanto, retira delas a possibilidade de exercer um poder institucional. Nessa perspectiva, o poder de

Eva se apresenta como espiritual, distinto do poder temporal, jurídico, político institucional de Perón.

O casal se complementa no exercício de um poder que se pretende total. Mas nesse tipo de representação, o poder masculino controla o feminino, irracional, evitando que o feminino se torne uma força maléfica, descontrolada.

O casal Eva/Péron faz lembrar o casal monarca, expressão do poder político na teoria do romântico Novalis. Respeitadas as especificidades históricas, a equiparação é pertinente, sobretudo num aspecto: Novalis indica a relação entre o casal monarca e os súditos como de natureza predominantemente emotiva, não racional.

Eva, a Primeira Dama argentina, afirmava: para o povo é mais fácil amar um homem do que uma doutrina, porque os povos são todo *coração*. Nessa perspectiva, apresenta-se como responsável pela relação direta com as massas. Ela garante o amor dos súditos e sua devoção ao líder; exerce sobre as massas uma influência emocional que gera uma reverência mística ao casal responsável pela Paz Perpétua. Perón a identificou como intermediária, ponte de amor entre ele e seu povo.

O significado político da atuação de Eva desaparece na construção do mito. Ela mesma afirmava: "mais que ação política, o movimento das mulheres deve realizar ação social. Precisamente porque a ação social é algo que as mulheres trazem no sangue".[6]

Aqui, novamente nos deparamos com a imagem de um poder feminino redentor capaz de garantir a construção da sociedade ideal, harmônica. Cabe lembrar que, na concepção do todo orgânico, a família constitui a base da comunidade. A vida familiar significava a preparação para o amor à Pátria. Esse amor funde a natureza, os cidadãos e o casal monarca, no grande *Eu* coletivo.

Nessa perspectiva, a vida doméstica e a vida pública não são duas atividades distintas — a segunda é extensão da primeira e isto significa que as virtudes familiares são também cívicas.[7]

Aqui se fundem os dois tipos de poder masculino e feminino que mencionei anteriormente. Mas Eva é responsável pela manutenção familiar como base da comunidade e também pela coesão e harmonia do social.

O civismo e o patriotismo, ingredientes básicos na configuração do mito Eva, se relacionam à noção de todo comunitário embasado na célula familiar.

---

6 Eva Perón, *La Razón de mi Vida*, Buenos Aires, 1951, p. 301.

7 A propósito dessa conceção do todo orgânico no pensamento conservador romântico, consultei novamente Roberto Romano, *op. cit.*

Para explicitar melhor o significado político da representação feminina de Eva é preciso acompanhar mais detalhadamente a elaboração do mito que ela própria ajuda a construir. Na verdade, a presença de Eva foi tão marcante na Argentina a ponto de gerar mais de um mito.

Eva: uma personagem e três mitos

Há várias análises sobre o mito Eva Perón.[8] Dentre elas se destaca a da antropóloga Julie M. Taylor que identifica a constituição de três mitos em torno da personagem Eva.[9]

Além do mito positivo, forjado pelo movimento peronista da época, a autora identifica o mito negro, criado pelos anti-peronistas. Ambos permanecem muito vivos depois de sua morte. Mais recentemente, na 2ª fase do peronismo (anos 60-70), o movimento de guerrilha construiu a imagem da Eva revolucionária.

No caso dos dois primeiros, a feminilidade ideal está no cerne do mito, orientando imagens opostas. As representações da boa e má mulher coexistem em torno da mesma personagem, Eva.

A autora mostra que essa expressão de um conjunto contrastante de valores e imagens, aparece em outros fenômenos da história argentina; cita, como exemplo, o caso do tango, traço tão característico da cultura portenha.

Em torno do tango surgem imagens contraditórias da mulher: enquanto a coreografia exige que o dançarino homem domine inteiramente a parceira, até fazê-la dobrar a espinha, as letras das músicas conferem poder à mulher dominadora e independente. Nesse universo, os homens lutam para sobreviver num mundo traiçoeiro — são ingênuos em relação às mulheres independentes, calculistas e aparecem como vítimas do sexo feminino face ao qual são impotentes. O tango, "lamento do corno", celebra sua ruína e queda, mas também, seu arrependimento pela perda dos valores verdadeiros. Seduzido pela cidade e pelas mulheres, o cantor abandonou a velha mãe, figura assexuada, expressão do lar e de todas as virtudes femininas. Arrepende-se por esse abandono.

A mulher triunfante aparece como antítese da feminilidade ideal — é egoísta, infiel, mundana, impura.

Nos mitos Eva, essas duas representações da mulher, a boa e má, convivem na mesma personagem. Nisto reside o grande interesse que o tema desperta.

---

8 Cito entre outros, o trabalho de Marisa Navarro, *Evita*, Buenos Aires, 1981.

9 Julie M. Taylor, *Evita Perón. Los mitos de uma mujer*, Buenos Aires, Editorial Belgrano, 1981. A exposição que se segue sobre os "mitos Eva" se baseia essencialmente na análise dessa autora.

O mito peronista

Como observa Julie Taylor, muitos homens e mulheres inspiraram entusiasmo e geraram mitos na Argentina, mas ninguém se compara a Eva, e ninguém penetrou tão fundo no imaginário social, estando nele presente até hoje. No momento de sua morte, provavelmente foi a mulher mais poderosa do mundo.

Os que aclamam Eva como líder procuram reforçar, na sua imagem, os traços da feminilidade ideal. Nessa imagem positiva criada pelo peronismo ela é a expressão do bem e do belo.

O mito constrói sua história a partir do nascimento: nascida inocente e pobre, nos pampas, vai para Buenos Aires, na adolescência, para dedicar-se à carreira de atriz. Esse percurso do interior rural para a cidade era o caminho sonhado por muitos argentinos nessa época de forte ciclo migratório. Via-se na migração do interior para a capital, a possibilidade de êxito e riqueza. O caminho de Eva indica o sucesso na trajetória.

Em Buenos Aires, enamora-se de Perón e por ele renuncia a seus ideais de atriz passando a dedicar-se à família e à Pátria. Intuitivamente guiada pelo marido/líder, encontrou nele sua identidade e razão de ser. No livro *La Razón de mi vida*: "Tudo o que sou, tudo o que tenho, tudo o que sinto é de Perón (...) deixei de existir em mim mesma; é ele quem vive na minha alma, é dono de todas as minhas palavras e de meus sentimentos — senhor absoluto do meu coração e da minha vida. Como mulher pertenço a ele totalmente, sou de certo modo sua escrava, mas nunca me senti, como agora, tão livre".

Nos seus discursos e textos Eva, reproduz imagens de submissão e controle da mulher pelo homem. A idéia de renúncia e sacrifício proliferam nesse campo.

Na fala constituidora do mito, Eva renuncia à sua própria existência por Perón. Sem filhos, dedicou-se inteiramente e, com grande instinto materno, aos humildes. Tornou-se modelo da mãe ideal. Sacrificou-se por eles e pela Pátria até o martírio final.

Na ocasião de sua morte, Perón declarou que Eva fora um instrumento de sua criação. "Preparei-a para que fizesse o que fez e sua obra foi extraordinária. A área na qual sou profissional é a liderança. Um líder deve imitar a Natureza em Deus (...) Deus atua por meio da Providência. Esse foi o papel que Eva desempenhou: o da Providência".

A morte prematura sacraliza o mito Eva. É nesse momento que ele se aproxima do mito da redenção pela pureza feminina forjado por Goethe na recriação da Ifigênia a partir do modelo da Santa Ágata de Rafael.

A renúncia, o sacrifício, o martírio conduzem Eva à Santidade. Há um longo percurso que se estende da doença para a santificação. Sua enfermidade,

foi ocultada até o final. Pouco antes de sua morte, já completamente sem forças, ainda aparece em público. Nessa fase terminal recebeu o título, dado pelo Congresso, de "Chefe Espiritual da Nação". Seu confessor, Pe. Herman Benitez, em discurso público, a proclamou *mártir* dos descamisados, exemplo de auto sacrifício e fé que Deus deu ao povo argentino.

Sua morte se constitui num dos fenômenos de massa mais importantes da história latino-americana. Faleceu em 26 de julho de 1952 às 22:25 hs. Desde então, os noticiários noturnos tinham início com a seguinte frase: "São 22:25, horas em que Eva entrou para a imortalidade".

O Dr. Pedro Ara, famoso embalsamador espanhol, preparou o cadáver para a exposição pública que durou até meados de agosto. Com a procissão que acompanhou o corpo do Ministério do Trabalho, teve início a odisséia póstuma de Eva, que só terminou em 1978. Nesse ano foi feita a exibição pública do corpo de Eva na Argentina, depois do translado secreto para a Europa (logo após a queda de Perón), sepultamento, também secreto, num cemitério de Milão, exumação e translado do corpo para Madrid (nos anos 70, 2° momento do peronismo) e retorno à Argentina por obra de Isabelita, então no poder.

O grandioso funeral, em 1952, caracterizou-se pelas pompas extremas de luto público impostas oficialmente pelo regime e por manifestações populares espontâneas. Numerosa massa, em constante circulação, manteve vigília junto ao corpo de Eva. Fora do edifício, filas quilométricas; paredes de flores formavam um canal por onde passava o povo até o corpo. O número de pessoas era tão grande e aumentava dia a dia, obrigando os serviços de Saúde Pública, a Fundação Eva e o Exército a providenciar mantas, camas, alimentos, bebidas quentes e comodidades de higiene. Por toda a Argentina foram celebradas missas, vigílias em pequenos altares e cerimônias fúnebres.

Em 31 de julho, cinco dias após a sua morte, o Sindicato dos Operários e Empregados da Indústria de Alimentos, telegrafou ao Papa requerendo que conferisse a Eva a bendição da Santidade. Em novembro, o agrupamento dos trabalhadores latino-americano sindicalizados repetiu o pedido, propondo que Eva se tornasse a Santa de todos os trabalhadores americanos.

Os prolongados ritos funerários possibilitados pelo processo de embalsamento, estabeleceram um contato palpável com a Eva morta. Os escolares passaram a ler diariamente *La Razón de mi vida* e outros escritos dedicados a Eva. Nos textos de 2° grau aparecem orações do tipo "*madrecita nuestra que está en el cielo (...) hada buena que ries entre los angeles (...) Evita prometo que seré bueno*".

O governo providenciou caixas postais para que fossem depositadas cartas à Eva. Com isso criava-se a ilusão de um vínculo com Eva morta, o que a mantinha viva.

Uma placa feita em sua memória mostra um halo rodeando a sua cabeça. Nos livros escolares, os cabelos loiros aparecem rodeados de um auréola.

O martírio, iniciado com a doença e a santificação pós-morte fazem de Eva a reencarnação do mito da redenção pela pureza feminina. Por isso as imagens evocam uma Eva pura.

A impossibilidade de relações sexuais em virtude da doença (um câncer de útero) foi explorada tanto para mostrar uma Eva assexuada como para salientar a idéia de sacrifício: Eva sacrificou sua vida sexual e saúde para dedicar-se ao povo e a Pátria.

O sacrifício corresponde ao ideal de feminilidade: a mulher esposa e mãe se distingue pela capacidade de abnegação, renúncia. O mito Eva parte da idéia de sacrifício, caminha para a de martírio associado à doença e morte; do martírio passa para a Santidade que se firma no culto à Eva morta.

O Mito Negro

A imagem da Santa Eva era renegada pelos antiperonistas. Eles produziram um outro mito que se antepunha ao primeiro, mas se calcava nos mesmos valores, como mostra Julie Taylor.

A feminilidade ideal também orienta a construção do "mito negro" que desqualifica Eva como portadora dos atributos essenciais da condição feminina. Observa-se aqui uma inversão dos valores positivos em negativos.

Para reforçar a imagem da má mulher, os antiperonistas reinterpretam a origem de Eva: nasceu no prostíbulo da mãe, tornou-se adolescente agressiva e ambiciosa; aos quinze anos vinculou-se ao grupo de um cantor de tango que, provavelmente, a seduziu. Foi com ele para Buenos Aires, onde se estabeleceu como prostituta. A ambição desmedida e o talento sexual explicam sua escalada até o poder.

Por ressentimento advindos de sua origem social, tornou-se rancorosa e cruel; torturava por prazer e até mandava castrar os líderes rebeldes.

Além dessas estórias criadas em torno do caráter de Eva, sua aparência de mulher também é alvo de comentários desabonadores: belas roupas não conseguiam ocultar sinais de sua origem vulgar: cadeiras largas e tornozelos grossos.

No mito negro, Eva é representada como a mulher cujos impulsos e instintos são descontrolados. Suas emoções explodem com violência. O sexo a domina e, através dele domina os outros. A mulher ativa, agressiva, movida por impulsos irracionais, exerce domínio sobre Perón e sobre as massas.

A referência do descontrole sugere a idéia de um poder perigoso, força maléfica atuando sobre a sociedade. A ênfase na promiscuidade tem como alvo macular a pureza salientada no mito positivo.

A presença de Eva na vida pública é também indicada como negação da feminilidade. Cabe observar que este aspecto da atuação da Primeira Dama, ou seja, suas atividades políticas (discursos, participação em comícios, articulações políticas, participação intensa no Partida Peronista, dirigindo a ala feminina, etc) não são salientadas no mito positivo. Essas atividades são aí definidas como obras sociais. Eva afirmava: mais que ação política, as mulheres devem realizar ação social, porque é algo que as mulheres trazem no sangue.

Ação social se apresenta como qualquer coisa de natural, instintiva relacionada, portanto, aos atributos femininos; a ação política, de natureza racional é atributo masculino. A atividade política se contrapõe, portanto, ao ideal de feminilidade. Por isso, o mito peronista indica que Eva realiza ação social, não política.

Essa recusa da atividade política aparece até mesmo na batalha pela conquista do sufrágio feminino e se expressa nas palavras da líder, proferidas na comemoração da vitória: "a virtude da mulher peronista consiste em não aspirar nunca e suplantar o sexo oposto". Criticando o movimento feminista internacional, especialmente, o anglo-saxão, Eva aconselhou as mulheres argentinas a darem as costas às experiências estrangeiras, inadequadas à realidade do país. Agora que tinham obtido a cidadania completa, deveriam desempenhar bem a função que a elas estava destinada no mundo, sem negar sua natureza doméstica.

Nesta ótica, a participação política da mulher, via sufrágio, não a direciona para a vida pública. O voto, dever cívico, representa uma etapa importante de emancipação da mulher, um ato de patriotismo e não um direito seu.

O Mito da Eva Revolucionária

Na segunda fase do peronismo, quando se cria o mito da Eva revolucionária, os guerrilheiros esquerdistas recuperam justamente a atuação política de Eva. Neste caso, como mostra Julie Taylor, não é a feminilidade que é destacada, mas sua liderança e poder místico, que no imaginário analisado aqui se associam à capacidade redentora do poder feminino.

Neste novo mito, Eva se transforma na *compañera* ideal. Sua origem humilde, as humilhações e privações da infância, permitem identificá-la completamente com o povo, com quem se relacionava de maneira intuitiva e não racional. Essa idéia da irracionalidade feminina é recuperada no mito novo, que incorpora, também, a idéia de redenção.

Eva se torna o símbolo da Revolução Redentora que os guerrilheiros de esquerda se propõem a realizar na sociedade argentina nos anos 70.

O primeiro projeto de Revolução Redentora encabeçado por Perón, indicava a necessidade de eliminação dos inimigos (dentre outros, os grupos de esquerda) para a consolidação da sociedade ideal na Argentina; o segundo, empunhado pelos guerrilheiros de esquerda, também acenava para uma sociedade ideal, no futuro, que só se concretizaria após a eliminação dos grupos de direita.

Como se pode notar, o símbolo Eva transita da direita para a esquerda. Nos dois momentos, representa o poder redentor, capaz de criar a sociedade ideal.

As duas Revoluções Redentoras se orientam pela perspectiva de, no futuro, transcender a história, figurada pelo mundo violento dos homens. Pretende-se que as contradições da história se resolvam gerando a pacificação da sociedade e harmonia; o poder capaz de fazer triunfar esse projeto é o da natureza mais alta, encarnada na figura feminina.

Eva é a encarnação desse poder na Argentina. Sua morte conferiu-lhe uma santidade, situada para além da ortodoxia cristã. Tendo passado pelo sacrifício e martírio, atinge o patamar de uma natureza mais alta, expressão da bela alma, ou seja, do bem. Ela é detentora de um poder espiritual, superior ao da razão, que a torna capaz de purificar e pacificar a sociedade e a política, para que pudesse reinar a Paz Perpétua na Argentina.

Os peronistas, como os demais adeptos da unicidade e harmonia do todo, recusavam a divisão social como princípio constituinte da sociedade. Os conflitos, vistos como anormalidade, doença, expressão do mal, deveriam ser estirpados. A imagem da Eva redentora aqui se encaixa perfeitamente.

A força mítica de Eva não garantiu nem a permanência de Perón no poder nem a vitória dos guerrilheiros; a violência das baionetas esmagou o segundo projeto de Revolução Redentora, mas o mito sobreviveu no imaginário social.

Para concluir, retomo a *Ifigênia* de Goethe lembrando que essa personagem feminina se liberta dos mitos antigos e da ortodoxia católica mas seu poder redentor é aprisionado nas malhas da barbárie nazista. A solução de uma comunidade unida, sem conflitos, que se afirma fora da história e contra ela, acabou por justificar uma política de controle total na sociedade.

O temor da fragmentação e dos conflitos explica os apelos a um poder redentor que transcende a história e se sobrepõe ã razão. Os projetos totalitários germinam nesse solo.

A busca de redenção e de um poder salvador prolifera num caldo de cultura política que menospreza as instituições jurídicas. Como mostra René Girard, o sacrifício nas sociedades religiosas tem como função apaziguar as violências intestinas e impedir a explosão dos conflitos; o rito sacrificial desaparece nas sociedades modernas substituído pelo sistema judiciário. Permanece, contudo,

como representação política nos regimes que colocam o poder pessoal acima das normas institucionais. Os que acenam com a Paz Perpétua, podem estar, inocentemente, preparando o terreno para a "Paz dos Cemitérios" onde ficam enterrados os sonhos de uma sociedade harmônica.

Se a esperança de um mundo ideal passa pela Redenção, a esperança de um mundo melhor passa pela luta sem temor e sem tréguas contra os preconceitos, desigualdades e todas as formas de opressão.

Para finalizar, no espírito do 17° Encontro Nacional da ANPUH, proponho que, batalhemos para que em nossas sociedades o mito paralizante e controlador ceda lugar a uma utopia transformadora.

Texto apresentado na sessão América Latina: Imagens Femininas na Construção de Utopias, *20/7/1993.*

BRASIL COMO UTOPIA

O BRASIL COMO UTOPIA

Afonso Carlos Marques dos Santos
Universidade Federal do Rio do Janeiro
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Há exatamente vinte anos, quando concluí o curso de graduação em História, certamente seria muito mais fácil abordar o tema ora proposto ou, pelo menos, responder à pergunta de qual seria a nossa utopia para o Brasil. Hoje, contudo, não se trata apenas de saber qual é a utopia, mas de perguntar se o Brasil, ele mesmo, não se constitui numa utopia de várias gerações que viveram o país como um ideal ou como um drama.

Há vinte anos sabíamos apontar para o lugar dos nossos males: a ausência de liberdade política, a violência de uma ditadura que impedira as reformas de base e era responsável pela entrega de nossa economia ao capital estrangeiro, oferecendo aos novos investidores a garantia da passividade dos trabalhadores nacionais contidos pela força das armas. O futuro que desejávamos ficava num país onde, reconquistada a liberdade, caminharíamos no sentido da construção de uma sociedade mais justa e mais igualitária. Tínhamos modelos divergentes, mas muitas vezes estivemos juntos na tessitura do sonho comum. Conhecíamos o inimigo, que criava sucessivos obstáculos, afastara nossos verdadeiros mestres, roubava a alegria da nossa juventude, enchia nossas famílias de medo e insegurança e tentava quebrar nossas esperanças, o que não conseguia. E como fomos fortes! Sabíamos que as idéias não morriam, mesmo quando tombavam os seus autores. Confiávamos no triunfo de uma verdade assentada na justiça e na igualdade. Éramos herdeiros de uma fé na transformação social porque acreditávamos no salto dialético da inevitável Revolução.

Desculpem se parto de uma experiência que pode parecer pessoal; faço-o, entretanto, no mesmo sentido que Antônio Cândido encontrou, certa vez, para falar de sua geração, ao afirmar:

> *A certa altura da vida, vai ficando possível dar balanço no passado sem cair em auto-complacência, porque o nosso*

> *testemunho se torna registro da experiência de muitos, de todos que, pertencendo ao que se chama geração, julgam-se a princípio diferentes uns dos outros, mas vão aos poucos ficando tão iguais, que acabam desaparecendo como indivíduos para se dissolverem nas características gerais da sua época. Então, registrar o passado não é falar de si; é falar dos que participaram de uma certa ordem de interesses e de visão de mundo, no momento particular do tempo que se deseja evocar.*[1]

Muitas têm sido as mudanças neste último quartel do século e muitas foram as certezas abaladas pela derrota de alguns dos nossos modelos, assim como foram abaladas as referências clássicas da objetividade histórica. Hoje, todavia, mais do que nunca, assume sentido a afirmação de Walter Benjamin, quando considerava que:

> *A História é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras".*[2]

Um presente repleto de perplexidades se coloca hoje como objeto de investigação através do olhar do historiador. A história da história se apresenta como possibilidade de um exercício crítico que permite avançar, do ponto de vista epistemológico, a própria área de conhecimento. Os estudos de historiografia começam a tomar corpo e não apenas para realizar inventários, numa visão cumulativa da produção do conhecimento, mas para proceder a revisões e avaliações críticas que permitam propor rompimentos. Contudo, permanece uma pergunta no ar: o que continua a nos mover quando, no Brasil dos nossos dias, continuamos a estudar História e principalmente quando continuamos a ter o Brasil como objeto de estudo?

Tomar o tema do Brasil como utopia poderia nos levar a vários caminhos. Do ponto de vista *historiográfico* poderíamos trabalhar com a História que buscou a construção de uma nação, no processo de elaboração do próprio passado nacional, ou melhor, no processo de invenção de um passado nacional que desse base ideológica à construção da própria nacionalidade. Do ponto de vista *político* poderíamos elencar os ideólogos que, nos momentos mais diversos, operaram a construção, no plano imaginário, de uma identidade nacional. Num caso e noutro esbarraríamos com a própria questão nacional, tantas vezes escamoteada nos nossos debates.

---

1 Prefácio à 5ª edição de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, Rio de Janeiro, 1969.

2 Walter Benjamin, "Sobre o Conceito de História", *Obras Escolhidas*, vol. 1, São Paulo, 1985, p. 229.

No caminho do exercício crítico a historiografia brasileira tem apontado para as *ficções da invenção do Brasil* em momentos diversos: na conjuntura de afirmação da autonomia política, com a elaboração de uma "biografia da nação", para usar a expressão de Antonio Gramsci; na idealização da nação dos republicanos; na revisão modernista do Brasil; na reconstrução autoritária do Estado Novo; na tentativa de construção de uma ideologia nacional adequada aos propósitos de conquista da autonomia econômica; no modelo armado pelo Estado autoritário, na ditadura militar, também assentado na ideologia do desenvolvimento.[3]

Porém, se o recorte nacional no pensamento produzido no Brasil é periodicamente reexaminado nesses balanços críticos, o mesmo não acontece com outra dimensão das implicações do recorte nacional. A categoria nação e a identificação Brasil não têm apenas uma dimensão empírica, mas se constituem, também, numa demarcação epistêmica. De construção, de caráter ideológico, a idéia de nação passa a se constituir em matriz, demarcando as formas de pensamento e definindo o objeto da História e a forma de abordagem. Nesta direção os historiadores são aprisionados pela ideologia. A construção geopolítica do século XIX é tomada não como *problema*, mas como dado. Neste sentido o imaginário dos fundadores do Estado — o projeto de nação imaginado — é tomado como uma espécie de "ilusão convincente". Prisioneiro de uma retórica de imagens herdadas do pensamento do século XIX, o historiador não questiona a existência do próprio objeto e se rende ao dado, que se impõe pela monotonia e pela monologia desta retórica de imagens. Como o prisioneiro da caverna de Platão,[4] o historiador enquanto não faz a inversão do olhar, só conhece o que lhe é oferecido pelo *teatro da ilusão*. Estas considerações faço-as inspirado no texto de José Américo Pessanha "História e Ficção: entre o sono e a vigília".[5]

Contudo, para que o historiador realize a conversão do olhar é necessário rever o estatuto dos próprios objetos com os quais opera, perder a ingenuidade no uso das categorias, tornar-se freqüentemente filólogo em busca da historicidade e da trajetória das palavras com as quais opera. Eis aí um dos grandes problemas do trato da História num país onde a atividade intelectual recusa-se freqüentemente a adotar parâmetros e critérios universais.

---

3 Abordamos a questão no artigo "A Invenção do Brasil: um problema nacional?" *Revista de História*, 118, São Paulo, 1985, pp. 3-12. Veja-se também a coletânea sobre "Memória e História" que organizamos para a *Revista Tempo Brasileiro*, 87, Rio de Janeiro, 1986.

4 Platão, *República*, livro VII, 514a.

5 Dirce Cortes Riedel, org., *Narrativa: ficção e história*, Rio de Janeiro, 1988, pp. 282-301.

Entre nós o debate teórico é frágil ou praticamente inexistente. Teme-se o debate, rejeita-se o debate, com receio de que a polêmica intelectual ultrapasse os limites da discussão acadêmica para se transformar em "questão pessoal" ou "briga de poder" no micro-universo dos departamentos e instituições de pesquisa. Se não há debate, de idéias e concepções, o que predomina nas nossas universidades e assume, por vezes, dimensões hegemônicas é o saber burocratizado. Não me refiro aqui à burocracia, ela mesma, enquanto função administrativa. Refiro-me ao saber bem comportado, conformado, que não deseja a controvérsia racional — que procura obstruir o debate em nome do pragmatismo e da repetição das velhas fórmulas — porque teme a adoção de padrões universais de julgamento e aferição. O saber burocratizado é inimigo do exercício crítico — o que é mortal numa área de conhecimento onde a crítica é a base fundamental para a própria construção do conhecimento.

Por outro lado, o saber burocratizado encontra amplo terreno para se desenvolver num mundo intelectual avesso aos princípios laicos da República. Onde a atitude estamental continua a permear mais as práticas do que os discursos. Clientelismo, patrimonialismo, confusão entre as instâncias pública e privada, são presenças recorrentes não apenas no Brasil oficial dos políticos de profissão, representantes de oligarquias e grupos de interesse, mas também se fazem notar nas instituições que têm a responsabilidade pública de produzir o saber. E neste sentido, os anos da ditadura nos fizeram muito mal, porque reforçaram as práticas arcaicas do clientelismo, permitindo a reprodução do mesmo em espaços sob o controle da mediocridade.

Reunimo-nos, neste Simpósio, para pensar as *utopias na História* num tempo onde é comum afirmar que não há mais utopias, que as utopias morreram como a própria História. Como se fosse possível interromper o desejo, imaginando que o homem contemporâneo teria perdido o sentido da história, do movimento, entregue à reprodução da própria vida. Conformado, este homem contemporâneo não teria mais ideais, porque mortas estariam também todas as ideologias.

No quadro de um ceticismo reinante, muito próximo do cinismo, ouso trazer para o nosso debate uma expressão, hoje quase em desuso, para tentar formular algumas observações em torno da realidade contemporânea do país onde vivemos. Esta palavra chama-se alienação. E a primeira pergunta é exatamente: porque estamos mergulhados em tanta alienação?

Lembro-me de uma conversação de Goethe com Eckermann recuperada por Ernest Cassirer no seu *Ensaio sobre o Homem* (ou *Antropologia Filosófica*), quando Goethe se queixava de que havia poucos homens que possuíam "imaginação para a verdade da realidade". A maioria, observava Goethe, "prefere países e circunstâncias estranhas, a cujo respeito nada sabe e por cujo intermédio sua imaginação possa ser cultivada, por estranho que pareça. Em

seguida, vêm os que se aferram inteiramente à realidade e, como carecem de espírito poético, são demasiado severos em suas exigências".[6]

Não estaríamos vivendo um quadro de situação particular entre a atitude de ausência de "imaginação para a verdade da realidade", como observava Goethe, em 1825, e a ausência de "espírito poético"? São muitos, ainda, os que permanecem presos a uma apreensão empírica do real orientada por formulações cristalizadas em velhos conceitos e esquemas de interpretação, prisioneiros de um discurso sobre a totalidade que, por temer a fragmentação, acaba se prendendo a uma visão da História que fracassou por ser totalitária (e não por ser totalizante) e que, por essa mesma razão, tornou-se inapta para o diálogo e a argumentação.

Como observou o professor e filósofo José Américo Mota Pessanha: "o historiador como os demais cientistas do social e do humano é um argumentador, sua razão é dialógica". Inspirado em Chaïm Perelman, José Américo, cujo desaparecimento nos tornou mais pobres do ponto de vista intelectual, lembrava que não se trata de substituir o velho ideal de objetividade pelo reino do arbítrio, mas de fundamentar dialogicamente a arbitragem.

A questão nacional, que enunciamos anteriormente, pode servir para pensar sobre este tema. Aqueles que se deixaram aprisionar pelo mito totalitário de um sentido único na história, também escamotearam a questão da nação inúmeras vezes. Acreditaram que o Estado, fruto da Revolução, teria acabado com as contradições do problema nacional reduzido a um dado sob controle absoluto. Hoje verificamos que este controle só se deu sob a força das armas, calando sentimentos e reprimindo identidades culturais divergentes e particulares.

No nosso continente também ocorreu, inúmeras vezes, um curioso casamento do ideal nacional com o socialismo. Simbiose que sempre apresentou uma contradição básica entre a formulação burguesa da nação e o ideal de uma sociedade humana sem fronteiras.

A verdade é que a questão nacional ressurge nos nossos dias sob o signo da barbárie. Ressurge com toda a carga negativa do século XIX e com todos os seus fantasmas: a intolerância, a xenofobia, o racismo — matéria prima ideal do fascismo, que aí encontra alimento.

Esse ressurgimento da temática pela sua face mais apavorante — a busca da identidade para afirmar / reafirmar a diferença — também está crescendo entre nós. Não me refiro aos ridículos separatismos neo-nazistas que têm ressurgido no sul do Brasil e que refletem não a afirmação de uma identidade regional, mas a tentativa de construí-la na afirmação do preconceito, do desprezo pelo outro e da ausência de solidariedade.

6 Ernest Cassirer, *Antropologia Filosófica*, 2ª ed., São Paulo, 1977, p. 320.

Refiro-me a algo mais profundo e que está assentado sobre o grau terrível de desigualdade social que conseguimos atingir no nosso país. Não é preciso buscar o problema nas diferenças culturais entre regiões. O fosso está aberto no interior mesmo das nossas cidades onde verdadeiras nações antagônicas se confrontam. Deveríamos nos perguntar se no "mundo da favela", encontrado nas nossas grandes cidades, não há uma nação ou nações postas em antagonismo com o mundo do asfalto. Tema já observado pela poesia de Chico Buarque de Holanda, num samba que, referindo-se às favelas do Rio, indica "em cada ribanceira uma nação". O distanciamento entre o universo da pobreza e o universo da riqueza atingiu proporções apavorantes e já definiu a clivagem. Neste sentido, podemos afirmar que a desigualdade social entre nós chegou a tal ponto que é possível, ainda hoje, cento e setenta e um anos após a institucionalização do Estado autônomo no Brasil duvidar que sejamos de fato uma nação.[7]

Foram muitos os que, antes de nós, tentaram plasmar um país civilizado. Foram muitos os Brasis sonhados na política, na ciência, na literatura e nas artes. Foram muitas as tentativas e são muitas as frustrações.

Gostaria de retomar aqui a palavra alienação; não para identificar apenas a ausência de consciência política, mas para estranhar a indiferença, o silêncio e a falta de indignação — acompanhados pelo conformismo e a ausência de compromissos. Permanece impressionante o grau de alienação face ao país real. Freqüentemente tenho a sensação de que as nossas universidades não se vêem como resultado da sociedade real que temos — parecem pertencer a um outro país, a olhar de fora para as mazelas brasileiras.

Ao mesmo tempo e de maneira positiva, surge, por toda parte, uma certa rejeição ao país oficial, ao país do faz de conta e às instituições que não correspondem ao Brasil real. A desimportância de Brasília talvez seja um dos melhores indicadores desta rejeição. A cabeça administrativa do país não conseguindo movimentar o corpo que caminha em outras direções.

Enquanto isso nossas elites, se é que as há de fato, revelam um enorme descolamento, no plano imaginário, em relação ao seu próprio país, como se estivessem sempre ausentes da cena onde se desenrola o drama Brasil. Para elas, o analfabetismo e a miséria parecem ser problemas de um outro país. Não

7 Esta Conferência foi proferida em 1993, um ano antes das Forças Armadas Brasileiras terem sido impelidas a invadir áreas de residência civil, porém faveladas, em nome da repressão ao trafico de drogas — fenômeno que não tem a sua origem em cidades como o Rio de Janeiro e que se origina das fronteiras, onde a Polícia Federal e as Forças Armadas encontram enormes limites para atuação. Por outro lado, é também espantoso que um país que não conseguiu integrar uma parte considerável da sua população à cidadania passe a tratá-la como inimigo, em território ocupado, e isso sob o aplauso de grande parte dos nossos "cientistas sociais".

desse real onde vivemos. Mesmo entre nós, quantas vezes o senso comum não faz com que universitários vejam a realidade pela superfície e não nas raízes das questões, como é o caso do tema terrível da "segurança", uma das piores heranças da ditadura? Os discursos e as ações que vão sendo construídos para "livrar" o país do chamado "quadro de insegurança", vão se constituindo em estratégias de confinamento e de reforço à exclusão dos mais pobres e de uma parte da população que, posta à margem da cidadania, vai sendo considerada dispensável e, portanto, passível de eliminação.

* * *

Aproveito este momento da nossa reflexão, no espaço que me foi aberto neste Simpósio, para ousar falar como nos "velhos tempos", quando não nos faltava ousadia nem capacidade de indignação. É neste sentido que gostaria de reafirmar, com os colegas de ofício, que é necessário retornar aos bons combates — sem medo de assumir idéias e ideais na nossa prática de historiadores e professores de História — tentando contribuir para romper com a alienação e o cinismo. É preciso que mantenhamos viva, na nossa consciência e no nosso desejo, a utopia de um amanhã mais justo, numa sociedade melhor. A nossa arma é o próprio pensamento e o exercício crítico do nosso ofício, tanto na pesquisa como no ensino. Mas nosso lugar de combate não se limita apenas ao espaço universitário, inserindo-se também nas lutas mais amplas da educação, notadamente nos nossos velhos compromissos com a Escola Pública e com o ensino público — alavancas da construção de uma nova civilidade.

É nessa direção que a nossa Associação, a ANPUH, mantém e renova em cada evento, em cada Simpósio, a sua tradição de luta na defesa do ensino público, revelada também na preocupação, de vários de nossos companheiros, de discutir o ensino da História. Esta vertente de interesse da ANPUH, não significa nem significou o descuido para com as investigações de ponta; muito pelo contrário, a ANPUH passou a liderar a reflexão sobre os caminhos da pós-graduação, no Brasil, no campo da História. Nesta linha a ANPUH tem se voltado para o mapeamento da pesquisa histórica em todo o território deste imenso, fragmentado e tão diversificado país. Com isso verificamos que são muitas as responsabilidades que devemos assumir coletivamente, em cada um dos nossos núcleos e em cada uma das nossas unidades de trabalho.

Afinal o que somos, senão sobreviventes de um tempo em que se acreditava em estar juntos, em fazer juntos, em lutar juntos? É essa própria percepção do coletivo que nos anima e movimenta e que nos une, brasileiros tão diferentes, vindos de realidades tão distintas para este Simpósio Nacional de História. O próprio programa do XVII Simpósio é um indicador de vitalidade e de

renovação, apesar do quadro de dificuldades do país. E, neste contexto, também podemos afirmar que o perfil de alto nível acadêmico do Simpósio reflete o pulsar dos nossos cursos de pós-graduação — em franca expansão na área da História.

Assim, honrados pela oportunidade que os companheiros nos proporcionaram, desejamos aproveitar esta abertura para reafirmar a ANPUH e os seus espaços (Encontros Regionais, Simpósios Nacionais, a Revista Brasileira de História e o Fórum dos Coordenadores de Cursos de Pós-Graduação) como lugares para o exercício da crítica e da imaginação produtiva, numa perspectiva de liberdade e de respeito recíproco.

A História, pelos seus vínculos inarredáveis com o passado, foi e continua sendo, nas cidadelas do saber burocratizado, campo fértil para o reacionarismo, a pieguice e a necrofilia, em formas mórbidas de apreensão e tratamento do passado. Apreendida através destas formas, a História acaba sendo confundida com a memória do exercício do poder e sendo identificada aos marcos da dominação e aos seus valores. Como exercício racional, contudo, mas sem abrir mão do poético, a História continua sendo o lugar da crítica e, por esta razão, o lugar por excelência da dessacralização do passado, como nos tem apontado Pierre Nora em *Les Lieux de Mémoire* e Eric Hobsbawm em *The Invention of Tradition*.[8]

Nesta conjuntura, de tantas perplexidades, ouso encerrar sugerindo a retomada, também para nós historiadores, do *Brasil como utopia*, não para afirmar uma nacionalidade abstrata e anacrônica, mas para recuperar o Brasil: múltiplo, generoso e plural — como instrumento e base para a construção da nossa própria humanidade e da nossa inserção num mundo mais fraterno, mais igualitário, mais livre e, portanto, mais humano.

Conferência Inaugural do XVII Simpósio Nacional de História, proferida no dia 19/7/1993.

8 Refiro-me, em especial, ao texto de Pierre Nora "Entre Mémoire et Histoire: la problématique des lieux", que abre o primeiro volume (*La République*) da notável obra coletiva, por ele dirigida (e concebida) sob a denominação de *Les Lieux de Mémoire*, publicada pelas edições Gallimard, de Paris, desde 1984, e concluída, num total de 7 volumes em dezembro de 1992. Também faço menção a obra organizada por Eric Hobsbawm e Terence Ranger, publicada em português com o título de *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro, 1984.

MEMÓRIA E UTOPIAS LIBERAIS
representações políticas em torno da Independência

Cecília Helena de Salles Oliveira
Museu Paulista-Universidade de São Paulo

> *(...) Estará destinada a nossa bela pátria a ficar eternamente condenada aos incessantes acometimentos da ação e da reação, sem que nunca (...) descubra a sabedoria política os meios de combinar os dois elementos constitucionais (para) colocar a sociedade nos seus eixos? (...)*

Este questionamento, formulado por Justiniano José da Rocha em 1855,[1] é um convite à reflexão. Nele acham-se explicitados dois pressupostos a respeito da história política do Brasil que, ainda hoje, encontram ressonância. De um lado, a imagem de que o movimento da história processa-se sob o signo da repetição. De outro, a representação segundo a qual o exercício da política envolve um saber específico e neutro, capaz de extinguir as paixões humanas, canalizar as rivalidades e aplainar os ódios, colocando a sociedade no ponto exato de equilíbrio para que o "progresso" possa fluir.

Naquela ocasião, Rocha argumentava que a alternância de ações democráticas e reações monárquicas, em curso desde a Independência, chegaria ao término se os políticos, seus contemporâneos, aproveitassem as experiências traumáticas do passado e não deixassem escapar a "hora da transição". Munidos da prudência e da ciência poderiam promover, então, a pacificação e a prosperidade do Império.

A despeito de sua especificidade, o texto de Justiniano José da Rocha recupera um imaginário político explorado, antes dele, por publicistas como João Armitage e Timandro. Na conhecida *História do Brasil*, editada pela

---

1 Justiniano José da Rocha, "Ação, Reação, Transação. Duas palavras acerca da atualidade política", In Raimundo Magalhães Jr., *Três panfletários do Segundo Reinado*, São Paulo, 1956, pp. 165-218. A epígrafe foi extraída da p. 215.

primeira vez em 1836, e no famoso opúsculo *O Libelo do Povo* de 1849,[2] ambos também haviam apontado o caráter repetitivo da história, enfatizando, igualmente, o fundamento experimental da ciência da política.

Não resta dúvida que os três textos citados foram produzidos em momentos diferentes do processo de construção do Estado nacional. Referem-se, portanto, a situações peculiares e irredutíveis uma a outra. No entanto, seus autores compartilham concepções semelhantes e o confronto entre esses registros indica um outro ponto comum a eles: o de atribuir uma aura utópica às experiências políticas da década de 1820 como se, naquele momento, a prática e o pensamento dos protagonistas da Independência fossem ou ilusões inatingíveis ou projetos pertinentes cuja realização estava, ainda, em vias de ocorrer.

Armitage, Timandro e Rocha, cada qual a seu modo, exorcizaram o passado para justificar suas próprias projeções acerca do futuro do Império. Relembraram as circunstâncias nas quais a nação fora instaurada e, ao fazê-lo, criaram em torno da década de 1820, uma miríade de adjetivações passionais que ora enaltecem ora denigrem os procedimentos dos chamados fundadores do Império. Obscurecendo a historicidade daquele período, contribuíram para dificultar o já complicado entendimento acerca dos significados das utopias liberais à época da separação de Portugal.

I

Preocupado em narrar a trajetória na qual o Brasil Colônia transformou-se em Império constitucional, Armitage estabeleceu as datas de 1808, 1822 e 1831 como marcos cronológicos desta transição. Os acontecimentos assinalados — a transferência da Corte portuguesa para o Rio de Janeiro; a proclamação do dia 7 de setembro e a abdicação de D.Pedro I — serviram para exemplificar alterações que julgava necessárias e inevitáveis, como a progressiva superação das heranças deixadas pela colonização ibérica. Somente desse modo, a "barbárie" cederia lugar à "civilização, termo que designava, simultaneamente, a organização de um governo liberal e a efetiva inserção do novo Império às relações de mercado internacionais.

---

2 João Armitage, *História do Brasil: desde o período da chegada da Família Real de Bragança, em 1808, até a abdicação de D. Pedro I, em 1831, compilada à vista dos documentos públicos e outras fontes originais, formando uma continuação da história do Brasil de Southey*, Belo Horizonte/São Paulo, 1981; Francisco Torres Salles Homem, "O Libelo do Povo por Timandro", in Magalhães Jr., *op. cit.*, pp. 47-126.

Mesmo admitindo a importância da administração joanina, o cronista pouco se deteve nesse período, centralizando sua análise nos antecedentes imediatos da Independência e, especialmente, nas circunstâncias que, em sua opinião, levaram o reinado de D.Pedro a "dramático" desfecho.

Definindo os episódios ocorridos na década de 1820 como manifestações da oposição entre colônia e metrópole, procurou acompanhar as peripécias vividas pelos "liberais brasileiros"em sua luta para desvencilhar-se da predominância exercida pelos "portugueses absolutistas". Se, no período entre 1808 e 1822, este antagonismo concentrara-se na conquista da autonomia política e no rompimento do domínio externo, após a Independência o conflito assumira feições internas, desdobrando-se até converter-se na revolução vitoriosa que afastou do governo, definitivamente, os partidários do Antigo Regime. Nesse sentido, a abdicação do Imperador aparece como a reedição de atos e princípios esboçados em 1822, marcando a época em que a "verdadeira" emancipação se realizou.

Na primeira tentativa de organizar o governo nacional, os "patriotas" haviam sobrepujado a ameaça recolonizadora, representada pelas Cortes de Lisboa, concentrando-se na elaboração de um texto constitucional "perfeito", ao menos em termos formais. No entanto, a obra política iniciada não se completou, pois, na opinião de Armitage, os fatos desmentiram as intenções. Às agitações separatistas seguiu-se uma "crise", de ordem tanto política quanto financeira, o que obstou a efetiva implementação do arcabouço legal capaz de garantir a prevalência dos interesses coletivos bem como a representatividade dos cidadãos.

Os desequilíbrios e conflitos, vivenciados durante a década de 1820, derivaram, em parte, da atuação de D.Pedro. Como esperar que um príncipe, descendente de monarcas absolutistas, pudesse romper com as tradições e quebrar os laços que o prendiam à antiga metrópole? Por sua formação e índole, D. Pedro, segundo Armitage, favorecia o continuísmo e, em conseqüência, o acirramento dos ânimos. O jovem Imperador indispôs-se contra o poder legislativo, envolveu-se na sucessão da Coroa em Portugal e sustentou o poder dos "realistas portugueses" no Brasil, contribuindo para que um "fosso" intransponível o separasse da nação e dos "liberais".

Porém, foram os próprios revolucionários de 1822 os grandes responsabilizados pela crítica situação do nascente Império. A falta de experiência no trato dos negócios públicos assim como a ausência de conhecimentos práticos sobre o funcionamento dos governos representativos fizeram com que não só acreditassem no constitucionalismo de D.Pedro como deixassem escapar por entre os dedos a possibilidade de concretizar seus planos. Dividido em facções antagônicas, literalmente, na versão de Armitage, perderam o rumo. Até

mesmo um intelectual do porte de José Bonifácio teria se enredado em interesses pessoais, tornando-se arbitrário quando ministro. Envolvendo-se em questiúnculas de cunho particular, os "patriotas" não souberam controlar os "ciúmes"que opunham "brasileiros"e "portugueses", apercebendo-se, tarde demais, que o não entendimento entre eles abrira o caminho para que o Imperador e os "absolutistas" se assenhoreassem da cena política.

A duras penas, os "liberais" aprenderam axiomas que há muito tempo, de acordo com Armitage, presidiam a postura dos parlamentares ingleses: o de que as leis e a política constituíam ciências experimentais e o de que a história não deveria ser o relato de massacres e tiranias, mas um "arquivo" de experiências exemplares, destinado a mostrar aos governantes e aos governados as vantagens da liberdade, da prosperidade, da cidadania e da ordem pública.[3]

Quando da abdicação, os políticos, no Brasil, reiniciaram a obra de construção da independência nacional, retomando propostas enunciadas em 1822, mas sob moldes diversos. Se as circunstâncias se repetiam — pois, o que estava em causa, segundo Armitage, era a libertação da metrópole, simbolizada pela Corte de Pedro I — a conduta dos "liberais" havia se alterado. Provenidos contra os riscos da república e da demagogia e cientes dos perigos suscitados pela soberania do monarca, os "brasileiros" teriam optado pelo percurso mais seguro: a organização de um "governo limitado", apto a assegurar as liberdades civís bem como o equilíbrio entre os poderes públicos.[4] Para Armitage era esta, aliás, a única alternativa diante de uma sociedade na qual não vislumbrava "nexos orgânicos".

II

Escrito em meio aos desdobramentos da Revolução Praieira,[5] o opúsculo *O Libelo do Povo* recupera e redefine premissas já enunciadas por Armitage. Tal como o cronista britânico, Salles Homem destacava a duplicação de "amarguradas lembranças" no presente. Além disso, sua análise também se fundamentou no dignóstico segundo o qual era o litígio entre forças inconciliáveis a causa primordial da dinâmica pendular que modulava os avanços e recuos do jogo político no Brasil. No seu entender, porém, o retorno

3 João Armitage, *op. cit.* Epígrafe e pp. 227-228.

4 A respeito dos significados de um "governo limitado" e das diferenciações entre monarquia e república nos séculos XVIII e XIX, ver: Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, Madri, 1967.

5 Sobre a Revolução Praieira e sobre a atuação política de Salles Homem, ver: Izabel Andrade Marson, *O Império do Progresso*, São Paulo, 1987.

contínuo de "dissenções, angústias e sangue" não resultava do conflito entre colônia e metrópole, de cunho universal, que opunha a liberdade à tirania.

Irônico, afirmava que, enquanto a Europa presenciava o êxito do "espírito liberal", assistia-se no Brasil, pela terceira vez, o "regresso"dos representantes de doutrinas contrárias à "civilização constitucional".[6] O ano de 1848 assinalava uma nova "inversão política", promovida pela Corte do Rio de Janeiro e pelos áulicos que, vilipendiando a "soberania do povo" e a independência nacional, ensaiavam o restabelecimento do absolutismo e da recolonização.

Articulando uma aliança imaginária entre centralismo monárquico e domínio colonial, Timandro retomou, em outros termos, o tema da rivalidade entre brasileiros e portugueses. Neste caso, todavia, o predomínio da chamada "plutocracia portuguesa", não constituía propriamente o eixo explicativo das contendas. A oposição de nacionalidades subordinava-se a antagonismos protagonizados pelos defensores da soberania popular e pelos partidários do despotismo. Assim, a ascenção de "estrangeiros" estava atrelada a circunstâncias específicas: a cada momento em que o poder imperial investia contra os "amigos" da liberdade, ganhava ressonância o confronto entre nacionais e adventícios.

Certamente, uma das preocupações de Timandro era a de demonstrar que os recentes acontecimentos ocorridos em Pernambuco extrapolavam o âmbito provincial. A revolta, argumentava, deveria ser entendida como a defesa dos interesses gerais do Brasil, uma resposta "desesperada" frente à "crise" ensejada pelo arbítrio, pela corrupção e pela indignação diante do espaço ocupado por portugueses no comércio e na produção.

No entanto, o vínculo entre a situação dos "patriotas pernambucanos" e a reconquista da liberdade política que, supostamente, a Corte anulara foi sendo delineado no interior de uma narrativa na qual presente e passado se entrelaçavam no intuito de reconstituir a trajetória de um grupo de personagens, genericamente denominados "liberais", que desde a proclamação da Independência propunham a construção de um Império íntegro, constitucional e livre.

Ao longo da exposição, Salles Homem procurou explicitar as razões pelas quais os "verdadeiros" representantes da nação não haviam conseguido, ainda, materializar seus planos. Recorrendo à história, estabeleceu uma cronologia na qual pontuou as vitórias e derrotas dos "liberais", encaminhando ao mesmo tempo a solução que, a seu ver, dissiparia, em definitivo, a ameaça da tirania.

Muito embora Timandro estabeleça uma periodização semelhante, em certos aspectos, à organizada por Armitage, alguns acontecimentos e datas

6 Francisco Torres Salles Homem, *op. cit.*, p. 47.

aparecem com sentido invertido. Assim, em sua interpretação, o ano de 1822 marcou o surgimento, na cena política, de "patriotas revolucionários", portadores da sabedoria e da experiência necessárias para promover o rompimento com as heranças arcaicas. Os fundadores do Império almejavam consolidar a Independência por intermédio da criação de um governo representativo que assegurasse a soberania do povo. No entanto, em 1823, o Imperador e as forças antinacionais teriam bloqueado a ação dos "patriotas". Através da violência, da força armada, o despotismo monárquico prevaleceu, o que teria desencadeado uma "crise", cujas repercussões ainda abalavam a sociedade em 1848. Nem mesmo a outorga da Constituição alterara as circunstâncias, pois tornou-se instrumento inoperante diante dos privilégios, dos abusos e do continuismo. Se o empenho dos "revolucionários" de 1822 não foi em vão, a luta para que a independência do Império se completasse encontrava-se em pleno andamento.

Seria preciso esperar até 1831 para que os "liberais"retomassem o comando dos negócios públicos. Afastando D.Pedro I e os oportunistas que o rodeavam, os "patriotas" pareciam ter aberto o caminho para implementar o "progresso" e a pacificação da nação, enfraquecida pelas dissenções e pelos desmandos. Segundo Timandro, o governo da revolução regularizou as finanças públicas, assegurou os interesses coletivos, garantiu a ordem e promoveu uma administração sem luxos ou ostentações. Não obstante, mais uma vez, a "fúria" dos adversários não os poupou. Durante a regência de Feijó e até a formalização da maioridade de D.Pedro II, os defensores do "regresso" e a "facção portuguesa" prepararam a restauração do passado. E, a despeito de um breve interregno liberal, seguiu-se, em 1848, o retorno dos "dias funestos".[7] "(...) Uma constituição nominal; direitos sem exercício; interesses sem satisfação; liberdade sem garantias; ministérios sem dogmas e sem nacionalidades; (...) a justiça entregue a inumeráveis harpias; (...) a indústria nacional monopolizada pelo querido português; (...) o direito de propriedade sem segurança; (...) a nação envilecida, desprezada (...) por uma corte que sonha com o direito divino e só aspira a aura corrompida da baixeza, da adulação e do estrangeirismo (...)"[8]

Tanto na descrição da "crise" quanto ao longo de suas considerações a respeito dos momentos decisivos da história do Império, Salles Homem procurou convencer seus leitores de que a ciência da política, e não a violência, fora a arma da qual se utilizaram os "liberais", vítimas do arbítrio e do despotismo. Os únicos que permaneceram surdos aos ensinamentos das experiências foram os monarcas e a Corte, sempre a mesma desde 1823. Eram

7 *Idem*, p. 63 ss.

8 *Idem*, pp. 124-5.

os adversários da liberdade política os responsáveis pelos desacertos, pela deflagração das paixões, pelos conflitos que enlutavam a nação. Os descendentes dos Braganças e os cortesãos, por suas ambições, haviam incompatibilizado, no Brasil, monarquia e liberdade.[9]

Ao final do texto, Timandro formulava, em linguagem passional, duas perguntas: "Quem nos salvará dessa gangrena social? Quem salvará a liberdade das perseguições brutais e sistemáticas do governo de privilégio?". Em sua opinião, apenas uma alternativa se colocava. As experiências do passado pareciam indicar que, naquele momento, era preciso agir de acordo com os mesmos princípios acalentados pelos fundadores do Império. Para vencer a tirania, somente uma revolução.

III

Distanciando-se da interpretação de Armitage e opondo-se, frontalmente, à posição assumida por Timandro, Justiniano José da Rocha preconizava que aos governantes cabia a tarefa de estudar a sociedade com discernimento para descobrir os meios de barrar o "círculo das paixões", encontrando um justo equilíbio entre liberdade e autoridade.[10]

Em sua interpretação, de 1822 a 1851, o Império fora palco de "desgraças" geradas pelos conflitos sangrentos que se verificaram entre o "elemento democrático" e o "elemento monárquico". Em 1855 chegava, finalmente, o período da "transação" e esta oportunidade, a seu ver, não podia ser perdida.

Tecendo, cuidadosamente, uma cronologia acerca da sucessão de ações democráticas e reações monárquicas, Rocha identificou cinco grandes períodos na história do Brasil, após a Independência. No primeiro deles, a sociedade conhecera o "verdadeiro caos" , uma vez que, de 1822 a 1831, predominara a "confusão irrefletida de teorias opostas". Epoca de disputas, motivadas pela inexperiência política e administrativa, dela resultou o triunfo democrático que, entre 1831 e 1836, determinou a dissolução de todos os meios legítimos do exercício do poder. Era de tal ordem o "atraso"da inteligência política que, segundo Rocha, até mesmo a "admirável" Constituição liberal não resistiu às ações insensatas.

A conseqüência "inevitável" deste esgarçamento da autoridade só poderia ser uma reação monárquica. Iniciada em 1836 e triunfante em 1840, a luta em torno do fortalecimento do poder real preparou o período político encerrado em

9 *Idem*, p. 93.

10 Justiniano José Rocha, *op. cit.*, p. 165. Um estudo aprofundado sobre os significados do opúsculo escrito por Rocha encontra-se em: Izabel Andrade Marson, *op. cit.*, p. 443 ss.

1852. Fora a "lição prática da anarquia" a principal responsável pela reação. Enquanto a ação democrática "partira do medo e da suspeita contra o poder, aniquilando-o", o predomínio monárquico resultara de um outro tipo de temor: "o da turbulência". Disso decorreu a destruição da liberdade, o que, para Rocha, era compreensível, em virtude da extrema violência que presidira as décadas de 1820 e 1830.[11]

A partir de 1852, viu-se o "arrefecimento das paixões". Momento propício para a "conciliação" entre os contendores, na tentativa de selar a possibilidade da repetição dos desacertos do passado, pois a história havia registrado o quanto custara ao "progresso" do Império as ilusões democráticas.

Arrebanhando e dando nova significação à proposições esboçadas por Armitage e Salles Homem, Rocha sacramentou a representação de que, no Brasil, os acontecimentos políticos se reproduziam pela alternância litigiosa de forças contrárias, embora, não necessariamente, inconciliáveis. Seu texto sugeriu que, em meados do século XIX, não havia mais lugar para utopias.

IV

Suportes da memória histórica, as representações em torno da década de 1820, aqui referidas, apontam para questões instigantes.

A primeira delas, diz respeito à suposta falta de experiência atribuída aos políticos que participaram da Independência. Valiosas pistas sobre isto encontram-se, sem dúvida, nos nexos que entrelaçam os textos dos publicistas e as falas dos protagonistas da separação de Portugal. Cotejando esses registros é possível perceber a tênue distância que os separa. Não se trata apenas de forma assumida pelos discursos, mas da existência de liames profundos que obstaram a superação das interpretações produzidas nos anos de 1820.

Apesar de criticarem seus antecessores, Armitage, Timandro e Rocha compartilharam com eles práticas de conhecimento e modos de fazer política. Tal como eles instrumentalizaram a história e, apegando-se aos contornos mais visíveis da luta política, arrebanharam e deram outro sentido às versões que os chamados fundadores do Império construíram de si próprios e de sua época.[12]

Assim, Armitage transformou em fio condutor da história do Brasil a imagem da oposição colônia-metrópole, que políticos como José Bonifácio e

11 Justiniano José da Rocha, *op. cit.*, pp. 167-99.

12 Sobre o movimento pelo qual os homens constróem e interpretam, simultaneamente, a história, ver: Claude Lefort, *As Formas da História*, São Paulo, 1979, pp. 37-56 e pp. 211-50; Marilena de Souza Chauí, *Cultura e Democracia. O discurso competente e outras falas*, 2ª ed., São Paulo, 1981, pp. 15 ss.

José da Silva Lisboa[13] elegeram como instrumento de luta privilegiado na sustentação do projeto separatista. Por meio desta metáfora, procuravam desqualificar outras utopias emergentes em 1822 e que se encaminhavam tanto no sentido de um reajustamento dos vínculos entre os dois Reinos quanto na direção de um governo republicano.

O cronista não só obscureceu as diferentes propostas em curso como consagrou a premissa segundo a qual haveria uma unanimidade de vontades em torno da separação de Portugal e da monarquia. Além disso, por acreditar que a sociedade carecia de " nexos orgânicos" , dissolveu os significados do "pacto de cidadãos" que ensejou a Constituição de 1824.

Em contrapartida, Timandro harmonizou representações formuladas por José Bonifácio e José da Silva Lisboa com discursos veiculadas por periódicos, como o *Revérbero Constitucional Fluminense* e o *Correio do Rio de Janeiro*, entre 1822 e 1823. É fantástica, aliás, a semelhança entre a trama armada por Salles Homem e a que foi entretecida por Gonçalves Ledo e Soares Lisboa. Foram estes políticos que, enfaticamente, recorreram à metáfora da luta entre liberdade e tirania, apresentando-se na cena pública sob máscaras romanas.

Curiosamente, porém, em 1822, ambos mostravam-se refratários à separação entre Brasil e Portugal. Aderiram à proposta no momento em que ruíram todas as esperanças de que uma aliança com os revolucionários de Lisboa fosse bem sucedida. Todavia, até meados de 1822, empenharam-se em obstar o projeto separatista, tanto que ao lançarem a campanha pela criação de uma Assembléia tinham em mente este objetivo.

O texto de Timandro obliterou estas articulações, fazendo com que encarnassem as figuras de defensores do rompimento com a antiga metrópole, de vítimas do despotismo do primeiro Imperador e a de portadores do único projeto que teria evitado a "crise" do Império.

Quanto a Justiniano José da Rocha, suas considerações remetem, principalmente, às obras de José da Silva Lisboa.[14] Já em 1818, este político afirmava que governar era uma ciência experimental, fundada no cálculo e nas probabilidades.[15]

---

13 *O Tamoio*, nº 1, agosto de 1823. Edição Fac-similar, Rio de Janeiro, 1944; José da Silva Lisboa, *Falsidades do Correio e do Revérbero contra o escritor das Reclamações do Brasil*, Rio de Janeiro, 1822. Biblioteca Nacional, Seção de Obras Raras, códice 84,2,37b.

14 José da Silva Lisboa, *Memória dos benefícios políticos do governo de El-Rei Nosso Senhor D.João VI* [1818], 2ª ed., Rio de Janeiro, 1940; *História dos Principais Sucessos do Império do Brasil, dedicada a D. Pedro I*, Rio de Janeiro, 1826/1830.

15 José da Silva Lisboa, *Memória dos benefícios*, p. 7.

O pressuposto de que a época da Independência foi marcada por "desencontros de opiniões" e por uma luta entre democratas e monarquistas encontra respaldo em textos diferentes de Silva Lisboa, escritos em momentos particulares do processo em curso. Em 1822, estas representações aparecem em folhetos destinados a polemizar com Ledo, Clemente Pereira e Soares Lisboa em razão do prestígio que haviam conquistado. Acusando-os de "anarquistas", de "galomaníacos incendiários", Lisboa tentava impopularizá-los, denunciando suas ligações com os "desorganizadores" deputados das Cortes em Portugal.[16] Entre 1826 e 1830, quando formulou a crônica dos acontecimentos concernentes à fundação do Império, as mesmas imagens ganharam contornos amenizados. Não se dirigiram diretamente a adversários e serviram para que Lisboa fizesse o elogio dos políticos brasileiros e da obra que criaram. A despeito de todos os contratempos e das dissenções, os homens públicos haviam optado pelo caminho mais correto: a experiência ensinara a evitar o "caos" democrático e a "opressão" do absolutismo.[17]

Cabe lembrar que o saber produzido sobre a década de 1820 não pode ser subestimado. Sua força revela-se na configuração de uma determinada memória, com a qual a historiografia ainda não rompeu. Sua solidez fundamenta-se nos pressupostos do liberalismo e nas relações históricas constituintes e constitutivas da sociedade burguesa.[18]

Se, por um lado, as representações elaboradas à época da Independência foram recuperadas posteriormente, por outro lado, apareceram nas falas de Armitage, Timandro e Rocha com alteradas significações. Certamente, a leitura que estes publicistas fizeram do passado foi iluminada pelo lugar social que ocupavam, por seus interesses, por suas "paixões" e pela dinâmica do jogo político. Mas, a maneira pela qual cada um deles reproduziu o momento de fundação da nação sugere que compartilharam com seus antecessores concepções semelhantes ao mesmo tempo em que divergiram em relação às feições que o Império deveria assumir.

Talvez um caminho enriquecedor na compreensão das utopias liberais no Brasil seja o de interpretá-las enquanto dimensão imaginária de matizadas possibilidades históricas de criação/recriação do Império, surgidas ao longo da primeira metade do século XIX.

A palavra utopia, banalizada ora como sinônimo de lugar feliz, ora como o de lugar nenhum, poderia ser evocada para referenciar a construção possível

16 José da Silva Lisboa, *Falsidades do Correio*.

17 José da Silva Lisboa, *História dos principais sucessos*, 2° volume, caps. 13 ss.

18 Sobre os fundamentos do liberalismo, ver: Maria Sylvia de Carvalho Franco, "'All the World was America'. John Locke, Liberalismo e Propriedade como Conceito Antropológico", *Revista USP*, n° 17, março/maio de 1993, pp. 30-53.

do novo.[19] E, precisamente, quando, na sociedade burguesa, os homens parecem empenhados em revolucionar a si e a sociedade, convocam em seu favor o passado, tomam das gerações mortas, por empréstimo, nomes, palavras de ordem, representações e, por seu intermédio, emergem na cena política.[20] Sob a aparente repetição, o movimento contraditório da sociedade colocava os políticos brasileiros do século passado diante do inédito, das indeterminações, das utopias.

Texto apresentado na Mesa Redonda Utopias na Construção do Império no Brasil, *22/7/1993.*

19 Marilena de Souza Chauí, *Repressão Sexual. Essa nossa (des)conhecida*, São Paulo, 1984, pp. 229-31.

20 Claude Lefort, *op. cit.*, pp. 233 ss.

A UTOPIA DA GRANDE LITERATURA
Frey Apollonio — um romance do Brasil?

Karen Macknow Lisboa
Pós-Graduanda/Universidade de São Paulo

Quem lê a literatura de viagem sobre o Brasil do século XIX dificilmente não conhece o botânico Carl Friedrich Philipp von Martius. Sua projeção se deu pelo vasto relato, cuja tradução completa, intitulada *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*, chegou em 1938 ao público leitor brasileiro.[1] Trata-se da longa expedição científica realizada com o zoólogo Spix, sob os auspícios do rei Maximiliam I da Baviera e organizada pela Real Academia de Ciências de Munique. Mas o nome de Martius não só é familiar aos estudiosos e apreciadores desse gênero literário. Sua obra desdobrou-se no campo da pesquisa naturalista, consagrando-o como grande especialista na flora brasileira. Além disso, o autor foi um dedicado investigador da etnologia, editando vários estudos sobre os índios do Brasil. Também fez uma breve incursão no campo da história com o tratado "Como se deve escrever a história do Brasil" (1843), premiado num concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico em 1847.[2]

Em 1831, quando da edição do terceiro volume da *Viagem pelo Brasil* (o primeiro saiu em 1823, o segundo em 1828) Martius terminava o manuscrito

1 Joh. Bapt. von Spix & Carl Friedr. Phil. von Martius, *Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I. Königs von Baiern in den Jahren 1817-1820*, Munique, 1823-31, 3 vols. e um atlas. A primeira tradução integral no Brasil da *Reise in Brasilien* (*Viagem pelo Brasil, 1817-1820*) é de Lúcia Furquim Lahmeyer, com revisão de Ramiz Galvão e anotações de Basílio de Magalhães, promovida pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e publicada pela Imprensa Nacional, em 1938 (3 vols. e um atlas). Em 1961, a Companhia Melhoramentos publica nova edição da mesma tradução. Em colaboração com o Instituto Nacional do Livro, em 1976, há uma terceira edição. E a quarta edição, porém sem atlas, é de 1981, pela EDUSP/Itatiaia (Coleção Reconquista do Brasil).

2 C. F. P. von Martius, "Como se deve escrever a história do Brasil," *O Estado do direito entre os autóctones do Brasil (1832)*, São Paulo, 1982, pp. 85-107.

de *Frey Apollonio: ein Roman aus Brasilien*, seu primeiro — ao que sabemos — único romance. Essa obra, assinada com o seu anagrama Suitram, é o relato ficcionalizado da expedição pelo Amazonas, etapa final da viagem científica que fizera com Spix. No entanto, foram necessários mais de 160 anos para que o romance chegasse ao público leitor. Somente em 1992, ele é editado concomitantemente na Alemanha e no Brasil, em versão traduzida.[3]

Quando a *Viagem pelo Brasil* completava sua edição Martius já desfrutava no meio científico razoável reconhecimento, ao menos na Baviera. Sua ascensão na carreira de pesquisador da natureza resultou, em grande parte, da viagem feita ao Brasil. Em 1817, quando iniciou sua expedição aos trópicos, com 23 anos, era um jovem doutor em botânica e ocupava o cargo de assistente do professor da Real Academia de Ciências de Munique que também era diretor do Jardim Botânico.

Em final de 1820, terminada a longa missão científica no Novo Mundo, após uma ausência de quase quatro anos, Spix e Martius são recebidos como se fossem "heróis" pelo rei da Baviera e pela comunidade científica. Além de serem elevados à nobreza — daí o "*von*" que acompanha seus nomes e dos descendentes — Martius é declarado membro ordinário da Real Academia e segundo conservador do Jardim Botânico de Munique.

Em 1826, quando a Universidade de Landshut se transferia para Munique, Martius obtém a cadeira de botânica. Duas vezes por semana a viagem exploratória era tema de curso. Suas aulas eram muito freqüentadas pelos alunos, e, não raramente, as maiores salas eram muito pequenas. E uma vez por semana, à noite, ele deixava sua casa aberta aos estudantes; tinham assim livre acesso à sua biblioteca e ao herbário.[4] Em 1832, um ano após o termino de seu *Frey Apollonio*, morre o seu diretor — de quem era assistente — e Martius é promovido a primeiro conservador do Jardim Botânico e da coleção botânica da Real Academia de Ciências de Munique.

No ano de 1840 é eleito secretário vitalício da seção de matemática e ciências naturais da Academia. Entretanto, passados 14 anos, Martius se vê obrigado a renunciar a seus cargos e abandonar a Real Academia por uma série de desentendimentos. A partir daí se concentra na continuação da *Flora Brasiliensis*. Com a ajuda de outros botânicos, Martius pretendia tratar toda a flora brasileira conhecida até aquele momento. Ao morrer, em 1868, a obra permanece inacabada. Dois discípulos continuam o projeto que completa sua

3 C. F. P. von Martius, *Frei Apolonio — um romance do Brasil*, São Paulo, 1992. A edição alemã: *Frey Apollonio — Roman aus Brasilien*, Berlim, 1992.

4 Karl Mägdefrau, "Leben und Werk des Botanikers C. F. P. von Martius," In Spix & Martius, *Reise in Brasilien*, Stuttgart, 1980, vol. 1, p. VIII.

edição em 1906. Considerada a maior "flora" publicada na literatura botânica sobre um país,[5] ela conta 40 volumes, que ao longo de 10.000 páginas de texto e 3811 tábuas descreve 22.767 espécies vegetais.

Em contrapartida, sua inclinação à literatura de ficção tomou outro rumo, permanecendo na marginalidade por um longo período. Martius provavelmente deixou de publicar *Frey Apollonio* não por questionar sua qualidade literária ou por não ter os caminhos abertos ao mercado editorial, e sim talvez por ser um renomado naturalista, professor de uma das mais importantes universidades alemãs e membro de uma relevante academia científica. E ao que tudo indica nem mesmo a inversão das letras do seu nome teria a faculdade de encobrir a autoria. Resguardando a sua criação literária a um circuito íntimo de leitores, o naturalista evitou se expor à comunidade científica bávara e de receber inevitáveis críticas. Talvez temesse arriscar sua fama de cientista com um romance cuja história é a ficcionalização da etapa mais interessante de sua missão. Missão essa feita em nome da ciência, cuja coleta de material deveria obrigatoriamente render resultados instigantes, senão até inéditos para a pesquisa. Em oposição a esta produção, *Frey Apollonio* poderia ser recebido como uma leitura de divertimento e passatempo, desprendida do *pensum*,[6] o que ainda era pouco aceito nos meios acadêmicos.

Ainda assim houve um certo apoio por parte de alguns amigos de Martius, incentivando-o para a publicação do romance. As únicas informações mais precisas das quais dispomos se encontram na edição alemã. Erwin Theodor Rosenthal, que é o transcritor do manuscrito, tradutor para a versão brasileira e editor de ambas as obras, acrescentou, a título de posfácio, uma pequena porém interessante observação. Nesta consta que, após alguns anos, Martius corrigiu o texto de 1831 e deixou copiá-lo para que chegasse às mãos de alguns leitores e quem sabe até editores. A cópia, escrita por outro punho, traz complementações e algumas poucas correções do autor.[7] Talvez, assim supomos, seja esse o resultado de sugestões formuladas pelos "amigos", para os quais o autor redigiu um breve prefácio assinando com o seu anagrama. Na versão brasileira, infelizmente, foram traduzidas somente algumas passagens desse prefácio. Neste, Martius revela estar preocupado com o potencial de veracidade do romance. Segundo o autor, os acontecimentos baseiam-se em "ocorrências reais". E declara: "suas personagens viveram; conheci-as e tomei

5 *Idem, op. cit.*, p. X-XI.

6 Roland Barthes e A. Compagnon, "Leitura," in *Enciclopedia Einaudi*, Lisboa, 1987, vol. 11, p. 195.

7 Erwin Theodor Rosenthal, "Nachwort," in C. F. P. von Martius, *Frey Apollonio — ein Roman aus Brasilien, op. cit.*, p.155.

parte ativa em sua existência, ou então lhes ouvi narrar as experiências".[8] Seus destinos se entrecruzam de tal maneira, revelando-se magicamente ao jovem autor, que quando descritos a alguns leitores não passariam de fantasiosa fábula. O que acrescentou são reflexões sobre situações peculiares, e descrições de uma estranha e impressionante natureza, que agiu com muita força sobre a alma do observador. E por fim, demonstrando-se preocupado com os eventos históricos faz uma curiosa comparação entre o destino dos alemães e da humanidade do Novo Mundo: tranquilizadora e consoladora, porém, emerge a imagem da humanidade americana — sobretudo ao alemão na sua dor pela pátria — pois esta imagem oferece critério duplo: tanto para o juízo da sorte humana do indivíduo num Estado da mais profunda decadência, bem como para a esperança em uma virada favorável no destino de um povo. Povo este (tal qual o Nosso, apesar do *Genius antigermanicus* na história universal) que continua existindo.[9]

Como apontado, o romance fundamenta-se em acontecimentos reais. A ação principal se desenrola na viagem pelo Amazonas a dentro, chegando até o Rio Japurá — nos limites do Brasil com a atual Colômbia — ponto mais ocidental que Martius realmente pôde atingir. De fato, a figura de Frei Apolônio já aparece no volume dois, da *Viagem pelo Brasil.* Foi este capuchinho italiano que forneceu o substrato para a criação do personagem central. Riccardo — no romance um imigrante italiano — foi inspirado no Capitão Zani, que por conhecer muito bem a região do Rio Amazonas serviu como guia durante a expedição de Spix e Martius. E o personagem Hartoman é o próprio Martius. Trata-se de um apelido, assim revela um diário inédito do autor, que lhe foi conferido na hospedaria quando de sua morada em Munique.[10] Gregório, o índio companheiro, também participou de uma etapa da viagem de 1817 a 1820. Já os personagens incas Pachacutec, a irmã e o pai Tsomei não remetem a pessoas específicas. Eles, dentre outros, poderiam ser entendidos como uma abstração estereotipada de tipos étnicos e culturais construída pelo olhar europeu do autor.

O deslocamento geográfico se justifica tanto pela missão catequizadora de Frei Apolônio, como pela peregrinação científica de Hartoman, cujo espírito empreendedor encontrou eco no comerciante Riccardo, que se sentiu alentado em acompanhá-lo. Ao longo de toda a obra, a narrativa é construída com os diálogos entre os personagens, nos quais se desvelam os dramas de cada destino humano e as ações aventurescas propiciadas pela viagem. É ela que

8 Martius *apud* E. T. Rosenthal, "Apresentação," in Martius, *Frei Apolonio — um romance do Brasil, op. cit.*, p. XI.

9 *Frey Apollonio — ein Roman aus Brasilien, op. cit.*, p. 1.

10 E. T. Rosenthal, "Apresentação", *op. cit.*, p. XIII.

pontua o tempo presente e o espaço físico. O passado é evocado pelas lembranças dos personagens, expressas nas conversas. Amores malogrados, guerras, revoluções e fugas, aparições sobrenaturais e coincidências misteriosas marcam o percurso das vidas das pessoas, sugerindo o desenvolvimento de suas personalidades. Diferenças religiosas, culturais e raciais mapeam a concepção de um mundo cosmopolita, por meio da qual o leitor se vê ora transportado à Europa, ora à Ásia, proporcionando uma diluição do espaço geográfico e temporal da narrativa.

Os efeitos da colonização européia na América também não deixam de ser importante ponto de discussão. Questiona-se a diferença entre a Europa e o Novo Mundo, caracterizada de um lado pela idealização do ambiente natural dos trópicos e do outro, pela crença na superioridade cultural do branco. Apesar disso, é recorrente o tema da lassitude do mundo europeu de cuja realidade deseja-se escapar. A paixão pela natureza selvagem e a as oscilações anímicas, provocadas pela percepção do indivíduo como uma totalidade submetida a uma força misteriosa condutora dos destinos humanos, são projetadas na pujança da mata equatorial. Esta torna-se espaço romântico de meditação e palco de encontros e vivências inusitados entre os personagens.

No já mencionado posfácio também ficamos sabendo que a escolha do título deste romance "exótico" suscitou algumas dúvidas. Dentre as possibilidades expressas na cópia do manuscrito fica evidente que Martius muito experimentou. Ao que tudo indica, o editor decidiu fazer uma adaptação, formulando o seguinte título: *Frey Apollonio — ein Roman aus Brasilien, erlebt und erzählt von Hartoman*, cuja completa tradução é *Frei Apolônio — um romance do Brasil, vivido e narrado por Hartoman*, ou encurtando, *Frei Apolônio — um romance do Brasil*. O subtítulo *Roman aus Brasilien* somente aparece em uma das propostas do original: *Frey Apollonio, Menschen und Naturgemölde. Ein Roman aus Brasilien, nach Erlebnissen und Erzählungen von Carl Hartoman* (*Frei Apolônio, quadros humanos e da natureza. Um romance do Brasil, segundo vivências e narrativas de Carl Hartoman*). Mas o autor também pensou em se remeter exclusivamente á região geográfica, onde a história se passa, tendo formulado o seguinte: *Frey Apollonio, Bilder vom Amazonasstrome. Aus den Papieren C. Hartomans* (*Frei Apolônio, quadros do Rio Amazonas, segundo apontamentos de C. Hartoman*).[11]

Numa possível polêmica na escolha do título justo, uma vez que ignoramos o favorito de Martius, a variante de um romance do Brasil, em oposição aos quadros do Rio Amazonas, parece-nos muito mais instigante. Enquanto a primeira sugere a abstração de uma idéia da territorialidade nacional, a segunda se restringe a um local geográfico específico. Nesse sentido, se

11 *Idem*, "Nachwort", *op. cit.*, pp. 155-6.

tivéssemos que caracterizar a imagem de Brasil que o autor cria no romance, nos depararíamos de antemão com o curioso fato de que os personagens centrais não são brasileiros.

Frei Apolônio é um nobre português, cujas desgraças forçaram sua emigração da terra pátria, resultando numa peregrinação pelo mundo, que de início era laica tornando-se religiosa. O personagem passa por uma série de transformações, sintetizando a crença no desenvolvimento da alma humana. Termina seus dias dedicando-se ao trabalho de catequese dos índios amazonenses. Riccardo é o imigrante italiano, marcado por inúmeras aventuras e acidentes ocorridos em solo europeu. Consegue sua sorte no Novo Mundo e um dia, tendo voltado à Europa, desaparece. Hartoman é o alemão naturalista viajante, cuja estadia na região do Rio Amazonas é temporária, em função de seus objetivos científicos. Pachacutec, a irmã e Tsomei são incas e vieram procurar subterfúgio na solidão da selva amazônica brasileira. Lá se estabeleceram, escapando da força destruidora do colonizador europeu. Ainda há um personagem misterioso, que inexplicavelmente some e aparece. Ele é filho de Apolônio, nascido nas Arábias. A bela índia Esperada, catequisada e fiel ao seu missionário, e o índio Gregório, "companheiro" de Martius, são os únicos personagens locais, para não dizer brasileiros, que assumem certa relevância. No entanto, o destino trágico de Esperada faz com que não consiga se salvar de um surto de varíola que assola a missão de Frei Apolônio.

O que poderia ser entendido em *Frey Apollonio* como brasileiro, sucumbe a uma "desnacionalização". Talvez possamos cercar a intenção desta metáfora do esvaziamento do nacional, voltando ao prefácio do autor e nesse sentido sublinhando sua importância no contexto da obra. A comparação do destino da humanidade americana com o do povo alemão tece uma aproximação entre a história do romance e a forma de Martius experienciar sua contemporaneidade. A ficcionalização da viagem científica constrói um ambiente, que embora longe do cotidiano alemão, traduz a visão de mundo do autor. Ao expressar o desejo de sintetizar a universalidade romântica num espaço geográfico ainda intocado pela "cultura e civilização", o romance do Brasil pode ser compreendido como o abrigo de uma apreensiva interpretação de Martius acerca da realidade alemã, onde o "povo (...) na sua dor pela pátria" (talvez fazendo alusão às agitações iniciadas pelos acalentados ventos parisienses, que sopravam desde o verão de 1830), se vê ameaçado por um "*Genius antigermanicus*"[12].

Texto apresentado na sessão A Utopia da Grande Literatura, *19/7/1993.*

12 Ver nota 9, acima.

ENTRE A MONARQUIA E A REPÚBLICA
a trajetória de um abolicionista no Rio de Janeiro[1]

Humberto Fernandes Machado
Universidade Federal Fluminense

A República era apresentada, no final do século XIX, como um dos símbolos da "modernização" do Brasil, vinculada às idéias de "civilização" e "progresso". Assim, nada mais natural que uma parcela expressiva dos abolicionistas da cidade do Rio de Janeiro se identificasse com a propaganda republicana. No entanto, as atitudes tímidas dos seus defensores, no que concerne ao cativeiro, ensejaram reações por parte dos militantes antiescravistas, entre os quais o jornalista José do Patrocínio (1853-1905) que, apesar de opositor contumaz do regime monárquico, sempre priorizou nos seus escritos a campanha contra a escravidão.

José Carlos do Patrocínio nasceu em Campos, na Província do Rio de Janeiro, da união do pároco João Carlos Monteiro, grande fazendeiro local, e de uma jovem negra, Justina Maria do Espírito Santo. Durante a sua infância habitava a propriedade paterna, tendo uma educação sob critérios similares aos aplicados aos filhos dos grandes proprietários no Brasil, o que não o impediu de confessar, através de uma autobiografia: "sou filho de uma pobre quitandeira". E, ainda: "do vigário de Campos que não me perfilhou, mas que toda a gente sabe que era meu pai".[2]

Ele se estabeleceu na Corte, em 1868, trabalhando "como quase servente" na farmácia da Santa Casa de Misericórdia. Com o "auxílio de amigos protetores" conseguiu estudar, o que lhe possibilitou o ingresso no Curso de

1 Este texto integra a minha Tese de Doutorado, intitulada *Palavras e Brados. A Imprensa Abolicionista do Rio de Janeiro. 1880/1888*, defendida junto ao Departamento de História da Universidade de São Paulo, em 1991.

2 A autobiografia foi publicada na *Gazeta da Tarde*, em 29 de maio de 1884, sendo utilizada pelos biógrafos do jornalista, como por exemplo: Raimundo Magalhães Jr., *A Vida Turbulenta de José do Patrocínio*, Rio de Janeiro, 1969; Evaristo de Moraes, *A Campanha Abolicionista (1879/1888)*, 2ª ed., Brasília, 1986; Osvaldo Orico, *O Tigre da Abolição*, Rio de Janeiro, 1953.

Farmácia, de onde saiu diplomado no ano de 1874. Jamais, contudo, exerceu a profissão, sobrevivendo como professor de "primeiras letras" a alunos particulares. "Fui sempre trabalhador, mas sempre altivo".[3]

Cabe salientar que, como estudante, colaborou em jornais acadêmicos, escrevendo versos de caráter abolicionista e republicano. Em 1871, publicou no jornal *A República* um poema glorificando a figura de Tiradentes.[4] Nestes primeiros escritos, ele já demonstrava uma preocupação com o desenvolvimento de uma consciência popular contra a escravidão.

O envolvimento com a propaganda republicana teve início por ocasião da participação nas frequentes reuniões do Clube Abolicionista e Republicano de São Cristóvão, bem como na casa de um dos seus líderes, o Capitão Emiliano Rosa de Senna, seu futuro sogro. Foi assim que Patrocínio ampliou o seu círculo de amizades e o espaço que lhe abriu, de uma forma definitiva, as portas do jornalismo da Corte, inicialmente, como conferente de revisão do jornal liberal *A Reforma*.[5]

Patrocínio ingressou, em 1877, na *Gazeta de Notícias*, exercendo a chefia da redação e sendo responsável pela coluna "Semana Política", utilizando o pseudônimo de Proudhomme. Provavelmente, foi influenciado por Pierre-Joseph Proudhon, utilizando um "slogan" semelhante ao popularizado pelo publicista: "A escravidão é um roubo. Todo dono de escravo é um ladrão" (Proudhon afirmava que a propriedade é um roubo).[6] Em 1881, rompeu com a direção do jornal em virtude da sua atuação mais contundente em relação ao movimento abolicionista.

No começo do ano de 1880, Patrocínio participou da "Revolta do Vintém", reação popular, ocorrida no Rio de Janeiro, contra uma taxa, criada pelo governo, que recaía sobre o transporte urbano, repassada para o usuário.[7] A

3 *Gazeta da Tarde*, 29 de maio de 1884.

4 22 de abril de 1871. Magalhães Jr. *op. cit.*, pp. 20-1.

5 Fundado em 1869, foi um dos primeiros jornais antiescravistas da cidade do Rio de Janeiro, sendo superado por outros periódicos mais atuantes em meados da década de 1870. Magalhães Jr.. *op. cit.*, p. 28.

6 Cf. Magalhães Jr., *op. cit.*, p. 42. Orico, *op. cit.*, p. 70. Sobre o pensador francês ver: Paulo-Edgar A. Resende e Edson Passetti, orgs., *Pierre-Joseph Proudhon*, Col. Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, 1986. Pierre Joseph Proudhon, *O que é a Propriedade?* [1840], São Paulo, 1988. Neste texto o autor faz uma analogia entre a escravidão e a propriedade: "O que é escravidão? (...) É o assassinato", mais adiante, comparando-a com a propriedade: "O que é a propriedade? (...) É o roubo (...)", p. 15.

7 Cf. Sandra Lauderdale Graham, "O Motim do Vintém e a Cultura Política do Rio de Janeiro em 1880", *Revista Brasileira de História*, 20, março/agosto de 1990, p. 211-32. Magalhães Jr., *op. cit.*, p.83-4. Um vintém valia vinte réis.

importância do movimento se relaciona com a atuação dos militantes antiescravistas da cidade, privilegiando, a partir daquele acontecimento, um público mais engajado, através das passeatas, palestras, conferências, comícios, além de uma imprensa cada vez mais atuante. O abolicionismo ganhou as ruas, tornando-se um reflexo, entre outras coisas, da insatisfação da população da Corte.[8]

O jornalista, a partir daquele momento, freqüentou, mais assiduamente, as reuniões do Clube Republicano de São Cristóvão. A partir de 15 de agosto de 1881, iniciou-se, o que ele denominou, a "terceira fase de minha vida", período auspicioso no campo pessoal, em virtude do seu casamento, e profissional pois, com os recursos colocados à sua disposição pelo sogro, adquiriu parte da sociedade e depois a propriedade da *Gazeta da Tarde* que tinha acabado de perder um dos seus proprietários, Ferreira de Menezes.[9]

Patrocínio, durante o ano de 1886, participou de duas eleições. A primeira foi realizada, em janeiro, para o preenchimento das vagas para a Câmara dos Deputados, após sua dissolução, efetuada no final do ano anterior durante o governo do Barão de Cotegipe. Concorreu, pelo Município Neutro, sob os auspícios do Partido Republicano com o apoio da Confederação Abolicionista. No seu manifesto, intitulando-se representante da "grande obra de reconstrução social", reafirmou as suas convicções republicanas e anti-monarquistas, embora enfatizando o seu caráter abolicionista.

> *Republicano desde os primeiros dias da lucidez do meu raciocínio, em toda parte a que pode chegar uma palavra minha, na imprensa como na tribuna popular, protestei sempre contra o sistema que nos enfraquece e desnatura os sentimentos e o caráter, que nos deforma e brutaliza os atos e as aspirações: a monarquia constitucional (...) Pedindo os vossos sufrágios, srs. eleitores, para aventurar-me à luta sem tréguas contra a monarquia e a escravidão.*[10]

As eleições constituíram-se em uma grande derrota para os abolicionistas, inclusive Patrocínio, pois o Gabinete Cotegipe utilizou todos os mecanismos da máquina governamental para preservar a maioria conservadora. O jornalista comentou, na *Gazeta da Tarde*, o resultado do escrutínio que

---

8 *Gazeta de Notícias*, 10 de janeiro de 1880. Rebecca Bergstresser, *The Movement for the Abolition of Slavery in Rio de Janeiro, 1880-1889*, Tese de Doutorado, mimeo, Stanford, 1973, pp. 35-48, 101-2 e 189-92.

9 *Gazeta da Tarde*, 29 de maio de 1884.

10 *Gazeta da Tarde*, 5 de janeiro de 1886.

expressava, segundo as suas palavras, a força de um governo baseado "na coerção política".[11]

Apesar de derrotado, tentou, novamente, a carreira política conseguindo uma cadeira de vereador na Câmara Municipal da Corte, após uma campanha que tinha como plataforma básica a eliminação do trabalho escravo da cidade do Rio de Janeiro. A *Gazeta da Tarde* estimou que o último comício de Patrocínio, realizado no Teatro Politeama, patrocinado pela Confederação Abolicionista e com a presença de Joaquim Nabuco, tinha duas mil pessoas.[12]

Patrocínio não se destacou como legislador municipal em virtude de seu envolvimento com a luta antiescravista. Durante o seu mandato na Câmara de Vereadores, apresentou uma moção da Confederação Abolicionista visando acelerar o processo de libertação dos sete mil escravos do Município Neutro, sede da Corte.

> *O povo fluminense, representado por essa Assembléia, dirige-se aos seus imediatos representantes na municipalidade, solicitando-lhes que sejam nomeadas comissões paroquiais que de acordo com a Confederação Abolicionista levem a efeito a obra já encetada da libertação desta capital.*[13]

Em virtude de problemas financeiros, Patrocínio associou-se, em meados de 1886, a um comerciante, Luís Ferreira de Moura Brito. Ao lado do título do jornal *A Gazeta da Tarde*, observamos a referência à sociedade: Patrocínio e Brito, a qual se manteve até setembro de 1887, quando o abolicionista vendeu a sua parte.[14] Logo depois, no final de setembro de 1887, Patrocínio fundou o *Cidade do Rio*, no qual participou das celebrações pela vitória do movimento abolicionista.

A bandeira do abolicionismo norteou a atuação de Patrocínio, sendo o principal instrumento utilizado para criticar os oponentes da campanha antiescravista. Os "donos do poder" eram sistematicamente alvejados pela pena do jornalista. Sem distinção, atingia os membros do Parlamento, os ministros, os componentes da família imperial, especialmente o Imperador Pedro II e a Regente Princesa Isabel, assim como antigos companheiros que discordavam dos seus pontos de vista. Esta era a sua característica. Nas suas "advertências" ao Imperador, Patrocínio enfatizava que a monarquia somente se sustentava "na apatia do povo desfibrado, povo de proletários apáticos".[15]

11 *Gazeta da Tarde*, 16 janeiro de 1886.

12 *Gazeta da Tarde*, 30 de junho de 1886

13 *Gazeta da Tarde*, 25 de abril de 1887.

14 *Gazeta da Tarde*, 1 de setembro de 1887.

15 *Gazeta da Tarde*, 19 de setembro de 1885.

Em outro texto, destacou a ausência de escrúpulos do governo que "protege assassinos" e se "(...) hipotecou ao interesse de uma instituição que é a nossa vergonha perante o mundo".[16] As matérias dos seus jornais buscavam acentuar a omissão do monarca e dos diversos gabinetes em relação à "questão servil". Campanhas virulentas que, muitas vezes, partiam para o campo pessoal.

Nos seus escritos da *Gazeta da Tarde*, não dispensava nenhuma oportunidade na qual pudesse abalar a imagem do Imperador. Nas comemorações pelo centenário da morte do Marquês de Pombal, em 1882, o monarca foi criticado, por Patrocínio, em virtude de ter ficado em Petrópolis, ausentando-se da Corte:

> *O inviolável bisneto de Maria maluca preferiu ficar em Petrópolis, aspirando o incenso e ouvindo as cantilenas devotas do mês de Maria encenado e orquestrado à custa da lista civil da sereníssima princesa imperial.*
>
> *A memória do Marquês causa ao espírito de sua Majestade terror beato das lendas dos demônios medievos, que se metiam pelos organismos como uma injeção hipodérmica de labaredas infernais(...)*
>
> *Em síntese: o Marquês de Pombal, cruel embora, tentou construir; sua Majestade, manso e pachorrento, tenta destruir. Eis a diferença entre o cantador do mês de Maria e o ilustre estadista português.*[17]

A cidade de Petrópolis, próxima à Corte, com seu clima ameno servia de refúgio para a família imperial durante o verão abrasador do Rio de Janeiro. O imperador Pedro II e a Princesa Isabel, descendentes de D. Maria I, considerada "louca" e responsável pelo afastamento do ministro de D. José I, freqüentavam, de uma forma assídua, as cerimônias religiosas realizadas naquela cidade serrana. Patrocínio, declaradamente anticlerical, aproveitava o episódio para vinculá-lo à omissão do governo em relação às comemorações do centenário da morte do Marquês de Pombal. Este representava para uma corrente da intelectualidade brasileira, principalmente aquela envolvida com o abolicionismo e a propaganda republicana, um "precursor do liberalismo", em Portugal.[18]

---

16 *Gazeta da Tarde*, 5 de fevereiro de 1887.

17 *Gazeta da Tarde*, 8 de maio de 1882.

18 Sobre este assunto ver: Francisco José Calazans Falcon, *A Época Pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*, São Paulo, 1982, pp. 218-20.

A nau de estabilidade do reinado de Pedro II era abalada, entre outros motivos, pela atuação da imprensa abolicionista, principalmente pelos torpedos disparados pelos periódicos de Patrocínio. A calmaria era apenas aparente, sendo garantida pelos escravos na medida em que empunhavam os remos sustentando aqueles que, no convés, se recusavam a ver o fim próximo do cativeiro. O jornalista solicitava ao Imperador que pensasse na morte, no fim, "(...) para que humanitariamente o governo pudesse fazer algo pela miséria, pela escravidão (...)". Terminou este artigo pedindo para que "(...) todos esqueçam sua Majestade, mas antes amaldiçoem-no".[19]

As palavras fortes, cheias de amargura contra o Imperador, demostram a sua insatisfação pelas medidas protelatórias sobre a abolição do trabalho escravo. Enfatizava que o monarca era o único capaz de extinguir a escravidão: "(...) neste desgraçado país, é somente Vossa Majestade quem tudo pode e quem tudo faz (...)". Assim, buscava comovê-lo, sem, entretanto, deixar de questioná-lo fortemente: "(...) Senhor, acabai o vosso reinado com um grande ato. Sede brasileiro um dia só, fazendo a única política possível atualmente: a da emancipação".[20]

Os privilégios, concedidos pelo Estado, de uma maneira geral, beneficiam aqueles diretamente ligados à estrutura de poder. A história das concorrências, com cartas marcadas, sempre serviram de manchetes para as páginas dos jornais, pelo menos daqueles que não possuem vinculações com o governo. A *Gazeta da Tarde*, em um editorial escrito por Patrocínio, se opôs às concessões dadas para a construção de "Carris de Ferro" (bondes) nos atuais bairros de Copacabana e Lagoa, da cidade do Rio de Janeiro, a membros da família imperial. O propagandista, mais uma vez, ironizou o Imperador, "dando-lhe razão", pois, "(...) Não é justo que tratando todos os seus ministros da comodidade da sua família, sua Majestade não trate da comodidade da sua (...). O dinheiro público é para isso mesmo (...)".[21]

O tom violento de suas palavras cedia lugar à conciliação quando ele vislumbrava uma oportunidade de colocar seus planos em execução. Na Fala do Trono que abriu a Seção da Assembléia Geral, em 1885, D. Pedro II apelou para a Câmara no sentido de que a "questão servil" fosse encaminhada de acordo com os "interesses" da sociedade. Patrocínio elogiou a atitude do monarca que

> *compreendeu que lutar contra a propaganda abolicionista seria o mesmo que proclamar a guerra civil, sacrificar essa paz*

19 *Gazeta da Tarde*, 22 de maio de 1882.

20 *Gazeta da Tarde*, 3 de julho de 1882.

21 *Gazeta da Tarde*, 12 de março de 1883.

> *longânime que tem sido o melhor título de seu reinado. Folgamos em declarar que estamos de perfeito acordo com Sua Majestade.*[22]

Relacionamos a mudanças da sua atitude, em relação ao Imperador, com os debates sobre o Projeto Souza Dantas. Contudo, os obstáculos para a sua aprovação provocaram, em contrapartida, reações por parte de Patrocínio. Em novos editoriais, ele o alertava para que fosse "patriota, como sempre tem sido", vestindo-se com a "bandeira da abolição", repelindo os "abutres" que se nutriam "do fígado do Prometeu secular - o escravo".[23] Logo, os ataques do jornalista não visavam, simplesmente, a figura do Imperador, mas o que ele sustentava, - a instituição escravista. O seu oportunismo ficava claro nos escritos, pois, quando considerava que havia possibilidade de um avanço na solução da "questão servil", mesmo partindo do supremo mandatário, mudava o tom dos seus textos. Da agressividade passava para os elogios ou vice-versa.

Com a derrota do Projeto Souza Dantas, Patrocínio assumiu uma postura questionadora em relação ao Gabinete Saraiva e depois ao Barão de Cotegipe devido às mudanças ocorridas no encaminhamento da "questão servil" com a aprovação da chamada "Lei dos Sexagenários". O Imperador não foi poupado.[24] O editorial da *Gazeta da Tarde* responsabilizou o Imperador pelas "lágrimas" e pelo "sangue" dos escravos e dos abolicionistas. As suas palavras assumiam um tom dramático.

> *a única esperança dos que sofrem, que na hora extrema a última visão de Sua Majestade seja um escravo com as costas retalhadas, as chagas escorrendo sangue apodrecido, e que expirando também, o acompanhe para servir de testemunha do seu julgamento perante o tribunal, que não se corrompe com o dinheiro de fazendeiros, nem com empenhos de cortesãos.*[25]

Por todos os flancos a instituição escravista era atacada pelos jornais de Patrocínio. Os suicídios, fugas e assassinatos de escravos tinham, para o propagandista, a cumplicidade do monarca. Somente os senhores de escravos, para ele, garantiam o trono, ameaçado pela crise dinástica. As idas do Imperador para Petrópolis eram relacionadas com fugas para não ouvir as imprecações a sua pessoa. Maldosamente, o jornalista concluía, de uma forma hilariante: "Petropólis é um bem público (...) O que eu sinto é que essa

22 *Gazeta da Tarde*, 8 de março de 1885.

23 *Gazeta da Tarde*, 18 de abril de 1885.

24 *Gazeta da Tarde*, 2 de outubro de 1885.

25 2 de outubro de 1885.

abençoada terra não queira se honrar guardando para sempre em seu seio o grande rei".[26]

Entretanto, quando pressentiu a possibilidade de "solução" para a "questão servil", através do governo, mudou o tom do discurso, aprovando, através de sua pena, os atos da monarquia e, em especial da Princesa Isabel. Após a abolição, Patrocínio mudou o seu comportamento, exprimindo, através dos editoriais do *Cidade do Rio*, uma atitude de "gratidão" em relação à Princesa Imperial. A "sereníssima carola", que era, até então, criticada veementemente, passou a ocupar um lugar de destaque na imprensa do Rio de Janeiro. Assim, o abolicionista não fugiu à regra. Assumiu a defesa da "Redentora", a qual se cercou de um "governo responsável", segundo suas palavras, para estabelecer uma "pátria reabilitada".[27]

O abolicionista se envolveu em diversas polêmicas com os republicanos em virtude desta postura, apesar do reconhecimento do seu empenho no processo de desagregação da escravidão. "Oportunista", "vendido" e outros adjetivos eram usados por seus adversários para macular a imagem daquele que se notabilizou na luta contra o escravismo. Oportunismo, ou não, na verdade o propagandista da abolição apresentava todo um discurso contrário aos membros do Partido Republicano, endossando a opinião de uma parcela marginalizada da sociedade que ocupava o espaço urbano da Corte.

A oposição aos defensores da República não se limitava a Patrocínio. A população mais humilde, incluindo os libertos, mulatos e brancos pobres, identificava a Princesa Isabel como a "heroína" e "defensora" dos oprimidos. As idéias republicanas não tinham grande penetração nos chamados "setores populares", sendo que o próprio Imperador detinha grande prestígio entre os segmentos marginalizados.[28] Podemos exemplificar através da atuação da Guarda Negra, uma associação composta por libertos da cidade do Rio de Janeiro, que se propunha a defender a Princesa Isabel e a monarquia.[29]

A existência de Patrocínio foi relativamente curta, entretanto vivida de uma forma intensa através da perseguição de um objetivo que pautou as suas ações; o fim do escravismo. O envolvimento com as idéias abolicionistas forneceu-lhe subsídios para assumir um papel de destaque no pequeno círculo aburguesado da Corte Imperial brasileira, no final do século XIX.

---

26 *Gazeta da Tarde*, 20, 21 de novembro e 12 de dezembro de 1885.

27 *Cidade do Rio*, 1 de junho de 1888.

28 José Murilo de Carvalho, *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*, São Paulo, 1987.

29 Humberto F. Machado, "A Guarda Negra no contexto urbano do Rio de Janeiro", *Anais da XII Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Porto Alegre, SBPH, 1993.

Indiscutivelmente, aproveitou as oportunidades que lhe surgiram na vida. Lutou com dificuldades, sabendo vencê-las através do esforço pessoal ou, então, conforme as suas palavras, com o "auxílio de amigos", que foram sempre mencionados para justificar suas atitudes ou rebater acusações. Buscou, através dos textos, inseridos nos jornais, preservar os seus privilégios como elemento da elite intelectual da Corte, sem descuidar de um programa do qual não se afastou; a luta antiescravista. Esta, como vimos se sobrepunha ao questionamento da monarquia e a defesa dos princípios republicanos. As reformas preconizadas por José do Patrocínio, tais como a distribuição de terras para os libertos e o desenvolvimento da instrução pública independia da forma de governo. O fundamental para o abolicionista era a consolidação do projeto de modernização da "pátria livre" em oposição ao que ele denominava a "pátria escrava".

Texto apresentado na sessão Exclusão, Poder e Controle Social no Brasil Urbano, *20/7/1993.*

JOAQUIM NABUCO
a trajetória de um leitor

Maria Cecília Cortez Christiano de Souza
Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo

A capacidade de formular de forma original e profunda a crítica da sociedade brasileira de seu tempo, a sensibilidade em apreender traços culturais que nela permanecem até hoje, fizeram de Joaquim Nabuco um autor respeitado, que não cabe nas chaves genéricas com que são analisados pensadores brasileiros do século dezenove, como a de importação de idéias, a do "*melting pot*" ideológico ou do liberalismo que admitia a escravidão.[1]

O interesse da História da Educação pela sua obra pode ligar-se a diversos tipos de razões. A vertente historiográfica aberta por Roger Chartier inaugura, por exemplo, a possibilidade de, à maneira foucaultiana, não só ampliar os contornos do histórico, questionando a naturalidade de objetos, mas também reconsiderar à luz de novos paradigmas teóricos e metodológicos espaços tradicionais da historiografia, como aquele que se situa a meio caminho entre a história e a filosofia — a história das idéias.

---

1 Filho de família da aristocracia nordestina durante gerações dedicada à política parlamentar no país recém emancipado recebeu o que de melhor havia na educação que o Brasil podia proporcionar aos jovens de sua elite: o colégio modelo da corte, a Academia de Direito em São Paulo, viagens de estudo na Europa e Estados Unidos. No entanto, sua atuação política mais importante ocorreu num dos primeiros movimentos políticos após a independência que contou com líderes populares e com a participação da opinião pública: a campanha pela emancipação dos escravos. O movimento, que se iniciou timidamente após a independência, ganhou fôlego nas décadas de 60 e 70. Apesar de condenado pelas pressões inglesas e enfraquecido pelas sucessivas revoltas escravas, a agonia do escravismo no Brasil foi longa e lenta. A emancipação só foi conseguida em 1888, e a promulgação da lei, durante o Império, contribuiu para a sua queda. Tardiamente fiel a monarquia, que abraçara no seu fim a causa abolicionista, Nabuco foi colocado no ostracismo politico depois da Republica.Só retornou a vida pública durante um breve período, no início do século, quando atuou no Ministério das Relações Exteriores, até morrer, em 1905, como embaixador nos Estados Unidos.

Esses velhos objetos históricos, as idéias, são novamente questionados quanto a universalidade e homogeneização de seu significado, apropriação e difusão, pela percepção das idéias como representações indissociáveis da historicidade dos seus agentes enunciadores. Também, pela consideração histórica da materialidade dos processos de produção, circulação e apropriação culturais, caracterizáveis através do olhar sensível a alterações mínimas dos objetos culturais postos em circulação (os livros, os impressos, as edições, exposições, museus) como das práticas culturais que os produzem ou deles se apropriam. Ela permite retirar a homogeneidade e transparência do ato de ler, procurando tanto tornar visível os dispositivos que tentam conformar o ato da leitura, quanto recuperando a heterogeneidade das formas de apropriação, os diferentes usos que grupos sociais fazem dos textos que compartilham com outros.[2]

Impulsionada simultaneamente por preocupações do início da idade moderna, quando se coloca no iletrismo e no analfabetismo um dos mais fortes obstáculos para a integração de grande contingente populacional nos direitos da cidadania ativa, e por preocupações pós-modernas sobre o presente e o futuro das gerações, diante dos efeitos devastadores da cultura televisiva, a valorização da leitura tornou-se consensual entre nós. Uma história da leitura na cultura brasileira permite que certos lugares comuns e certos estereótipos a respeito da leitura se desnaturalizem e percam a homogeneidade, tanto pela exposição das diferentes faces e raízes de representações correntes sobre ela, quanto pelas análises das origens das resistências que se criam ao seu redor.

Uma possível forma de análise das representações históricas sobre a leitura pode ter como base relatos de aprendizagem, autobiografias, onde aquele que se tornou escritor reconstrói sua trajetória de aprendiz de leitor. Coloca-se nelas em cena as diferentes maneiras de ler, de tratar o texto escrito, de instalar a relação entre o leitor e o texto. Elas podem retratar tanto a experiência singular de solidão do leitor face ao texto, quanto a experiência da leitura como uma relação de troca e de convívio. É claro que aqui temos que levar em conta a temporalidade própria da autobiografia, em que menos que um testemunho, temos uma experiência de *après coup*, uma recriação do passado fortemente marcada pela experiência presente. A crítica desta fonte pode ser retomada pela documentação que reconstrói a trajetória descrita, pela contextualização do relato, pela utilização de fontes paralelas como cartas, documentos, textos de crítica literária que contribuíram para fixar os contornos dos textos e definir o ato da leitura.

---

2 Cf. Clarice Nunes e Marta M. C. Carvalho, "Historiografia da Educação e Fontes", Separata apresentada na 15ª Reunião Anual da ANPED, setembro de 1992.

A escolha aqui de um tema de pesquisa se prende às possibilidades oferecidas aos conhecedores da obra de Nabuco, principalmente quando se atenta para papel fundamental da leitura no seu livro auto-biográfico: o tema da formação intelectual de Nabuco é, basicamente, o relato de sua trajetória de leitor. Trata-se, assim, neste estudo, de questionar como esses temas da formação e da leitura é representado e construído na obra de Nabuco pela análise do campo de tensão que se produz, em determinados momentos de sua trajetória, entre a leitura e sua formação.

Minha Formação, foi escrito quando Joaquim Nabuco contava com 50 anos e sua publicação, em 1900, apareceu aos contemporâneos como um pequeno escândalo, porque não era usual, no Brasil, um livro de memórias de um homem ainda jovem, que apenas durante a campanha abolicionista adquirira uma certa notoriedade.

O distanciamento da política, um dos temas recorrentes do livro, também se revela no estilo, preocupado em retirar os sinais da ênfase excessiva, das imagens e metáforas comuns aos escritos panfletários. Na verdade, trata-se, como notam alguns críticos, de um dos primeiros textos literários do Brasil escrito para ser lido silenciosamente — até então, em geral, principalmente os romances eram escritos para serem lidos em voz alta.[3]

Significativamente, a narrativa de sua formação começa pelo tema da leitura, que ocupa os primeiros capítulos do livro. Não pelo comentário de suas leituras escolares, e sim de leituras realizadas na época de seus estudos universitários na Academia de Direito de São Paulo. "Lia de tudo igualmente" diz ele. A Academia proporcionava aos jovens de sua geração a novidade de um ambiente que propiciava a liberdade e os meios para uma "errância literária", isto é, para a possibilidade de ler e passar de texto a texto, sem orientação ou objetivo a não ser o próprio desejo. Nabuco leu avidamente, e a forma de leitura realizada nessa época marcam suas recordações. "Posso dizer que não tinha idéia alguma, porque tinha todas".[4]

---

3 Antonio Candido analisou o problema ao tratar da tradição de auditório que pontua a literatura brasileira do século dezenove."Formou-se", diz ele, "dispensando o intermédio da página impressa, um público de auditores, muito maior do que se dependesse dela e favorecendo, ou mesmo requerendo no escritor certas características de facilidade e ênfase, certo ritmo oratório que passou o timbre da boa literatura e prejudicou entre nós a formação dum estilo realmente escrito para ser lido." Antes que o livro se tornasse verdadeiramente um objeto de consumo, literatura circulava através de jornais e folhetins que "habituaram os autores a escrever para um público de mulheres, ou para serões onde se liam em voz alta". Antonio Candido, *Literatura e Sociedade*, 5ª Edição, São Paulo, 1976, pp. 81-85.

4 Joaquim Nabuco, *Minha Formação*, introdução de Gilberto Freyre, Brasília, 1963, p. 11.

A confusão e escândalo criados por este novo poder ainda estão na sua memória. Para além da referência ao anti-clericalismo de seus autores preferidos, como Taine e Renan, a impressão dominante é a de dessacralização.

A Academia proporcionava aos jovens de sua geração, pela primeira vez em suas vidas, a possibilidade de uma leitura que, dispensando mediadores, falava diretamente ao leitor. A julgar pelas suas memórias de escola e as de seus contemporâneos, o ambiente da Academia contrastava com o ambiente dos colégios em que a regra era a leitura controlada, pela vigilância e pela censura, pela imposição de autores e pela interpretação canônica dos professores e dos livros didáticos. "Restrinja-se ao que diz o compêndio", teria respondido um de seus professores diante das questões que formulara numa aula de Filosofia.[5]

Nabuco mostra-se consciente que a leitura realizada durante a época da Academia, muito mais significativa para ele que os estudos jurídicos, criou por assim dizer, um cidadão sem pátria.Teve o efeito de alargar o círculo de seus interlocutores, para além dos limites do espaço e tempo. "Sou antes espectador de meu século que de meu país",[6] diz Nabuco a propósito em *Minha Formação*.

Assim, terminada a Academia, seu único propósito foi o de viajar pela Europa durante longos períodos. A leitura é o fio condutor do roteiro de suas recordações de viagem. As cidades são referidas a livros e autores. À parte seu desejo de apresentar-se como homem culto, a brevidade de referências às ligações entre lugares e livros, permite que se revele,no entanto, uma impressão geral de decepção, como se os lugares dissessem menos que os livros, o que ele atribui a sua condição de viajante estrangeiro: "de passagem pode-se ver muita coisa, mas não se tem a revelação de nada".[7]

Chartier nota que a leitura extensiva retira dos livros a expectativa de neles se encontrar mestres e guias para a vida; a convivência com textos diversos aplaina o sentido, tornando frouxa a relação entre livro e leitor. Essa percepção materializa-se para Nabuco no convívio de intelectuais europeus, cujo espírito cosmopolita, diz ele, "caracteriza-se pela compreensão de soluções opostas dos mesmos problemas sociais, pela tolerância de todas as opiniões, pela igual familiaridade de correligionários e adversários, pela idéia, para dizer tudo, de que acima de qualquer partido está a boa sociedade".[8]

---

5 Cf. Luis Viana Filho, *A vida de Joaquim Nabuco*, Brasília, 1977, p. 21.

6 Nabuco, *Minha Formação*, p. 33.

7 Nabuco, *Minha Formação*, p. 49.

8 Nabuco, *Minha Formação*, p. 45.

Esta aparente liberdade, caracterizada sobretudo pela tolerância e ausência de fanatismo, esconde porém um cativeiro. Nabuco sente-se compelido a quedar-se num estado de admiração permanente. Imagina-se diante de um público que "repara tudo, nota tudo", "perante o qual é preciso uma constante vigilância de maneiras".[9] Sente-se estrangeiro e deslocado porque forçado a comportar-se de forma não natural até o extremo de aparentar naturalidade. Mas, sobretudo sente-se estrangeiro porque é levado a agradar sempre.

No entanto, sua ambição era maior: viajara para conhecer autores, mas também, principalmente, para se colocar como um igual. A arrogância com que, como narrador, procura se distanciar do passado, é ingênua: mas necessária para evitar uma fácil comiseração diante dos fracassos que passa a narrar.

Escrevera a Renan uma carta aberta, publicada em jornal sob o título *"Le Droit du Meurtre"*, condenando uma brochura de Alexandre Dumas Filho. O artigo havia chegado a Renan por intermédio de um amigo; Renan respondera que suas palavras inflamadas não valiam a pena, pois tratava-se de uma *"plaisanterie"* de Dumas. Renan colocara assim Nabuco na desconfortável posição de um intelectual provinciano que desconhecia o contexto de um artigo. Ainda assim, insistira e enviara a Renan versos que publicara em francês. Recebeu rápido elogio entre duas frases. De Georges Sand obteve como crítica uma breve referência à dupla nobreza de idéias e de linguagem além da afirmação de que era uma "bela alma". Nabuco não obteve uma avaliação da qualidade de seus versos até Edmond Scherer responder-lhe através de um silêncio implacável e no entanto polido, de um "médico que não sabe mentir a um doente desenganado". Os autores europeus, colocados no lugar de verdade, com respostas dissuasivas em vários níveis, acabaram por resfriar suas pretensões poéticas.

Apenas quando Nabuco deslocou Renan do lugar imaginário de Absoluto (diz que aprendeu depois a ter reservas em relação a ele) é que pôde encontrar seu lugar nas Letras, como historiador. Na autocrítica de sua fase de poeta medíocre, que escrevera numa língua que não era a sua, não atribui seu fracasso a seus críticos. Mas, arrastando consigo boa parte da produção literária do seu tempo, Nabuco condena como "ingrata e fútil" a produção que o indivíduo "tira toda de si mesmo". A literatura resultante, diz ele, torna-se medíocre pela ausência do trabalho intelectual, sobrevive graças a mútua adulação entre escritores e vive de um público de meia cultura. Alimenta-se de sentimentos vagos, na poesia, da crônica social, no romance, e de uma atitude puramente receptiva e passiva em relação à leitura.

9 Nabuco, *Minha Formação*, p. 89.

A tarefa de um historiador se contrapõe a tudo isso exatamente porque supõe o trabalho colocado como limite à admiração pasmada e à passividade da leitura. Nabuco enumera o que está contido nessa concepção de trabalho do historiador: especialização, portanto uma direção do interesse, resistência do objeto, portanto investigação, tempo, e sobretudo, diz ele, uma "ambição" suficientemente grande para ser capaz de se colocar à prova.

Mas, porque a história do Brasil e não a história européia? Em outras palavras, porque dirigir essa ambição na procura da história vinculada a própria nacionalidade?

Em *Minha Formação* a noção de nacionalidade encontra-se dilacerada por uma contradição interna a ela mesma. Aceitando a idéia de que o fundamento da nacionalidade encontra-se na "mistura de raças", como colocara Von Martius no projeto do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil em 1845, Nabuco se opõe tenazmente à idéia dos historiadores do Instituto de que o fundamento da nacionalidade pudesse ser encontrado num passado indígena mítico — as tribos indígenas encontram-se destruidas, diz ele, e em quase nada marcaram a civilização brasileira.

Estranhamente, para um abolicionista, mas desta vez de acordo com os historiadores oficiais do Instituto, em *Minha Formação*, Nabuco cala-se sobre o negro. Limitado à história do branco, seu olhar não se detém na Descoberta do Brasil mas continua pelo passado da civilização européia, de quem se diz herdeiro, na forma de imaginar e pensar. Mas, afora os livros, não se encontra na terra as marcas do passado dessa civilização. O Novo Mundo para o intelectual é solidão e deserto.

A percepção da terra e mesmo das cidades brasileiras, para Nabuco, encontra-se associada à pura natureza. "Uma espécie de jardim infantil", diz ele em *Minha Formação*. Fixada e permanente, como não significando outra realidade senão ela mesma, Nabuco associa o Brasil à infância, quando a realidade se apresenta plena, massiva e cheia de certeza e portanto, incapaz de ser simbolizada.Há como que uma impossibilidade desta realidade ser articulada numa linguagem formulada pela leitura.

Resta então em relação a nacionalidade, um sentimento inarticulado, um interesse especial e descabido pela história nacional. Sentimento em contradição com o pensamento e a imaginação européias, e dessa contradição, diz Nabuco, deriva a instabilidade dos intelectuais nascidos na América, que na América sentem falta da Europa e na Europa tornam-se nostálgicos do próprio país.

É nesse pé que Nabuco deixa a discussão sobre a questão da nacionalidade no seu texto auto-biográfico. Há indícios, porém, que essa questão é várias vezes retomada, ao longo do texto, embora não de forma explícita.

Na crônica de sua viagem à Inglaterra e aos Estados Unidos, há subjacente a suas observações uma clara preocupação política — subjacente ao elogio ao modelo de governo inglês e às críticas ao sistema político americano, uma clara preocupação no sentido de efetuar a integração, sem revoluções, do liberto e do homem livre pobre à cidadania brasileira.

Mas, colocando à parte sua concepção política, e seguindo o relato autobiográfico no que se refere a crônica do cotidiano de suas viagens, principalmente à Inglaterra, há uma espécie de pontuação daquilo que elege como digno de ser notado.

Vários historiadores do século dezenove, dedicados ao estudo do cotidiano brasileiro através do discurso dos viajantes, notam que esses últimos, ao chegarem ao Brasil, impossibilitados de perceber de outra forma a diferença entre o cotidiano brasileiro e o de seus próprios países, dominantemente articulam essa diferença como falta. No *Brasil* falta respeito à propriedade privada, falta espírito de iniciativa, trabalho contínuo, pontualidade, organização do espaço urbano, homens brancos nas ruas, limpeza, silêncio, monumentos, estátuas e árvores nas praças, etc. São quase os mesmos aspectos que o relato de Nabuco pontua com admiração indicando a presença: organização e espírito de iniciativa na América, pontualidade, o traçado de avenidas, os parques, árvores e monumentos, o silêncio das manhãs de domingo, etc., na Europa.

Há, porem, uma notação que chama a atenção em seu relato, e que abre, por assim dizer, sua crônica sobre a Inglaterra. Trata-se da primeira visão da multidão londrina:

> *essa multidão aristocrática que a pé, à cavalo, em carruagem descoberta, se dirige duas vezes por dia ao rendez-vous do Hyde Park (...) senti minha imaginação excedida e vencida. A curiosidade de peregrinar estava satisfeita, trocada em desejo de parar ali para sempre (...)*[10]

Esse êxtase, o desejo de ficar, de parar, é tão marcante quanto a impressão de desembarque, que se repete no relato de vários viajantes, só que formulada num sentido negativo. Assim, por exemplo, Spix e Martius descrevem o desembarque no Rio de Janeiro:

> *O que no entanto logo lembra ao viajante que ele se acha num estranho continente do mundo é sobretudo a turba variegada de negros e mulatos, a classe operária com que ele topa a toda a parte, assim que ele põe o pé na terra. Este aspecto foi-nos mais*

10 Nabuco, *Minha Formação*, p. 82.

> *de surpresa que de agrado. A natureza inferior, bruta, desses homens inoportunos, seminus, fere a sensibilidade do europeu que acaba de deixar os costumes delicados e fórmulas obsequiosas da pátria.*[11]

Mas o mesmo Nabuco que recorda Londres dessa forma é o Nabuco que anos antes assim discursara no parlamento:

> *Os nobres e os aristocratas (...) quando chegavam à janela da Câmara e viam uma dessas manifestações populares, não descobrindo chapéus nem sobrecasacas, mas num relance, pés no chão e mangas de camisa, diziam somente: aquilo não vale nada, é a canalha (...) Talvez, mas nosso povo é isso mesmo (...) não é um povo branco. Nessa cidade, se visse uma manifestação popular segundo as idéias dessa nobreza de tolerância, seria uma manifestação de estrangeiros (...)*[12]

Ao relato de Nabuco sobre o sentimento de nacionalidade em *Minha Formação*, falta portanto o negro. Esta sensação de êxtase diante da visão da multidão do Hyde Park, é seguida pela a sensação de aniquilamento:

> *Esse sentimento paguei-o caro depois, porque foi em Londres, que senti definhar mortalmente a planta humana que há em cada um de nós (...)*[13]

Nos capítulos dedicados à época da campanha abolicionista, Nabuco passa rapidamente sobre sua participação, justificando-se pela amargura com que agora a vê, e dizendo ser *Minha Formação*, fruto de uma intensa modificação intelectual após a lei que juridicamente emancipara os escravos. Lamenta várias vezes o que a luta contra o escravismo significou como corte, restrição de seus amplos interesses pela arte, pela literatura e pela vida mundana. Diz em *Minha Formação* que a abolição era a única causa proporcional a alta idéia que fazia de si mesmo, mas omite o fato de que anos antes, discursara assim no parlamento:

> *Nenhum povo ganha em iludir-se sobre a própria etnologia, não há sentimento mais deprimente e atrofiante para a nação, como para o indivíduo, do que ter vergonha de si mesmo.*[14]

---

11 J. B. von Spix e C. F. P. von Martius, *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*, São Paulo/ Belo Horizonte, 1981, Vol. I, p. 48.

12 J. Nabuco, *Discursos Parlamentares. Obras Completas*, São Paulo, 1949, vol. 12, p. 236.

13 Nabuco, *Minha Formação*, p. 76.

14 Nabuco, *Discursos Parlamentares, op. cit.*, discurso de 18/6/1884.

Para fazer face à luta política, Nabuco enfrentara o que se ocultava por trás de sua atração pela Europa e da constante lembrança de que era um aristocrata: a vergonha de seu país pela presença da escravidão. Mas fugir à questão é também negar a história, dizia, e transformar o sentimento de nacionalidade num mero provincianismo. Da sociedade de seu tempo, Nabuco poderia dizer, o que disse do Imperador: "preferia que a escravidão não existisse, mas já que existe, que não se falasse nela".[15]

O enfrentamento da questão servil, muito mais que o limite restritivo de seus interesses, tinha sido o limite constitutivo de seu pensamento, pois a luta contra a escravidão fora a alavanca que, anos antes, possibilitara que a realidade brasileira se desnaturalizasse, perdesse a opacidade ao pensamento. Opacidade e naturalidade que voltamos a encontrar em *Minha Formação*.

Em seus discursos, livros e conferências durante a Campanha abolicionista, Nabuco formulou uma idéia compreensiva da sociedade brasileira, em que a escravidão, tomada num sentido amplo, como o de *Ancien Régime*, permitiu que percebesse com clareza, a relação entre a economia agrícola exportadora e a apropriação do Estado pelos fazendeiros, e que examinasse, como imbricadas, questões antes vistas de forma isolada e conjuntural, como a existência de máquina de corrupção no interior do Estado, a formação do Estado sem Nação, a fragilidade dos ciclos econômicos, a devastação ambiental causada pelas plantagens, a miséria endêmica, a ignorância e a dependência da população livre, o endividamento do estado, o inchamento do funcionalismo público e a posição subalterna do intelectual e a esterilidade de sua produção.

Mas, o que é mais significativo numa abordagem que visa a questão da leitura, sua compreensão não esbarrava nos aspectos estruturais da sociedade brasileira, mas procurava também examinar a articulação da escravidão com aspectos culturais apreensíveis no cotidiano. É como se a escravidão desenvolvesse uma rede de vasos capilares e que enviasse seus influxos persistentemente até os aspectos sociais mais banais e distantes da relação senhor/escravo, dizia.

A relação senhores/escravos foi apreendida por Nabuco como uma totalidade dialética, mutuamente condicionante, como se cada um dos termos não se diferenciasse um do outro. A degradação do escravo corresponde à degradação do senhor, e vice-versa. "Entre diferentes senhores, os que torturam escravos, os que tratam com bondade e os que meramente os exploram como coisas, existe em todos, a todo momento, a contingência de serem

15 Joaquim Nabuco, *O Eclipse do Abolicionismo*, Rio de Janeiro, 1886, p. 32.

16 Joaquim Nabuco, *O Abolicionismo. Obras Completas*, Vol. 7, São Paulo, 1949, p. 117.

bárbaros, pois a escravidão só se mantém pelo terror simbólico e efetivo infundido ao escravo".[16]

Este terror simbólico, porém, é infundido pela própria socialização do escravo, educado para perceber-se como um inferior, pela percepção de seu destino como fatalidade e pela perversão que uma relação social não mediada pela lei criava no desejo escravo. O primeiro efeito desta perversão é o desejo escravo de conformar-se à percepção que dele faz o senhor pela possibilidade que isto aponta de ver superado, através da instituição do favor, a barra de divisão que o separa do senhor. A perversão e seus efeitos sobre a socialização, que aparece sob a forma de cordialidade brasileira, não se restringe a socialização ou do escravo ou às relações entre escravos/senhores, mas se espraia sobre todas as relações sociais marcadas pelo signo da diferenças e da hierarquia.

Obstáculo maior à cidadania era fundamentalmente o caráter autoritário que o escravismo criara na cultura brasileira,em que a instituição do favor funcionava como um dispositivo básico de cooptação e ocultamento. Sua força advinha da forma pela qual a lei era apreendida e representada pela população brasileira, indiferentemente da posição social.

A ausência efetiva da lei, no seu sentido amplo, significava um poder sem limites, dotava o poder em todas as relações sociais, aos olhos de dominantes e dominados, de um igual poder de fascínio.

A escola pública se inseria no contexto de um funcionalismo público marcado por este autoritarismo benevolente, absoluto e perverso: os regulamentos, normas, legislação, regras, concursos, extremamente profusos e minuciosos, existiam exatamente para que fossem burlados, dizia Nabuco. Desacatar regras para fazer resplandecer o favor e o poder pessoal aumenta o fascínio imaginário, exatamente pela arbitrariedade da escolha pois qualquer um pode ser alvo do favor. A instituição do favor transforma e reduz as relações de trabalho a relações afetivas, sustentando o servilismo entre subordinados e marcando pela inveja, pela esperteza e cabotinismo suas relações, impedindo a solidariedade e atitudes de autonomia e apreço pelo trabalho.

A lei de emancipação da escravatura definitivamente não é para Nabuco suficiente para dissolver essa cultura do favor pessoal. A escravidão sobreviveria à emancipação jurídica dos escravos. Era preciso libertar também os senhores. Exatamente a propósito da necessidade propagada pelos republicanos de educar previamente os escravos antes da emancipação, Nabuco defendia uma educação simultânea dos senhores. A pressuposição que geralmente se faz a respeito da utopia educacional de Nabuco consiste em entendê-la na chave de uma educação iluminista, que se propagaria a partir de uma elite até as camadas populares.

Mas Nabuco realmente pensava numa ação corretiva da educação sob a mentalidade da oligarquia: se o escravo não era um cidadão, tampouco os senhores eram cidadãos enquanto não pudessem pensar num inferior social como algo diferente de uma coisa ou de um animal de estimação. Resta para ele resolver a questão de quem poderia educar a oligarquia.

A difusão da leitura e da educação básica se inseria nos quadros mais amplos de uma série de reformas: propunha uma ampla reforma social, consecutiva a emancipação jurídica da escravidão, na forma preliminar de uma reforma agrária que reconciliasse o liberto com a terra, com o trabalho e com o próprio país. Uma profunda reforma jurídica, capaz de estabelecer de fato o império do direito, e uma profunda mudança de mentalidade, em que a educação e a leitura teriam papel fundamental.

Sobre o processo que levou à promulgação da Lei de Emancipação dos Escravos e à queda da monarquia, Nabuco se cala em *Minha Formação*. Acreditava, diz apenas, que o processo de emancipação da escravatura fosse se prolongar por trinta anos. Em outro lugar, diz que as reformas que propunha necessitariam, talvez, de cem anos. Tudo leva a crer que depositava sua confiança no Império,que desligado de sua sustentação escravista, levaria à frente um prolongado processo de reformas com base numa sustentação popular. Nada disso acontecera.

Minha Formação é assim o termo de um processo de apagamento de suas concepções, uma forma de reconciliar-se com o pensamento dominante a respeito de várias questões, entre as quais a questão da nacionalidade. Ser brasileiro, ser aproveitado pelo governo republicano é assim pensar da mesma forma que a elite do seu país. Pelas cartas que deixou desde então e pelos testemunhos dos que o conheceram nessa época, nunca mais se livrou do sentimento de morte.

Texto apresentado na sessão Educação, Leitura e Utopia, *19/7/1993.*

A CIDADE DAS LETRAS
leitores e livros no Rio fin-de-siècle

Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira
Universidade Federal do Rio de Janeiro

A leitura de *A Cidade das Letras*, de Angel Rama, ensaio onde o autor analisa o sistema cultural latino americano do século XIX, em especial o período de 1870-1900, é um excelente parâmetro para entendermos a participação de letrados na vida sócio-cultural das cidades latino-americanas.[1] Para Rama o final do século XIX é o triunfo da *Cidade das Letras*, aquela que desde o início da colonização na América está sendo delineada, mas não tinha tido ainda a oportunidade de definir seus contornos, seu discurso autônomo, seu próprio discurso historiográfico, seus valores e símbolos, sua visão de ordem e progresso sob a perspectiva de maturação nacional. A *Cidade das Letras* era o espaço adequado ao desempenho do setor letrado acadêmico, que usava a Universidade como ponte para nela transitar mais facilmente e ocupar esferas de poder só acessíveis àqueles de formação privilegiada.

"No setor letrado acadêmico, o exercício independente das profissões chamadas "liberais", ou a criação de institutos que proporcionassem títulos habilitadores (professores primários, de segundo grau) instauraram um espaço mais livre, menos diretamente dependente do poder, para as funções intelectuais, e será neste leito que começará a desenvolver-se um espírito crítico que buscará abarcar as demandas dos extratos baixos, fundamentalmente urbanos, da sociedade, ainda que ambicionando, obsessivamente, infiltrar-se no poder central, pois afinal se continuou a vê-lo como o dispensador de direitos, hierarquias e bens."[2]

A ascensão social possibilitada pela letra foi então de intenso grau e o status por ela proporcionado permitiu a ampliação do comércio de livros no Rio de Janeiro, não só para suprir as bibliotecas públicas, institutos e academias, mas também bibliotecas particulares de profissionais inseridos

1 Angel Rama, *A Cidade das Letras*, São Paulo, 1985.

2 *Idem, Ibidem.* p. 93.

nesse círculo de leitores. Há, nos estudos sobre a sociedade brasileira da transição dos dois séculos, necessidade de se delinear com precisão que grupos partilhavam desse setor privilegiado que chamamos de "círculo de leitores". Possuíam em comum diversas características: alto nível de escolaridade, grande interesse por livros, bibliotecas pessoais e frequência amiudada a livrarias, cafés e centros formais de sociabilidade intelectual.

As livrarias cariocas da transição do século XIX para o XX eram locais de convivência desses círculos de leitores com grande variedade de importância para a vida cultural da cidade. Havia aqueles compostos por nomes que se tornaram grandes nas letras, mas muitos desses círculos se compunham de egressos das faculdades que formavam os "doutores" em direito, medicina ou auto-didatas com o tempo para debates e tertúlias.

Desde a fundação dos cursos jurídicos no Brasil (1827) cresceu a tendência de formação das novas gerações de juristas e burocratas em São Paulo ou Recife, ao invés de buscarem cursos no exterior. Isto viabilizou publicações de livros de direito e temas correlatos ampliando-se discretamente o mercado editorial. Aos livreiros franceses presentes desde o início do século XIX, agregavam-se portugueses e brasileiros, aumentando o quadro de fornecedores para atender o ainda incipiente número de consumidores. A utilização de livros em espaços privados passou aos poucos a ser legitimada por mudanças políticas significativas na segunda metade do século XIX principalmente se levarmos em consideração as limitações para compra e importação de livros nas primeiras décadas, mesmo depois de instalada a Imprensa Régia. Este público específico ajudou a povoar livrarias intensificando a convivência desses círculos que aprenderam a desenvolver suas características de bibliófilos. Livros, livrarias e bibliotecas amalgamaram leitores, livreiros e intelectuais.[3]

O hiato historiográfico existente sobre a história dos livros e bibliotecas nos aproximou do tema à medida em que julgamos pertinente uma contribuição para o aprofundamento da questão. Borba de Moraes, Bradford Burns, Katia Mattoso, Frieiro, Rizzini, Clado Lessa, Pinto Campello, todos estes estudiosos deram ênfase ao período colonial e às primeiras décadas do século XIX.[4]

---

3 Ver Lúcia Maria Bastos P. das Neves e Tania Maria T. Bessone da C. Ferreira, "O medo dos 'abomináveis princípios franceses': a censura dos livros nos inícios do século XIX no Brasil", in *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 4, nº 1, jan./jun. 1989, pp. 113-19.

4 Kátia M. Queiroz Mattoso, *Presença Francesa no Movimento Democrático Baiano de 1789*, Bahia, Ed. Itapoã, 1969. E. Frieiro, "O diabo na livraria do Cônego", in *O diabo na livraria do Cônego*, Belo Horizonte, 1957, pp. 9-82. E. Bradford Burns, "The Enlightenment in two Colonial Brazilian Libraries", *Journal of the History of Ideas*, 25, 1964, pp. 430-8. Tania Maria T. Bessone da Cruz Ferreira, "Les Échos de

Privilegiaram as bibliotecas sequestradas a revolucionários, deixando de fora as bibliotecas particulares de caráter regular. Portanto o processo de formação de bibliotecas de categorias sócio-profissionais, que exerciam atividades no Rio de Janeiro a partir da segunda metade do século XIX, e os interesses de leituras desse círculo ainda exigem exames aprofundados, como também o interrelacionamento das pessoas que conviviam em torno de vários pontos comuns aos beneficiários das cidades das letras.

O Rio de Janeiro foi escolhido como meio geográfico privilegiado para o estudo, pois guardava o perfil típico das Cidades das Letras analisadas por Angel Rama, que compara algumas cidades latino-americanas aos relatos de Beaudelaire sobre Paris de 1850 a 1870, impulsionada pelo barão de Haussman e em constante mudança. Coincidentemente lembremos do sonho de transplante de uma Paris na América, incentivado pelas reformas urbanas executadas no Rio de Janeiro (1902-1906), principalmente por Pereira Passos, e a transformação arquitetônica da cidade. Tendo como modelo ideal a cultura européia, muitos intelectuais, bibliógrafos e integrantes de diversas categorias sócio-profissionais pautaram sua formação na cultura livresca, em voga na Europa, e mantiveram acesa a eterna questão da busca sempre ilusória dos modelos europeus para a vida na América.

Sob esse ponto de vista a cidade do Rio de Janeiro oferece-se como local privilegiado pois concentrava uma elite política e intelectual e era o centro aglutinador de categorias sócio-profissionais que podiam obter preferencialmente cargos públicos importantes. Cosmopolita em relação a outras cidades brasileiras, o Rio de Janeiro era privilegiado também quanto ao número de livrarias e atividades culturais, se o compararmos a outros cidades brasileiras em diferentes épocas.

As bibliotecas eram o espaço privado e marcadamente masculino, que respeitava os privilégios hierárquicos, tão presentes na sociedade brasileira do final do século. As transformações do Rio de Janeiro nesse mesmo período vão permitir que as ruas se contraponham cada vez mais às casas e ampliarão o universo do círculo de leitores: casas, livrarias e cafés se tornarão o espaço de livros e de homens, para diálogos de intelectuais e políticos, de poetas e dândis, que eram na verdade advogados, médicos, engenheiros, escritores frequentes ou bissextos, e que nas suas atividades mundanas buscavam imitar o ideal perseguido dos padrões europeus. Não é incomum encontrarmos em obras biográficas informações complementares tais como:

---

la Révolution Française selon l'examen des Bibliothèques des Lettrés Brésiliens a la Fin du XVIIIeme Siècle", in M. Vovelle, org. *L'Image de la Revolution Française*, Paris, 1989, pp. 963-9.

> *Depois da formatura, dedicou-se à advocacia, ou, mais propriamente, exerceu por algum tempo a advocacia, sem jamais se dedicar a ela, pois preferia-lhe o convívio com as musas, os mestres da literatura clássica e as lidas do jornalismo.*[5]

Naturalmente os limites da hierarquia doméstica não permitiam a frequência democrática que poderia ocorrer em espaços públicos, como nas livrarias e cafés, mas havia casas que possuíam o privilégio de visitas constantes, para debates e tertúlias nos seus salões e bibliotecas. Espaços públicos e privados se sofisticavam, permitindo a ampliação das relações sociais e o encontro de círculos de leitores com interesses comuns, onde se desenvolviam as discussões.

A história de Inácio Manuel Álvares de Azevedo pode ser contada como um exemplo de formação, via doméstica, de um círculo de leitores. Tendo iniciado seu curso em Coimbra, acabou por concluí-lo em São Paulo, em virtude da expulsão de estudantes brasileiros partidários de D. Maria II. Durante o curso em São Paulo casou-se com D. Maria Luísa Silveira da Mato, filha do Desembargador Joaquim Inácio Silveira da Mota, possuidora de vasta cultura literária. Desenvolveu posteriormente, junto com o marido, um salão no Rio de Janeiro considerado "o ponto de convergência para a mais seleta intelectualidade das rodas políticas, literárias e científicas da sociedade fluminense".[6] O espaço privado passou a se inserir num contexto social mais amplo e permitiu maior circulação daqueles que integrassem um ativo círculo de leitores.

No espaço público as transformações também ocorreram. O crescimento dos consumidores de livros e a mudança do perfil das livrarias e firmas impressoras no Rio de Janeiro, conforme quadro abaixo, foram significativos. Pouco a pouco a vendagem de livros entre secos e molhados ou pelos *tratantes em livros*, denominação dos vendedores de livros no início do século, cedeu lugar ao comércio das livrarias e livreiros especializados, procurados em razão de suas indicações e por facilitarem importações necessárias. De outra parte, a especialização permitia que sobre tais comerciantes se fizessem pressões com vistas à publicação de obras de autores locais.

---

5 José Luís de Almeida Nogueira, *A Academia de São Paulo: tradições e reminiscências*, São Paulo, 1977, vol. I, p. 114. Trecho a respeito de José Pinheiro Guimarães, bacharel da turma de 1832.

6 *Idem, Ibidem*, pp. 187-9.

TABELA 1
LIVRARIAS E FIRMAS IMPRESSORAS NO RIO DE JANEIRO

REFERÊNCIA	1860	1870	1890
LIVRARIAS	17	30	45
FIRMAS IMPRESSORAS	30	35	67
HABITANTES		270.000	522.671

Apud Lawrence Hallewell. *O Livro no Brasil.* São Paulo, 1985

Muitos escritores, frequentadores diários de livrarias e pontos de encontro, permitiram que esses locais se transformassem em chamarizes para leitores de todos os níveis. As inúmeras crônicas sobre a cidade, nesse período, não deixam dúvidas sobre a ampliação desses "salons". O processo passou naturalmente por diversas etapas e permitiu a formação de núcleos, que eram muito apreciados como pontos de referência cultural e intelectual da cidade. Uma das ruas efervescentes era a Nova do Ouvidor, tratada em uma crônica de Vieira Fazenda:

> *Ali, naquele prédio de paredes derrocadas, esteve a tipografia Montenegro, onde por muitos anos foi impresso o Apóstolo, cujo redator o cônego Ferreira, ilustre e virtuoso sacerdote, obedecia ao lema de Pio IX — clama, clama, itaque, ne cesses. Lá, funciona em casa apropriada o Club de Engenharia, onde se reúnem os eminentes representantes das ciências exatas. Acolá, na casa da velha D. Flávia, é o escritório da redação da Universal, importante revista que vai com vento em popa, graças à direção do Dantas da República (nos abraços). Do outro lado foi a sede da Revista Brasileira, infelizmente suspensa, e cujos dignos redatores cairam, repetindo com o poeta — vencidos, não, mas de vencer cançados. Foi, segundo pensamos, d'aí que se originou a idéia da fundação da Academia Brasileira de Letras. Neste outro sobrado esteve por muito tempo o Apostolado Positivista, fundado pelos operosos e persistentes filhos de Auguste Comte, os quais só abandonaram a primitiva sede, quando puderam levantar o templo da Rua Benjamin Constant. Para a rua Nova do Ouvidor enviam prolongamentos os conceituados órgãos de imprensa: o jornal*

do Commercio e o Paiz, e nessa rua teve o jornal Tribuna Liberal.[7]

As influências francesas faziam aí seu habitat, muitas vezes mal selecionadas e mal compreendidas, mas que podem ser devidamente avaliadas em outras crônicas, preocupadas em traçar o perfil da cidade nas duas primeiras décadas do século XX. João do Rio, figura controvertida de cronista, analisa de maneira sarcástica as transformações culturais da cidade e sua tênue migração das influências culturais francesas para as americanas.[8]

O Rio de Janeiro exibia sua "modernidade" nos "salons" improvisados e nas opções de leituras neles alardeados. Nesses ambientes os círculos de leitores se compunham, formados por profissionais, concentrados sobretudo em categorias como advogados, médicos, engenheiros, aquela escassa camada letrada que podia se dar ao luxo de adquirir e manter livros, mesmo que fosse em pequenas estantes. Contrastando com o fervilhar mostrado pelas crônicas, muitas bibliotecas retratam horizontes culturais limitados, quando não seguem a trilha de "bibliotecas desaparecidas", homens de letras que parecem ter usado seus alfarrábios para aquecer banhos públicos, como está narrado por Canfora na sua obra sobre a existência e destruição da biblioteca de Alexandria.[9]

Muitos indivíduos pertencentes ao círculo de leitores guardavam concepções da ilustração, tardiamente preservada nas tendências filosóficas de alguns pensadores. Mesmo bibliotecas importantes como a da Faculdade de Direito de São Paulo eram deficientes em livros científicos. O que não impedia que médicos, advogados e outros profissionais letrados circulassem com certa desenvoltura pela jornalismo, pela literatura, e parecendo até uma fatalidade latino-americana, também pela política.[10] A busca dessas bibliotecas leva ainda a informações sistemáticas de publicações que mencionam sobretudo teses, poesias, artigos em jornais e outros periódicos, sem muita ênfase nos aspectos práticos e experimentais. Faziam parte de círculos de sociabilidade formais e informais, de roda boêmio-literárias, muito comuns na transição do século XIX para o XX.

---

7 Cf. José Vieira Fazenda, *Antiqualhas e Memórias do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1921, Crônica de 25 de setembro de 1896, vol. I, p. 229.

8 Cf. Raul Antelo, *João do Rio. O Dândi e a Especulação*, Rio de Janeiro, 1989.

9 Cf. Luciano Canfora, *A Biblioteca Desaparecida. Histórias da Biblioteca de Alexandria*, tradução de Federico Carotti, São Paulo, 1989, principalmente os capítulos III a VI.

10 Ver Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, Rio de Janeiro/Brasilia, 1974, 2 vols., I p. 204 e Rama, *op. cit.* p. 111.

Tomemos como exemplo um jurista com biblioteca listada em inventário: Carlos Frederico Taylor.[11] Falecido em 03/07/1890 e tendo por inventariante o Conselheiro Dr. Eduardo de Andrade Pinto, deixou testamento legando sua fortuna para numerosos parentes e amigos, além de ex-escravos e dependentes. Seu herdeiro universal era o filho único, Carlos Taylor. Seus bens estavam concentrados sobretudo em propriedades urbanas, algumas fazendas, carros (uma Victoria, um Phaeton e um Tilbury), móveis, pratas, jóias e livros, esses últimos orçados no inventário em 246$700 mil réis.

Foram listados no inventário apenas 40 itens, sendo mencionadas em conjunto, sem maiores referências, obras em brochura, localizadas em casa situada na rua São José nº 5. Porém, a casa onde foram localizados os livros não era utilizada para moradia, pois a indicação de residência era na rua Marquês de São Vicente nº 20, em uma chácara que ficou entre os legados da viúva. Na descrição das obras registravam-se sobretudo livros pertinentes ao exercício profissional; obras de direito comercial, direito civil, revistas judiciárias, códigos criminais, alguns poucos dicionários e, nos itens 38 e 39, a informação "oitenta e dois volumes diversos, avaliados em oitenta e dois mil réis" e "cinquenta e duas brochuras diversas" em quinhentos réis cada uma, totalizando vinte mil réis. Sem informação específica para estes itens, o legado de Frederico Taylor, digno de registro apontava um leitor preocupado com o aprofundamento acadêmico, um advogado sem maiores veleidades literárias.

O mesmo não se percebe a partir da leitura do inventário de Cândido Mendes de Almeida. O número de volumes indicados envolve cinco mil exemplares de obras diversas, avaliadas em dezessete contos de réis, além de exemplares extras de obras do próprio inventariado.

> *Mil exemplares de Atlas do Império do Brasil avaliados em nove contos de réis. Mil exemplares de — Lições de um pai a um filho, avaliados em o valor de quinhentos mil réis. Mil e quinhentos exemplares de Direito Mercantil avaliados em setecentos mil réis digo setecentos e cinquenta mil réis. Trezentos exemplares de Memórias do Maranhão avaliados em setenta mil réis. Quarenta e cinco pedras litográficas avaliadas em quatrocentos e cinquenta mil réis. O direito de contrato com B. L. Garnier para publicação de todos os Arestos do Supremo Tribunal avaliados em quatrocentos mil réis. Declaramos quanto a propriedade das obras originais do falecido as quais não lhes demos valor por serem invaliáveis. Importa a presente*

11 Arquivo Nacional (doravante AN), Inventários, Carlos Frederico Taylor (2 vols.), Ano 1890, nº 840, cx. 105, Galeria A.

avaliação na importância de vinte e oito contos cento e sessenta mil réis.[12]

Cândido Mendes de Almeida nasceu em vila do Brejo, no Maranhão, no dia 16 de outubro de 1818, filho do capitão Fernando Mendes de Almeida e dona Esmeria Alves de Almeida. Tornou-se Bacharel em direito pela faculdade de Olinda em 1839. Entre 1841 e 1842 foi Promotor em São Luis e obteve, por concurso, a nomeação para o cargo de professor de geografia e história no Lyceo São Luis. Posteriormente estabeleceu-se na Corte, onde exerceu numerosos cargos, chegando a Senador no ano de 1871. Jurisconsulto, historiador, sócio do IHGB, oficial da Ordem da Rosa, produziu numerosas obras durante a sua vida, algumas já citadas em seu inventário.[13]

Por ocasião de sua morte, em 1881, parecia estar significativamente endividado, existindo no processo de inventário numerosas cobranças à viúva e inventariante, sobretudo de livreiros e editores. Nas folhas 125-129, Cândido Gil Castello pretende receber determinada quantia emprestada ao senador. Para tanto apresenta uma "Escriptura de dívida e penhor", cuja quarta claúsula diz: "que o Outorgante para garantia desta dívida (doze contos de réis originais, à época do processo nove contos e cincoenta e sete mil réis) dá em penhor (...), a biblioteca tanto jurídica como literária excedente os mil volumes e uma apólice de seguro de sua vida (...) no valor de mil e quinhentas libras esterlinas da Companhia Ingleza The Royal Insurance Company (...)". Em 18 de agosto a Livraria Laemmert apresentou ao Juiz dos Órfãos da 2ª Vara a seguinte fatura, devida por Cândido Mendes de Almeida:

1880

– Setembro 14 – 4 cartões de chromos	5000
– Setembro 22 – 1 Voyages de Camões	2000
– Novembro 01 – Mailfer – Démocratie en Europe	7000
– Novembro 01 – 1 Stuart Mill – Gouvernement représentatif	4000
– Novembro 01 – 1 Martins – História de Portugal, 2 vols.	6000
– Novembro 02 – 1 Mayne – La Nouvelle Granade	6000
– Novembro 02 – 1 Didon – Indissolubilité et divorce	4000
– Novembro 03 – 1 Statistical abstract	1000
– Novembro 14 – 1 Pedra de pergaminho	2500
– Novembro 14 – 1 Fazi – Legislation constitutionelle	7000

12 AN, Inventários, Cândido Mendes de Almeida, Ano 1881, cx. 219, Juízo de Órfãos da 2ª Vara.

13 Sacramento Blake, *Dicionário bibliográfico*, vol. 2, pp. 35-9.

– Novembro 26 – 1 Mundo Animado	6000
– Novembro 26 – 1 Galeria pittoresca dour.ª	7000
– Novembro 26 – 2 carteiras pequenas	4000
– Dezembro 18 – 1 Alegria da Casa	500
– Dezembro 31 – 1 Calendário em marroquim	3000
– Dezembro 31 – 1 Folhinha	1000
– Dezembro 31 – 1 Ass. Revue du monde cath.o	19000
– Dezembro 31 – 1 Ass. Le Contemporain	1800
– Dezembro 31 – 1 Ass. Le Monde avec Messager	36000
– Dezembro 31 – 1 Ass. Le Correspondent	27000

1881

– Janeiro 10 – 1 Ottoni Geometria	5000
– Janeiro 10 – 1 Ottoni Artithimetica	3000
– Janeiro 10 – 1 Varella Contos Meridionais	3000
– Janeiro 10 – 1 Gonçalves Dias Cantos	6000
– Janeiro 24 – 1 Sá Arithimetic	3000
	RES 186$000[14]

Cândido Mendes era frequentador e consumidor contumaz de livrarias e a cobrança da Laemmert pode ser escandida para que fiquem claros seus hábitos: de setembro de 1880 a janeiro de 1881 comparecia quase que semanalmente à livraria e diversificava suas compras entre produtos de papelaria, que utilizava quotidianamente, livros específicos de direito, poesia, matemática e, no ultimo mês do ano, renovação ou atualização de assinaturas de Revistas estrangeiras.[15]

Os negócios com livros eram bastante comuns e o inventário estava juncado de questões que envolviam o inventariado, seus direitos de publicação com a livraria Garnier, seus direitos autorais e cerca de mil obras diversas que se encontram espalhadas, segundo o próprio original, nas bibliotecas Nacional e Fluminense. Preservaram direitos de propriedade das seguintes publicações: Atlas do Império do Brasil (original), Código Filipino (com comentários pessoais e aumentado), Direito Mercantil e Leis da Marinha, Memórias do Maranhão e Direito Civil Eclesiástico Brasileiro, além de numerosos opúsculos que publicou em seu nome. Devia a H. Laemmert, por outras compras ali relacionadas, um total de 174$000 réis. Este inventário se revela como um rico documento em potencial, inclusive para caracterizar atitudes de confusão entre público e privado, quando da utilização de bibliotecas públicas

14 AN, Inventários, Cândido Mendes de Almeida, fls. 125-129.

15 *Idem, Ibidem.*

como se fossem particulares, situação que não é de todo nova para o grupo em estudo.

Há dois tipos de situação no exercício do convívio desses círculos de leitores; chamaremos de formais aqueles onde houve uma preocupação de institucionalização — como a Academia de Letras — e informais os que surgiram espontâneamente como espaços de convívio frequente, sem que se operasse uma sistematização. Por exemplo, em 1894 foi fundado um estabelecimento comercial de muito agrado por parte dessa clientela: a Confeitaria Colombo. Seu fundador, Manuel Lebrão, passou a ser festejado por este grupo que buscava novos pontos de encontro. Apesar de já ocuparem outras áreas, reivindicavam novidades no espaço público preferido: o núcleo central da cidade. Nessa ocasião já estavam encaminhadas as negociações para a criação de outro círculo de sociabilidade, esse formal: a Academia Brasileira de Letras, que ocorreu em 1896.

Espaços de convivência com caráter político implícito, a Academia Brasileira de Letras ou o Instituto Histórico, ou ainda o Instituto da Ordem dos Advogados do Brasil e a Academia Médico-Cirúrgica do Rio de Janeiro absorviam muitos escritores, frequentadores diários de livrarias e pontos de encontro informais, mas que não se furtavam a um engajamento sistemático, grandes responsáveis que foram pela fundação e manutenção desses institutos. No verbete do *Dicionário Brasileiro de Datas Históricas*, organizado por José Teixeira de Oliveira, relativo à fundação da Academia Brasileira de Letras, é interessante perceber no texto a mudança de concepção valorativa entre aquilo que deveria ser função do poder público ou patrocínio da iniciativa privada. A ênfase positiva dada ao desempenho inicial de Lúcio de Mendonça, quando o vínculo oficial parecia agradar imensamente aos futuros acadêmicos, foi substituída em narrativas posteriores. Lúcio, que pressionava diariamente Alberto Torres, então figura proeminente no poder, para publicar em decreto que coincidisse com o 7° aniversário da República, oficializando a criação da Academia, ao mesmo tempo que a integraria ao poder constituido, decepcionou-se:

> *Chegou porém o 15 de Novembro e o decreto (...) não apareceu. Alberto Torres, que parecia ter concordado no primeiro momento, mostrava escrúpulos em oficializar uma instituição que, na sua opinião, contrariava a essência democrática do regime (...); tratou Lúcio de organizar a Academia como instituição particular. Ele queria mostrar, e mostrou que o pensamento, para triunfar, prescinde da chancela dos governos.*[16]

[16] In *Dicionário Brasileiro de Datas Históricas*, org. José Teixeira de Oliveira, com prefácio de Affonso d'E. Taunay, Rio de Janeiro, 1950, p. 395.

Aparentemente, como tinham sido recusados pela chancela do poder público, cairam rapidamente na solução da instituição particular, tida, depois das tentativas fracassadas, como a escolha adequada. A situação mais comum entretanto era a opção pela benesses públicas, mesmo à custa de muita insistência.

As inúmeras crônicas sobre a cidade, nesse período, não deixam dúvidas sobre a ampliação desses "salons", como locais informais de articulação para a possível criação de órgãos duradouros. Esse processo passou naturalmente por diversas etapas e permitiu a formação de novos espaços que eram muito apreciados como pontos de referência cultural e intelectual da cidade, como confeitarias, no exemplo já citado, redações de jornais e livrarias. Estas se concentravam no centro histórico e faziam as delícias de muitos. As mais importantes, no final do século, eram a Garnier e a Laemmert, responsáveis pela existência de rodas literárias famosas. Mas havia outras: Quaresma, também muito frequentada pois vendia livros usados e baratos, Jacintho, Castilho, Cruz Coutinho e mais tarde, desbancando pouco a pouco a Garnier e a Laemmert, a livraria Francisco Alves, que inicialmente privilegiava a venda de livros didáticos, mas que aos poucos foi-se impondo, principalmente pela importância editorial assumida por seu proprietário.

A presença francesa manteve-se como influência cultural no Rio de Janeiro de forma muito marcante. Parecia ocorrer aquilo que Carlo Ginzburg chamou de *troca desigual*, ao comandar o desequilíbrio existente em algumas relações culturais contemporâneas: "No decurso deste meio século as trocas historiográficas entre a Itália e a França foram fortemente desequilibradas. A Itália recebeu muito mais do que deu". Acrescentou que o desequilíbrio na primeira foi ampliado por uma admiração patética e inerte da maioria, sem uma reação crítica importante, sobretudo quanto ao período em questão. Tomando esta afirmativa como referência, podemos afirmar que de certa forma, e com alguma relativização, fenômeno semelhante pode ser percebido no Rio de Janeiro.[17] A afirmação de Ginzburg vinculava-se a trocas historiográficas atuais, mas faz refletir também sobre a questão do modismo e da hegemonia exercida por alguns, que desemboca em uma reprodução de padrões culturais sem critérios. Há os que reagem aos simples modismos e vêem de maneira crítica essas influências, mas pareciam ser minoria no Brasil do início do século. Nossas trocas eram desequilibradas e muitas vezes assimilavam com grande desenvoltura novas facetas, permitindo a migração de referências, das quais podiam-se reconhecer as origens: sai Paris, entra a City londrina e posteriormente Nova York.

[17] Ver Carlo Ginzburg, *A Micro-História e outros ensaios*, Lisboa, 1989, p. 169-74.

De qualquer forma nem todos acreditavam que o aval do poder público fosse assim tão facilmente superável. A mudança de uma sociabilidade anônima, de rua, por uma sociabilidade que privilegiasse a intimidade, vinculada à casa, à família ou aos próprios laços do indivíduo, situava-se numa zona nebulosa, junto a concepções confusas do público e do privado que até hoje arranham as questões éticas no Brasil. Muitos intelectuais circulavam nesse universo integrando emblematicamente situações contraditórias, quando mesmo os aparentemente revoltados contra o sistema cediam e batalhavam conservadoristicamente por um lugar na Acadêmia ou se domesticavam em uma sinecura. Livros e leitores eram presenças frequentes e inalienáveis nesse jogo, como também bacharelismo e burocracia. O Rio de Janeiro, como um exemplo de uma cidade das letras latino-americana, parece se aproximar nos seus mais diversos aspectos da análise proposta por Rama.

Texto apresentado na sessão Rio de Janeiro, Retratos em Branco e Preto (Novas Fontes, Novas Indagações), *22/7/1993.*

UM FUZIL NA GUERRA DE CANUDOS
memória de violência na paz do Conselheiro

Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Pouco registro escrito, muita história contada. Na tradição oral da cultura sertaneja, a memória de Antônio Conselheiro.

Percorrendo caminhos do sertão nordestino, pesquisando a memória dos mais velhos, difícil é atravessar um Estado sem ouvir uma história, sem encontrar um rastro do Conselheiro no imaginário popular.

Em Piranhas, cidade sanfranciscana de Alagoas, fronteira com Sergipe, a história que se ouve sobre Canudos se desenrola em torno de duas armas e um telegrama.

Em conversas com informante soube que os remanescentes da família Correia Brito possuíam um telegrama, um fuzil e uma espingarda, heranças de um avô que lutara na Guerra de Canudos.

Acolhida pela gentileza de seu Francisco Rodrigues (seu Chiquinho Rodrigues), entrevistei longamente sua nora, dona Sônia Maria Brito Rodrigues, que confirmou a existência e a posse das armas, embora não tivesse demonstrado disposição de mostrá-las. O telegrama, guardado e transmitido de memória através de gerações de Brito ou Correia Lima, se perdeu nos intrincados da vida, nas reviravoltas do tempo, nas mudanças de moradia de membros da família (existem familiares em Maceió, Aracaju, Recife, Salvador) nas queimas de papéis dos mais velhos que foram morrendo. É hoje um documento de memória.

A herdeira das peças e da memória históricas conta que seu avô, Jesuíno Correia Lima, natural de Floresta do Riacho do Navio —, Pernambuco trouxera as armas afirmando terem sido usadas na guerra contra Conselheiro.

Recorda nitidamente outra história contada pelo povo da família, referente a Canudos. Dona Sônia conviveu, até moça, com sua tia Zezé, irmã de seu pai João Correia de Brito (Correinha). Contava-se na família que dona Zezé estava noiva mas, para casar, tinha de esperar o consentimento do pai, Jesuíno

Correia Lima (também conhecido como Jesuíno Porfírio), que vivia para os lados de Canudos. Espera que espera, um dia chega a Piranhas o telegrama que liga a cidade à memória do Conselheiro, pela mensagem: — "Venci Canudos, case Zezé" — Jesuíno Correia Lima.

Seu Chiquinho Rodrigues, o mais antigo morador de Piranhas, conheceu Jesuíno quando tinha uns cinco anos de idade. Na mocidade ouvia dos pais e dos mais antigos da região que Jesuíno tinha sido ambulante, profissão que o levara até Canudos, onde fora vender tecidos. Segundo as história ouvidas por seu Chiquinho, "lá, instado a pedir abenção ao Conselheiro, Jesuíno recusou-se e foi insultado pelo povo do Conselheiro. Revoltado, procurou as altas autoridades da Bahia e de Sergipe, quando conseguiu um contingente de trinta praças para atacar Canudos. Os jagunços mataram todos e assim começou a rebelião. Jesuíno Porfírio voltou para Piranhas onde morreu com mais de noventa anos".[1]

Colhidas essas informações inesperadas e não procuradas em Piranhas, atravessei para Sergipe, levantando memória de violência e cangaço, até chegar em Canudos no dia 12 do mesmo mês.

No dia 17, ainda no acantonamento base do grupo da Universidade do Estado da Bahia, entrevistei um senhor de nome Paulo Monteiro Varjão, nascido ali mesmo nos arredores, no ano de 1909. Esse senhor se revelou um informante muito lúcido, relatando com detalhes experiências por ele vividas, destacando nitidamente o que vivera, daquilo que sabia pelos relatos de sua mãe.

Fui levada a esse informante por uma circunstância feliz, do ponto de vista da pesquisa científica. Na primeira página de meu diário de campo escrevi: Piranhas, 3 de julho de 1992, porque lá reiniciei, naquele ano, a pesquisa de campo sobre Violência e Cangaço no Nordeste, tendo por acaso tomado conhecimento das armas de Jesuíno, quando informei a seu Chiquinho sobre minha ida a Canudos. Relendo todos os dias as narrativas de Jesuíno, afligia-me, frustrada por não ter elementos para testar as informações prestadas, que pareciam colocá-lo em alguma porção significativa na rede de relações sociais da comunidade de Canudos.

Num intervalo dos trabalhos da Semana Cultural de Canudos relia o diário pensando nas estratégias de busca de informantes que tivessem tido contato com cangaceiros. Um dos guias da Prefeitura, Moisés Rebelo Varjão, sentado a meu lado no banco, parecia interessado na caderneta. Lendo o cabeçalho com a data da primeira página, meio espantado, riu e comentou: "Engraçado, o velho meu pai vive contando umas histórias dum homem vindo dum lugar com

1 Entrevista concedida por seu Chiquinho Rodrigues em Piranhas no dia 3 de julho de 1992. No mesmo mês, entre 3 e 5, entrevistei seu Antônio Rodrigues e dona Sônia Maria Britto Rodrigues.

esse nome, Piranhas! Parece que o homem era conhecido do povo dele, acho que do avô, lá dos tempos do Conselheiro!". Interessadíssima e surpresa conversei com o rapaz. Soube que era filho temporão de um homem de 89 anos, vivendo numa fazenda cerca de 13 km fora da cidade. Fiquei ansiosíssima para conversar com o senhor, porque Moisés não se lembrava de como o pai chamava o homem de Piranhas.

Fechando a caderneta de anotações para que o rapaz não lesse qualquer registro sobre Piranhas, pedi-lhe uma entrevista com seu pai, o que só foi possível no dia 17, quando me encontrei com seu Paulo Monteiro, manhã cedo, no acantonamento.

É um senhor de porte rígido, queimado de sol, muito amável, que se impõe logo pela expressão serena e simpática. Por precaução não falei o nome Jesuíno para nenhuma pessoa da cidade, principalmente Moisés.

Seu Paulo identificou-se como filho de Pedro Varjão e Maria Monteiro Macedo, esta, filha de Salustiana Monteiro e Antônio Jardim Monteiro. Sua mãe morava no município de Uauá, na fazenda Coiqui, pertencente a um tio, Joaquim Lourenço Monteiro, mais conhecido por Quinquim. Viúva, dona Salustiana casou com Berto Candile (Cândido). Salustiana era irmã de Quinquim.

Enquanto entrevistava seu Paulo Monteiro, Renato Ferraz, professor da UNEB — especialista em Canudos — aproximou-se, cumprimentou-o e me informou que aquele avô a quem o entrevistado se referia era o famoso Quinquim de Coiqui, personagem de Euclides da Cunha em *Os Sertões*.[2]

Iniciei a entrevista com uma pergunta direta: "Seu Paulo, fui informada de que o senhor tem falado algumas vezes no nome de uma pessoa de Piranhas, contando uma história do tempo da guerra. O senhor conheceu ou ouviu falar de alguém desse lugar"?

Seu Paulo respondeu que ainda não tinha nascido nos tempos dos acontecimentos da guerra, mas a mãe dele contava que conheceu um homem que a família dela ajudou a fugir de Canudos, seu Jesuíno Correia "não sei de quê, não me lembro mais do outro nome". Ele se lembra de que a mãe contava que seu Jesuíno era de Piranhas e que depois da guerra nunca mais se ouviu falar nele.

Como o filho Moisés tinha-lhe dito que lera o nome Piranhas na minha caderneta, seu Paulo estava ansioso para saber se eu conhecia aquela cidade, se tinha ouvido falar por lá naquela pessoa, porque ele tinha o maior interesse em saber que fim tinha levado aquele homem, tão amigo da avó dele.

---

2 A ele se refere Euclides: "Quinquim de Coiqui, um crente abnegado que alcançara a primeira vitória sobre a tropa legal..." *Os Sertões*, 7ª ed., Rio de Janeiro, 1923, p. 201.

Respondi-lhe que queria ouvir toda a história que ele conhecia desse Jesuíno, lembrando-se de tudo que sua mãe contava, de que jeito ele era, o que fazia, como vivia, enfim, me falasse o mais possível daqueles tempos, para a gente ver se a Piranhas de que falavam era a mesma que eu conhecia.

Segundo o relato, sua avó tinha uma fazenda cerca de uma légua (6 km) distante do arruado de Canudos. Como ela e o marido gostavam muito do Conselheiro, construíram uma casa bem no centro da Praça do Comércio, que era a rua principal, toda de casas de tijolo caiadas. As outras ruas — da Caridade, da Piedade, dos Pretos, dos Caboclos, até o Alto do Mário, eram todas "mais fraca, tudo casinha de terra". Vizinha parede meia com os avós ficava a casa de seu Jesuíno.

"Seu Jesuíno era um comerciante que vendia tecido, vendia de tudo e era um homem de consciência. Minha avó comprava tudo nele".

Os avós maternos e paternos de seu Paulo foram pessoas de posses na época.

> *Esse povo, meu avô, minha avó, era gente de ter duas, três mil cabeça de criação. Tinha uma nêga véia de apelido Pichicá que vinha lá do Cobocó tangendo um jumento com uns caixão na cangalha, com milho verde pilado com gema de ovo — levanta até vaca caída! Ela ia pedindo cabrito novo para criar e na volta ia de caixão cheio!*

Dona Salustiana Monteiro fazia a feira em Canudos e seguia o Conselheiro nas rezas.

> *Na boca da noite sermão, catecismo na madrugada. Todo mundo trabalhando, vivendo. Conselheiro não quer lá dentro nenhuma sorte de justiça, polícia, juiz, que era tudo da República.*

Uma estudante que assistia à entrevista, perguntou: "Por que ele não queria a República"?

"Porque era da monarca; só tava com sete anos"!

Seu Paulo volta ao assunto: "Jesuíno chegou, era um homem honesto, botou casa de negócio. A origem do Conselheiro ter-se acabado, não foi outro não, foi Jesuíno"!!!

Contendo qualquer manifestação de espanto, insisto: "O senhor me conta essa história de Jesuíno e Conselheiro"?

"Pois bom. Os Mota (Antoin da Mota) tinha uma tropa de burro e ia longe, em Feira de Santana, trazer mercadoria que vendia aos comerciantes de Canudos — Antoin da Mota tinha hóstia no corpo! Vendia sola, couro, comprava pele. Totonho Vilanova queria só ele ser o compradô de pele daqui

do Canudo. Não queria que Antoin da Mota comprasse. Antoin da Mota andava com três, quatro tropeiro. Começou a questão entre eles"!

Interrompendo a narrativa, explica que sua família curtia ela mesma as peles: "Espichava, botava cinza, atravessava numa vara para não dar polia e botava para expurgar. Quando começaram a vender pele, a medida era de quatro palmos do pezinho do rabo até o pé do cacho (pertinho da cabeça). Não dando essa medida os comerciante não comprava.

"O comércio de pele começa a ser feito e a rixa vai crescendo até que, dentro de Canudos, mataram Antoin da Mota, seu filho de apelido Rola e o outro filho, Pedro de Rola. O Pedro ainda caminhou assim pras arma, mas já tava na agonia, caiu morreu"!

Segundo a mãe contou a seu Paulo, quando mataram os Mota, dos mais antigos de Canudos, o povo ficou assombrado, mas somente Jesuíno reclamou: "É uma injustiça matar uns homens assim, sem culpa nenhuma"!

A pergunta que formulei sobre quem matou os Mota, seu Paulo foi incisivo: "Foi os jagunço, perfídia de Totonho Vilanova. Essa questão foi tangida por Totonho Vilanova!!"

Indagando sobre a suspeita levantada por algumas pessoas, de que o Conselheiro tenha mandado executar essas mortes, ele se indigna e defende: "O Conselheiro era um penitente. Ele não mandou matar ninguém, muito menos os Mota. Ele não queria a força porque ela era republicana!!"

Jesuíno, segundo o entrevistado, continuou querendo que crimes fossem punidos, reclamando a necessidade de justiça, pedindo polícia em Canudos.

"Então aí, Jesuíno rascando assim, o povo disse: Seu Jesuíno, eles vão-lhe matar! Vá-se embora que eles vão-lhe matar!!"

Sentindo-se ameaçado, Jesuíno se passou para a casa de outra vizinha, dona Arcilina, casada com João Elpídio. Aí ficou trancado o dia todo, disfarçando-se para fugir. Vestiu saia, casaco, botou um xale, um cesto na cabeça e, quando escureceu, abriu no mundo em procura da fazenda de dona Salustiana. Chegou lá a noite explicando: "Dona Salu, vim me esconder aqui; pra seu marido me levar no Bonfim, os homem querem me matar!" A avó de seu Paulo acolheu o foragido ali na Fazenda Rochedo onde vivia. Jesuíno passou aquele resto de noite e o dia seguinte escondido.

Aí o marido dela, o Berto, tinha uma tropa e foi botar ele no Bonfim (Vila Nova da Rainha). Quando foi à noite ele saiu foi-se embora, pegou o trem de ferro e foi pra Salvador. Chegou lá, achou o governo assim fraco. Pegou o navio e foi pro Rio de Janeiro. Lá, naquele tempo era Prudente de Morais que fez ele

capitão. Ele passou a ser capitão Jesuíno e acompanhou a força; ele viu o fim da guerra. O primeiro foi o Pires Ferreira, não foi? No dia 22 de novembro de 96, quarta-feira. Quer mais? Ri.

"Como é que o senhor sabe que ele veio com a força? Quem o viu com a força?"

"Quem viu? Por final o nêgo véio Berto Cândido quando findou a guerra veio procurar minha avó e vê se encontrava Zé Reis no Canudo. Berto Cândido era dono da tropa que levou Jesuíno no Bonfim. A força prendeu ele e dizia: Mata esse jagunço véio desgraçado! Aí ele dizia: Deixe eu vê o Capitão Jesuíno, deixe eu vê o Capitão Jesuíno! Aí foi quando chegou Jesuíno e disse: 'Esse aqui foi a salva da minha vida.' Uns soldados queriam atirar nas ovelhas de dona Salustiana e Jesuíno falou: 'Aqui não mata não!' Berto subiu rio acima e foi embora!"

"Então ele foi salvo por Jesuíno?"

"Foi, ele salvou! Ele foi quem salvou essa região toda: o Berto, a minha vó. No dia do fogo a minha mãe perdeu o marido também, o primeiro. Ele se chamava Antônio Fagundes Macedo. Eles moravam perto de Canudo, ele era vaqueiro e ela dizia: Antoin, vá-se esconder que os jagunço vem acolá. Ela não queria que ele fosse para guerra e ele dizia: Vou nada! Mas quando chegaram ele foi. Aí foi Berto e foram todos para briga de Uauá, meu avô Quinquim na frente. Ele comprava boi na Feira de Santana, comprava boi em Uauá. Então foi na terça-feira, acertaram isso lá. Na quarta-feira eles vieram. Quando chegaram gritaram pros soldados: Viva o bom Jesus!!! Viva!!! O marido da minha mãe, naquela fé no Bom Jesus, caiu logo lá. Foi 100 e voltou 70; 30 ficou lá. Veio janeiro, o major Estevão de Brito, com 400 praças veio pra Cambaio. Deram o fogo, morreu dez soldado, matou 90 jagunço e voltou para a Bahia. Quando foi no dia 2 de março, quarta-feira de cinza, veio o Moreira César com mil e duzentos homem. Quando avançou, queimado tudo, antes de atravesá o rio, mataram!!" A mãe de seu Paulo ficou viúva com 17 anos e casou com o primo Pedro Monteiro Varjão, filho de Quinquim.

Seu Paulo conta que naquele tempo de aperreio, gente morta, outros desaparecidos, as perseguições, nunca mais se ouviu falar de Jesuíno, mas a mãe dele relembrava sempre aquelas histórias. Falei-lhe da história que me contaram em Piranhas, dos descendentes de Jesuíno cuja neta havia entrevistado. Vi-lhe a satisfação de saber da continuação da história de um homem ligado a seus avós, de quem sua mãe falava como de um homem de bem que pagara o favor a dona Salu salvando a vida dela e soltando o marido Berto.

Escrevi a dona Sônia Brito Rodrigues pedindo documentos referentes a seu avô, informações, fotos do rifle e da espingarda. Respondeu-me ter mandado o

rifle para Recife, para ser limpo e cuidado e que até agora a pessoa encarregada do serviço afirmava ter sido o objeto roubado. Enviou-me fotografia da espingarda, junto a uma carta, datada de 5 de maio de 1993 com as seguintes informações:

> *Jesuíno Correia Lima nasceu em Floresta do Riacho do Navio, Pernambuco (não sei data do nascimento). Veio para esta região do sertão do Rio São Francisco — Alagoas e Sergipe — já adulto pois era comerciante ambulante. Vendia: ouro, couro, tecido, etc. — acredito que de tudo um pouco — em burros, até o Estado da Bahia.*
>
> *Casou-se com Delfina de Lima Brito e fixou residência no Furado, Sergipe, local em frente a Piranhas, Alagoas, e tiveram 5 filhos: 2 mulheres e 3 homens. Todos já morreram.*
>
> *Faleceu em 28 de março de 1915 no Furado e foi enterrado no cemitério da ex-cidade de Canindé de São Francisco. Atualmente existe a obra da barragem do Xingó.*
>
> *Seguem os retratos da espingarda calibre 32, e que conservo em sua originalidade.*

Ainda não lhe comuniquei os relatos de seu Paulo Monteiro, mas considero haver nos depoimentos dos informantes de Piranhas e Canudos, mesmo sendo todos dados de memória, verossimilhanças de nomes, profissão, local de origem, suficientes para se afirmar tratar-se do mesmo personagem.

Como é próprio da mitificação da história, os feitos avultam, os personagens se projetam para muito além de seus limites cotidianos. Assim seu Paulo Monteiro atribui a Jesuíno, transfigurado por mais de 90 anos de narrativa oral, a responsabilidade pela derrota de Canudos, pela desgraça de Conselheiro. Como resgata a memória do telegrama, que registrei no início do artigo, Jesuíno também se atribui papel determinante na guerra contra Conselheiro, ao escrever: "Venci Canudos..."

Num aprofundamento da pesquisa acontecida não inintencionalmente, por um fenômeno de serendipidade, procurei, nos arquivos documentais e nos livros sobre a Campanha de Canudos, verificar se existe algum registro da presença desse personagem como guia voluntário ou contratado das forças legais que marcharam contra Conselheiro.

E lá está o guia Jesuíno. Euclides da Cunha[3] e Villela Júnior[4] escreveram sobre personagem sem registrar onde nascera ou o destino tomado no fim da

---

3 José Calasans cita no texto "Um certo Capitão Jagunço", as seguintes referências a Jesuíno Correia Lima, em Euclides da Cunha: 1 — *Caderneta de campo* — Introd.,

guerra. O mistério de sua origem e de seu desaparecimento transforma-o em figura mítica, herói de ficção no romance de Paulo Dantas — *Capitão Jagunço*, cantado por esse autor também em versos, na voz de Luiz Gonzaga.

O retorno a Canudos em 1993, pondo-me em contato com o professor José Calasans, mais entrevistas feitas e indicações documentais seguras daquele pesquisador, completaram o processo de identificação histórica do guia Jesuíno — *Capitão Jagunço*.

Calasans escreve que Jesuíno Correia Lima viajava negociando pelos sertões, estabelecendo-se em Canudos atraído pelo crescimento do lugar. "Descobriram, porém, que ele tinha relações com a República. Era capitão da Guarda Nacional e Juiz de Paz na localidade onde morava. Denunciaram-no ao Conselheiro. Sofreu humilhações e terminou expulso do Arraial".[5] Por esta versão Jesuíno teria sido expulso de Canudos por ser republicano, tendo sido muito humilhado pelo jagunço do Conselheiro, Pajeú.

Do jagunço sobrevivente da guerra, Pedrão, Calasans ouviu a versão de que Jesuíno teria sido expulso de Canudos porque "tentara conquistar uma mulher casada e, por isto, foi obrigado a abandonar, correndo, o Bello Monte".[6] Segundo esse artigo, o guia fora para Alagoas, porém o paradeiro era ignorado.

Marcos Evangelista da Costa Villela Jr., combatente em Canudos no posto de sargento, em 1951, aos 76 anos e já brigadeiro, dá um elucidativo depoimento sobre a Campanha de Canudos. Apresenta-se como o artilheiro que acionou a célebre *"matadeira"*, canhão que bombardeou por semanas a fio Canudos, destruindo com tiros certeiros os baluartes da resistência sertaneja.

Tendo participado da expedição de Moreira César, Villela Jr., descrevendo a presença da coluna em Monte Santo — Bahia, afirma: "Foi nesse local que apareceu o capitão da Guarda Nacional Jesuíno, velho fazendeiro e uma das vítimas dos jagunços (como eram chamados os fanáticos de Antônio Conselheiro), que liquidaram toda a sua família, tendo ele escapado por andar viajando na ocasião; o desatino fora praticado pela falange comandada pelo

---

notas e comentário por Olímpio de Souza Andrade. São Paulo, 1975, p. 304; 2 — *Os Sertões, campanha de Canudos*. Rio de Janeiro, 1902, p. 266. Informa também que Martins Horcade afirma ter Jesuíno participado do reconhecimento do cadáver de Antônio Conselheiro.

4 Marcos Evangelista da Costa Villela Júnior, *Canudos: memórias de um Combatente*, São Paulo, 1988.

5 José Calasans, "Um Certo Capitão Jagunço", in *Quase Biografias de Jagunços (o séquito de Antônio Conselheiro)*, Salvador, 1986, pp. 85, 87.

6 Calasans, *op. cit.*, p. 86.

negro Pajeú. Jesuíno apresentou-se ao coronel Moreira César para ser o cicerone da coluna, declarando também que queria, quando entrasse a coluna em combate, uma carabina e munição, pois tinha fé em Deus não morrer enquanto não se encontrasse com o negro Pajeú para tê-lo como presa sua. Assim, incorporou-se o capitão Jesuíto à brigada, sendo o nosso guia, pois conhecia aquela do sertão palmo a palmo".[7]

Relatando as dificuldades de deslocamento das tropas que enveredavam muitas vezes por caminhos sem saída, escreve: "Mas isso só acontecia quando o capitão Jesuíno ficava na retaguarda da coluna, o que deu lugar a uma mudança: ele passou a marchar sempre com o pelotão que fazia a vanguarda, comandado por um oficial".[8]

O autor relata ainda que Jesuíno acompanhou as tropas desde a expedição Moreira César e que, já na quarta expedição, tinha pedido ao General Arthur Oscar que lhe entregasse Pajeú, se este caísse prisioneiro, "pois tinha contas a ajustar com aquele negro bandido".[9] Conta a valentia do guia que empunhava um fuzil na linha de fogo. "No cerco de Canudos, ficou na linha que guarnecia a esquerda da cidadela, que era o lado mais provável de fuga dos jagunços".[10]

Em nenhum episódio o brigadeiro se refere às degolas em Canudos, afirmando que Pajeú foi abatido por uma bala de fuzil de Jesuíno, que declarou: "Posso morrer descansado; vinguei tudo quanto este negro bandido fez à minha família".[11]

No desenrolar do depoimento o ex-combatente de Canudos não mais se refere ao guia das tropas.

Procurando mais registros sobre Jesuíno, segui indicação de Calasans de que Euclides de Cunha o entrevistara. Consultado um manuscrito inédito de Euclides, não utilizado em *Os Sertões*, lê-se na página 39: "O guia Jesuíno consultado indicou com segurança a descrição do arraial". Nas páginas 17 e 18 o autor fala sobre o guia, descrevendo-o como um velho que perdera toda a família, vítima dos jagunços e que se incorporara às tropas na expedição de Moreira César em Monte Santo.

Logo, Jesuíno não foi incorporado às tropas na capital, como foi passado para populares, tanto em Canudos quanto em Piranhas.

Seu José Francisco da Silva (Zé de Isabel), ancião centenário "nascido no dia do fogo de Massaté, dizia minha mãe", residente em Riacho das Pedras,

7 Villela Júnior, *op. cit.*, p. 19.

8 Villela Júnior, *op. cit.*, p. 83.

9 Villela Júnior, *op. cit.*, p. 83.

10 Villela Júnior, *op. cit.*, p. 84.

11 Villela Júnior, *op. cit.*, p. 83.

Município de Uauá, tem uma versão que ouviu de várias pessoas quando era mais moço. Segundo ele, "contavam que existia um velho branco, barbudo, que não quis dar viva ao Conselheiro e foi arrastado pelas barbas, sendo muito humilhado. Esse homem foi pra capitá, deu queixa e veio guiando as tropa até o fim de Canudos". Ele não se lembra do nome do velho.

Variam as versões sobre os motivos da saída do personagem de Canudos, mas todas têm em comum a existência de um homem que viveu no povoado e voltou guiando as tropas para sua destruição.

Outro ponto a ser analisado, contado com maior detalhamento por seu Paulo Monteiro, é a existência de conflito violento no interior da cidadela construída para a paz e a igualdade segundo a utopia pregada por Antônio Conselheiro.

A análise dos elementos da narrativa de seu Paulo Monteiro demonstra nitidamente a posição favorável que sua família tomou em relação a Jesuíno, evidenciando uma cisão, uma ruptura com o surgimento de grupos antagônicos diante das mortes dos Mota.

A lealdade ao Conselheiro não impede o surgimento de facções no interior da sociedade organizada segundo o sonho do beato. Parcelas da comunidade, de forma velada ou mais ou menos expressa, apoiando Jesuíno, traduzem sua repulsa à tragédia gerada pela disputa do comércio de peles.

Desdobramento dessa linha de raciocínio, pode-se afirmar: recusando a presença da força, do poder do Estado do qual se afastara cada vez mais em suas peregrinações, Antônio Vicente Mendes Maciel não teria conseguido manter a paz entre seu povo. No mundo que construíra, começara a cair prisioneiro dos limites de sua utopia. Em quase três anos de existência a cidade crescera além de suas possibilidades de controle apenas pelas palavras e pelo exemplo de sua vida prática de trabalho, caridade e humildade. Já havia na sociedade de Canudos gente rica se matando pelo monopólio do comércio. O pecado maculava a santidade do mundo do Peregrino!

A fuga de Jesuíno, propiciada pelos que não aceitaram a violência dentro de Canudos demonstra, mais do que insegurança individual do fugitivo, a descrença de um grupo na capacidade do Conselheiro de impedir a repetição da violência criminosa.

A força daquela divisão que opôs partidários de Jesuíno aos Vilanova aparece na tomada de posição de Seu Paulo Monteiro, vivendo até hoje a emoção do confronto, quando declara ao jornalista Fernando Granato: "O Antônio Vilanova (um dos jagunços conselheiristas) roubou uns burros do meu avô e nunca devolveu, não senhor"![12]

12 *O Estado de São Paulo*, Cultura — Suplemento Especial, 23 de maio de 1993, p. 4.

Como acontece em relação ao Padre Cícero[13] o juízo dos seguidores não questiona seu santo, nem nas ocasiões de crise. Da narrativa de seu Paulo Monteiro, memorizada pela repetição das histórias em mais de nove décadas, repassada de emoções pretéritas, carregada do peso de decisões irrevogáveis, não se extrai qualquer cobrança de ação por parte de Conselheiro no episódio dos assassinatos.

Os crimes fragmentam, numa luta fratricida, a irmandade de Canudos. O Padrinho, Conselheiro, Guia, o Santo, o Pai, este continua, acima das "ruindades do mundo", a Esperança do Bem, a Figura sem Pecado. Por ele, irmãos divididos se unem na luta de defesa do reduto até o extermínio, tendo antes os Vilanova escapado com a família, após a morte do Conselheiro.

Jesuíno, para explicar ao Exército sua decisão de colaborar para a destruição de Canudos, pedindo para si o direito de matar Pajeú, forja uma justificativa que transforma a comunidade do Conselheiro num antro de bandidos, versão encampada por todos que participam do massacre. O guia Jesuíno, cuja lealdade ao exército é acentuada por Euclides da Cunha no manuscrito[14], forja uma história de destruição de sua própria família — mulher e filhos. Reivindica junto ao governo ressarcimento dos prejuízos materiais sofridos em Canudos[15] e desaparece em seguida, nunca mais tendo sido identificado nos cem anos que decorreram desde o fim da campanha de Canudos.

Como atesta a carta de sua neta Sônia Brito Rodrigues, a esposa de Jesuíno se chamava Delfina de Lima Britto. Segundo a entrevistada, sua avó nunca saiu de Piranhas, onde criou os filhos: João Correia de Britto (Correinha), Francisco Correia de Britto (Sinhô Correia), Severo, Maria José, Antônia Seixas Britto e Porfírio Correia de Britto. Todos morreram de morte natural e dona Delfina sobreviveu ao marido alguns anos.

Jesuíno fixara residência em Piranhas sob a proteção de seu parente o Coronel Manuel Porfírio de Britto, rico proprietário de gado naquele município, do qual foi chefe político até 1912 quando perdeu a eleição para o coronel José Rodrigues. Manuel Porfírio era da zona de Canindé de Sergipe, irmão de Neco Britto e Chico Porfírio de Britto, fundadores da fábrica de tecidos de Propriá-Sergipe.

---

13 Ver: Luitgarde O. C. Barros, *A Terra da Mãe de Deus: um Estudo do Movimento Religioso de Juazeiro do Norte*, Rio de Janeiro, 1988.

14 Euclides da Cunha, Manuscrito inédito, Biblioteca Nacional, MS 16/NP.

15 Calasans afirma ter lido há muitos anos uma entrevista de Jesuíno no Diário de Notícias da Bahia, onde ele declara os prejuízos sofridos em Canudos. Infelizmente ainda não foi possível localizar o jornal na Bahia nem no Rio de Janeiro.

Os filhos e netos de Jesuíno viveram e vivem a história de Piranhas, até nossos dias. Segundo dona Sônia, nenhum dos parentes vivos sabe da história do avô, além dos dados que constam das entrevistas e da carta que me enviou. Todos ignoram até que ele foi personagem de *Os Sertões*. O avô não divulgou a versão dada por ele ao exército, óbvio, mas de alguma forma veiculou a história narrada por seu Chiquinho.

O depoimento de seu Paulo Monteiro é rico em detalhes do episódio da fuga onde Jesuíno escapa vestido de mulher, subterfúgio que, na cultura sertaneja, destruiria para sempre sua imagem de valentia.

A memória oral, um século depois, ao contribuir para a historização de um personagem que se mitificara, desfaz ao mesmo tempo uma lenda, que era a dedicação de Jesuíno à causa da punição dos crimes do Conselheiro contra sua família.

Por outro lado, trazendo ao debate das moderna teoria contemporâneas de análise do social, o confronto entre grupos no interior de Canudos, quebra outro mito que se vai construindo nas Ciências Sociais no Brasil, que seria a existência de uma sociedade homogênea, sem contradições, sob a direção pacífica e o controle absoluto de Antônio Vicente Mendes Maciel, o santo Conselheiro.

Texto apresentado na sessão Canudos: Utopia e Saga Sertaneja, *21/7/1993.*

A HISTÓRIA COMO PAIXÃO

Michel Zaidan Filho
Universidade Federal do Pernambuco

A minha matéria é o presente, os homens presentes, a vida presente. (Drummond)

História: ciência do real ou ciência do imaginário?

A História começou como crônica. Mas atingiu a sua maturidade científica como explicação da realidade social. As veleidades científicas da nossa disciplina são frutos da época moderna. Foi com o Iluminismo[1] que os historiadores alimentaram a ilusão do poder captar o sentido, a direção, as leis que determinariam o movimento da História. E nesse ponto, foram herdeiros de duas grandes influências culturais do século XIX: o positivismo e o evolucionismo. Do primeiro, retiraram o império da causalidade concebendo a História como disciplina monológica por excelência. Do segundo, a estreita analogia entre a marcha da natureza e da História, como se esta última fosse um simples prolongamento daquela.

Balizado por estas duas grandes influências, aparece o Materialismo Histórico (MH). *Realista, racionalista e progressista.* Isto significa dizer: um discurso sobre a História, concebido como expressão do ser social, profundamente convencido do poder da razão em captar o movimento da realidade (suas leis "naturais" e "independentes" da vontade humana) e da existência de uma racionalidadde no mundo histórico, tendencialmente boa, libertadora, humanitária.

Ao lado de outras tendências historiográficas de base realista, o Materialismo Histórico se volta para uma explicação *do que é*, do ser social de cada época. Reconstrói as demais instâncias da realidade social como

1 Sérgio Paulo Rouanet, *As Razões do Iluminismo*, São Paulo, p. 173.

determinações subordinadas a uma essência primordial, a um fator único. O que faz as instituições políticas e culturais aparecerem como realidades de segunda ordem, fantasmagóricas, sobredeterminadas. Numa de suas versões mais divulgadas, a teoria marxiana passa por ser uma filosofia da História evolucionista, determinista, unifatoralista, cuja direção é pré-determinada. Seu autor, José Estaline.

Se a Modernidade cultural foi responsável pelo surgimento das grandes explicações da História, de base realista e racionalista, hoje é possível afirmar que a ênfase não se dirige tanto para *o que é*, como *para o que pode ser.* Enquanto o enfoque das teorias modernas da História ia para as condições de reprodução do ser social — entendida esta como a esfera essencial da realidade — as tendências "pós-modernas" visam sobretudo os sonhos, as fantasias, o imaginário da coletividade. Tal mudança tem a ver tanto com as crises do chamado socialismo real como com as formas de dominação do capital monopolista nas sociedades "pós-industriais". A recuperação do sonho, nos paraísos concentracionários em que se tornaram as sociedades ocidentais, é um alerta para a importância do elemento crítico-utópico desaparecido dos nossos projetos (científicos?) de transformação social. E, também, para o lembrete de que as nossas concepções mais "científicas" de sociedade comportam sempre, necessariamente, uma boa dose de indeterminação histórico-social. Dessa forma, caberia ao historiador "psicanalisar" as imagens do desejo produzidas pelo imaginário social. Tais imagens poderiam revelar as virtualidades sócio-humanas inibidas pelo desenvolvimento histórico efetivo. E antecipar (ou reatualizar) formas de sociabilidade mais fraternas, mais justas. A reiteração do foco sobre a esfera de reprodução social só perpetuaria a memória da dominação social. Daí o caráter estratégico dessa nova historiografia mais preocupada com a transgressão (ainda que fictícia) da realidade. Nesse ponto, o discurso artístico aparece sem dúvida como a grande referência dessa modalidade de conhecimento histórico, exatamente por ser um discurso-limite.

Um conceito de Imaginário

Ao deslocar o foco do pensamento historiográfico do real para o imaginário, é necessário agora aclarar a noção aqui adotada de *Imaginário.* Com que acepção de Imaginário opera o novo historiador?

Em primeiro lugar, é preciso afastar do termo a idéia de ideologia, falsa consciência, mistificação da realidade. Ou seja, imaginário não é sinônimo de ideologia. Não há proporcionalidade entre o real e o imaginário e a verdade e a falsidade. Ou o "canto da sereia" da indústria cultural capitalista.

É necessário também retirar da expressão as implicações irracionalistas que ela poderia conter. O imaginário não é o domínio da falta de sentido, do inexplicável, da desrazão. Terreno inacessível a toda forma de conhecimento, cujas raízes se estenderiam a um período imemorial de formação da espécie humana.

Na acepção aqui adotada, o imaginário expressa, ainda que de forma alegórica, o último reduto da consciência crítica da sociedade. É o repositório de seus sonhos, esperanças, projetos de alteridade social não concretizados historicamente — mas nem por isto menos válidos, importantes e realizáveis. Um domínio de pulsações próprias e quase sempre em flagrante oposição à realidade existente. Domínio que se expressaria preferencialmente através da arte e da cultura em geral, mas não de todo ausente do discurso historiográfico, sobretudo quando este pensa a História como o reino de possibilidades em aberto — passível de múltiplas leituras/realizações. O que está em jogo na presente acepção é a dimensão cognitiva, reveladora, literária da mímeses imaginária da sociedade. Dimensão sempre negada em favor de um discurso constatativo da realidade.

Mímeses e História

O nosso projeto de renovação do ensino da História está ligado a uma revisão do conceito de trabalho, no sentido de corrigir o seu empobrecimento teórico, ou seja, a sua definição como mera atividade voltada para a manipulação da natureza e de caráter sublimático (auto-repressivo). Com que intuito, recuperamos o papel da brincadeira e do brinquedo como forma de representação (alegórica) da realidade, mas de caráter eminentemente recriativo, transformador. Um tipo de atividade mimética não reflexa, reprodutora da realidade, mas antes criativa, subvertora do existente.

Com base nesta aproximação entre trabalho e brincadeira, entre atividade fabril e atividade lúdica, transformamos o ensino de História numa interferência deliberada, por parte dos alunos, na escritura do passado, interferência que passa por uma releitura do processo histórico, a partir das virtualidades ("ruínas alegóricas") liberadas pela desconstrução prévia da historiografia consagrada a um determinado tema. Essa hermenêutica parte do suposto que a História — enquanto registro — é uma obra aberta, sempre possível de múltiplas leituras e interpretações. O trabalho crítico deve resvalar as "ruínas alegóricas" (índices de histórias possíveis) a partir das quais será feita a reescritura do passado. Essa seria o modelo de uma História caleidoscópica e de uma hermenêutica não totalizante aplicada ao conhecimento histórico.

A relação hermenêutica

O primeiro passo para a criação de uma hermenêutica aplicada aos Estudos Históricos é certamente considerar o texto histórico como um texto aberto, polissêmico, passível de múltiplas leituras/interpretações. Essa abertura de sentido não deve, portanto, ser considerada uma dimensão ontológica (do ser) da obra.

Tal abertura nos revela que cada obra é na verdade composta por inúmeras camadas de sentido sedimentadas pelo seu processo de transmissão (a historiografia) ou pela tradição. O que torna possível apropriações distintas do texto histórico por uma mesma geração ou por gerações diferentes. Neste ponto, nós podemos aproximar o texto de uma obra inacabada ou de uma escultura em estado bruto, onde cada leitor faz/extraí a sua conclusão.

Esse inacabamento essencial do texto histórico impõe naturalmente um outro tipo de leitura/interpretação da obra, que faça jus à multiplicidade de sentidos que ela possui. É aqui onde começa a relação hermenêutica propriamente dita. Se a obra histórica é um caleidoscópio de múltiplos sentidos, a leitura só pode ser encarada como um infinito processo de significação, sob pena de fazer uma apologia ao sentido aposto pelo processo de transmissão, que por melhor que seja será apenas um sentido entre vários. Para isto, a relação hermenêutica inicia o seu trabalho desconfiado do sentido aparente do texto, procurando considerá-lo (o texto) na sua estranheza e irredutibilidade ao presente do historiador, buscando decompô-lo em seus elementos imediatos, situando-o em sua historicidade específica. Esse momento da relação hermenêutica é o que se chama de "destruição" ou "desconstrução" do texto. A ele corresponde o que Benjamin disignou como o "teor coisal" da obra.

Um segundo momento da interpretação é o caminho de volta, ou seja, a reconstrução do texto histórico. Revolvidas as camadas de sentido subjacentes na obra, ultrapassando o sentido aparente, lemos/relemos o texto, à luz das significações liberadas pela operação crítica. Releitura tanto mais rica quando realçar a multiplicidade e inesgotabilidade das significações. E na medida em que reconheça ser essa uma dimensão ontológica da obra. Essa é a face denominada por Benjamin de "teor de verdade" da obra.

A relação hermenêutica não é uma simples releitura da obra/texto. Ler, reler à luz das significações recuperadas pela destruição/reconstrução do texto, é acrescentar, mudar, reescrever o texto. Reescrita tanto mais válida quanto foi o esforço mais deliberado de transgredir o real — estabelecido pela tradição historiográfica. A essa reescritura, nós damos o nome de interferência. Assim como a abertura de sentido é uma dimensão

consubstancial obra, a interferência é consubstancial à leitura da obra. Um é a complementação necessária do outro.[2]

O Imaginário republicano ou variações em torno da *Casca da Serpente*

Em *A Casca da Serpente* J. J. Veiga[3] nos conta o que teria acontecido após a destruição de Canudos, no sertão "baiano" no ano de 1897, após sofrer o quarto e último assalto das tropas Federais.

Nesse romance "delírio" J. J. Veiga imagina a não-morte e conseqüentemente fuga de Antônio Conselheiro. Um dos jagunços do arraial de Canudos tem a idéia de inventar a morte de Antônio Conselheiro para permitir a fuga do mesmo e de um grupo dos últimos canudenses que iriam protegendo "o bom jesus". Antônio Conselheiro e seus últimos discípulos conseguem fugir e o exército entra na cidade após vencer a última resistência do arraial: três homens, e um deles era ainda um menino; o corpo de Antônio Conselheiro que não era verdadeiro Antônio Conselheiro mas alguém muito parecido com ele, é encontrado, fotografado, e degolado... Sua cabeça, bem como suas idéias com o passar dos tempos, viajará o país; a resistência monárquica tinha chegado ao fim e a república e o exército eram os salvadores da pátria, eram os vitoriosos...

Mas a fuga do Antônio Conselheiro e um dos últimos remanescentes do arraial não foi sem destino. Eles iriam para a serra de Itatimundé fundar um outro arraial. Durante a viagem coisas estranhas começam a acontecer: Antônio Conselheiro já não liga mais para bençãs, rezas, e todos aqueles cerimoniais; o Antônio Conselheiro quer ouvir as pessoas, a opinião dos outros, discutir, conversar, quer decidir com os outros (não mais sozinho).

O novo arraial, a "nova canudos", nome que não é do gosto de Antônio Conselheiro, é fundado. O trabalho, a vida cotidiana, poderia dizer-se que não eram muito diferentes da que se tinha na antiga canudos; o mesmo não poderia dizer-se quanto à maneira das pessoas se relacionarem, entre elas e com o próprio Antônio Conselheiro até o tratamento mudou, ele agora já não era mais chamado de "o bom jesus conselheiro", simplesmente o chamavam de "tio chamado"... E o arraial foi crescendo, crescendo, crescendo, crescendo... Pessoas chegavam, engrossavam fileira, a "tribo" crescia: chegavam os dois irlandeses (Pião e Coteline), dona Chiquinha (compositora), Dr. Orvillee, Militão (fotógrafo renomado no Rio e em São Paulo) e Pedro (russo, ex-príncipe, anarquista)... E é justamente após a chegada de Pedro que vemos um

2 Wilhem Dilthey, "A Compreensão dos Outros e das suas Manifestações de Vida", in Patrick Gardiner, org., *Teorias da História*, 3ª ed., Lisboa, 1984, pp. 269-70.

3 José J. Veiga, *A Casca da Serpente*, Rio de Janeiro, 1989, p. 155.

dos pontos altos da obra: a conversa travada entre Pedro e Antônio Conselheiro, conversa essa de toda uma madrugada, conversa essa que decide/sela, o futuro do arraial (que não mais se chamará "nova canudos", e sim "Concorrência de Itatimundé"). Tratamos agora de resumir parte da conversa de Antônio Conselheiro com Pedro, assim como foi escutada, às escondidas (e ainda hoje não se sabe porque todo esse escondimento), e *contada* pelo menino Dasdor, agora não mais menino, quinze anos depois da destruição da "concorrência". Dasdor, ao dar uma entrevista ao estudante de história Leugim Silva, da UFPE, que fazia um trabalho sobre sociedade alternativa, prestou as seguintes declarações:

> *Eu tava com muito sono naquela noite, mas o tinhoso do calorão não me deixava dormir, me levantei, fui na cozinha prá beber água e ouvi vozes lá no quintal. Pensei em alma penada. Mas alma penada falando em tom de conversa? Não. Não era alma de outro mundo, e com certeza não era voz de mulher: mulher em grupo é que nem galinha, cacareja. Chegando mais perto foi que pude ouvir direito: era o seu Pedro e o Conselheiro que conversavam! O que será que eles conversavam, e tão seriamente, às duas horas da madrugada? De certo que não era sobre o calorão. Aproximei-me mais ainda, cheguei bem perto, bem pertinho, e procurei um lugar para me esconder. Foi aí que eu ouvi claramente sobre o que conversavam coisas esquisitas. Coisas como, se me lembro bem, democracia e poder popular, revolução e anarquia (!), autonomia (...) Chíii...! Tanta coisa, tanto palavreado difícil, que não dá nem prá lembrar direito (...) Mas como você está me pedindo, vou fazer o possível prá me lembrar do principal. Deixar ver... Onde é que eu tava mesmo? Ah! Lembrei! Assim que eu me instalo no meu esconderijo improvisado, um tonel d'água, passei a ouvir uma discussão sobre o poder da individualidade. Ouvi várias vezes essa mesma expressão: o poder da individualidade. E quem dizia era o Pedro, ele tentava mostrar ao conselheiro que o seu mais grave erro em Canudos foi o de ter anulado esse poder. E o Antônio Conselheiro balançava a cabeça como que concordando, como que ouvindo algo que já sabia que era certo, era como se ele já tivesse pensando a mesma coisa. O indivíduo, dizia Pedro, não existia em Canudos; o que existia era um governo fortemente centralizador, organizador e direcionador dos indivíduos. Era como se ele dissesse que o governo de Canudos fosse o pai; e os*

filhos, os habitantes. Mas ele dizia que o governo em Canudos era um pai muito severo para com seus filhos, e os filhos muito submissos e mimados. E disse mais, disse que todo o governo era assim: severo e castrador para com seus cidadãos. Em determinados momentos da conversa eu ouvi perfeitamente bem que ele dizia o que eles deveriam fazer, que eles próprio poderiam fazê-lo. A essa altura seu conselheiro perguntava espantado... Pois até aquele momento ele achava, e eu também achava, que um governo deveria sempre existir; o governo era como se fosse um mal necessário, pois as pessoas precisam de um guia, de uma orientação pelo menos. Quando o tio acabou de falar ele olhou um pouco o conselheiro e disse: "Antônio Conselheiro, eu, Pedro, sou anarquista; acredito na ajuda mútua; 'acredito que a sociedade não passa de um fenômeno natural existente antes da aparição do homem que por sua vez e por sua natureza respeitaria as leis sem precisar de regulamentos artificiais, onde as pessoas se solidarizariam ajudando-se uma às outras'; eu acredito na ação, mas na ação sob o princípio da comunidade, desacreditando o Estado (seu governo e sua disciplina); para mim a solidariedade, a igualdade e a liberdade andam juntas, uma não pode existir sem a outra mas veja bem Antônio Conselheiro, eu não duvido de que a sociedade está dividida entre pobres e ricos, oprimidos e opressores; eu digo apenas que se esta divisão existe, é por culpa dos homens que criaram um monstro, o Estado, que é o próprio poder... E é contra ele que devemos lutar, é contra o poder, contra o poder que corrompe, que mata, fere, espolia, rouba, tira, divide injustamente, classifica, rotula, cala, domina... Defende uma sociedade onde cada indivíduo participe com seu trabalho e que cada um retire o que for de acordo com seus desejos, essa sociedade será uma sociedade comunista-anárquica; uma sociedade sem poder, sem Estado. É claro que para essa nova sociedade vingar vai ser preciso uma revolução, mas essa revolução não tem como fim a chegada do poder, muito pelo contrário, tem como fim a destruição do poder do Estado!" Foi aí que o Antônio Conselheiro perguntou como é que se faria tal revolução, pois o nordeste tinha gente boa honesta que sofria com a fome, e que ele garantia que estava pronta prá ajudar. O Pedro pensou um pouco, levantou a cabeça, e disse apenas uma única palavra: "discutindo!" A

palavra foi dita num tom tão forte, mas tão forte que o conselheiro tomou um susto; e repetindo baixinho a palavra várias vezes seguidas ("discutindo... discutindo... discutindo...") indagou: Conversas? É com conversas que o senhor quer mudar o mundo? Dessa maneira nem Cristo Nosso Senhor conseguiu! O senhor deve estar louco! Pedro replicou: "Em primeiro lugar não sou senhor de ninguém, eu sou um anarquista, sou livre! Em segundo lugar, não existe nada mais transformador, nada mais revolucionador, do que uma discussão aberta, livre, sadia. O amigo Antônio já se esqueceu que Cristo foi morto apenas por ter conversado com o povo? Pois bem, façamos isso! Criaremos aqui mesmo no sertão uma comunidade livre que seja uma confluência de pessoas e de idéias, uma comunidade que discuta, converse, reflita consigo mesmo, e mais do que isso, com o Brasil inteiro, com o mundo todo! Criaremos uma sociedade nova que possa dar o exemplo, o exemplo de que é possível ser diferente; de que conversa, de que o diálogo existe, é conversando que se entende. A fraternidade existe, criaremos uma sociedade livre!" Nesse momento seu Pedro dá uma parada, de tanto falar, ele estava cansado e excitado ao mesmo tempo. Ele ia continuar falando mais quando o conselheiro disse: "O doutor geógrafo pode ter razão, e eu estou quase concorddando com tudo que o senhor (desculpe, é força do hábito) disse mas ... e se falharmos? E se falharmos?! "Seu Pedro responde:"'Bom conselheiro, se não houver frutos, valeu a beleza das flores, valeu a sombra das folhas. Se não houver folhas, valeu a intenção da semente... Depois dessa palavras de Pedro houve um profundo silêncio... Terminei dormindo, e quando acordei o dia já vinha amanhecendo, saí do tonel bem silenciosamente, e para surpresa minha eles já tinham ido embora... Bom, foi assim que eu escutei a conversa...

(O trecho grifado foi recebido, de um desconhecido, por Henfil quando este se encontrava num bar em Jundiaí, São Paulo, no ano de 1982.)

Texto apresentado na Mesa Redonda Uma Nova História: Hermenêutica e Utopia, *21/7/1993.*

DA MISSA AO CINEMA
a utopia positivista da criação de um novo Brasil[1]

Claudio Aguiar de Almeida

Ao analisar o papel do filme de longa-metragem nos anos 30 e 40, pode-se perceber uma estreita vinculação entre os projetos de utilização do cinema como um agente pedagógico neste período, com propostas de transformação da sociedade brasileira arquitetadas pelos membros do Apostolado Positivista do Brasil nos primórdios da República. Ante a necessidade de se "formar as almas" sob novas bases, positi-vistas republicanos e estadonovistas empenhariam esforços na construção de espetáculos sedutores capazes de propagandear ideais inspirados na doutrina comteana junto as classes populares brasileiras. Podemos notar no culto positivista elaborado pelos membros do Apostolado Positivista do Brasil, e em vários filmes de curta e longa-metragem brasileiros produzidos nos anos 30 e 40, a presença de alguns "modelos de perfeição" que buscavam o aprimoramento moral e intelectual de seus potenciais espectadores.

Analisando a atuação dos membros do Apostolado Positivista do Brasil nos primórdios da República, em *A Formação das Almas,* José Murilo de Carvalho ressalta que a maior parte dos adeptos da *Religião da Humanidade* pertenciam aos setores técnicos e científicos das classes médias, parecendo difícil a ampliação de sua base política entre aqueles grupos nos quais Comte havia depositado suas maiores esperanças de transformação: o proletariado rural e urbano praticamente inexistia, enquanto os "conservadores estavam presos socialmente à escravidão e politicamente aos princípio do liberalismo e da Monarquia representativa". Além das classes médias, na sociedade brasileira do início do século, os positivistas podiam contar somente com as

---

1 Este artigo tem como ponto de partida algumas questões discutidas em nossa dissertação de mestrado: *O cinema como 'agitador de almas': Argila, uma cena do Estado Novo*, dissertação de mestrado em História apresentada à F.F.L.C.H., São Paulo, USP, 1993.

mulheres que, no entanto, "dada a força das tradições católicas e patriarcais" em que estavam imersas, só poderiam ser conquistadas com um trabalho de longa duração.[2] Sobre esse limites impostos pela composição social da população brasileira, os membros do Apostolado Positivista do Brasil procurariam instaurar sua propaganda que procurou levar em conta a enorme força da tradição do catolicismo entre o povo brasileiro. Adaptando os rituais litúrgicos da missa católica em *O Culto Católico*, Teixeira Mendes buscaria criar condições para que a filosofia de Auguste Comte conquistasse as mulheres que, com sua ação multiplicadora, se encarregariam de disseminar o positivismo, influenciando seus maridos e educando seus filhos segundo os rigorosos preceitos da *Religião da Humanidade*.

Segundo Teixeira Mendes, a estratégia de adaptação de rituais antigos para a divulgação de novas religiões não era uma novidade criada pelos positivistas: na fundação do catolicismo, Paulo teria se inspirado em várias práticas do fetichismo e do politeísmo, procurando tornar sua missa mais acessível e atraente às "massas", que seriam capazes de reconhecer elementos rituais e práticas discursivas de suas antigas religiões n'*O Culto Católico*.

Uma dessas adaptações dizia respeito a utilização dos ídolos e das imagens, cujo valor não poderia ser desprezado por uma análise que buscasse entender as causas do sucesso da religião católica entre as classes populares. A recorrência ao uso de imagens e ídolos aproximava o catolicismo de vários rituais pagãos, ao mesmo tempo em que transformava conceitos abstratos do novo catecismo acessíveis apenas "aos grandes cérebros sacerdotais", em construções passíveis de serem reconhecidas e compreendidas pelo "mais vulgar dos crentes".[3] Lembrando que os sentimentos humanos não estariam diretamente ligados ao mundo exterior, operando "mediante as reações dos órgãos do caráter e dos órgãos da inteligência sobre os órgãos afetivos", Teixeira Mendes destacava a possibilidade de despertá-los recordando-se "imágens cerebrais", ou efetuando-se "géstos ligados a esse sentimento" através dos ídolos e das imagens.

Essa estratégia de criação de mitos capazes de gerar sentimentos altruístas em seus fiéis, teria conhecido um dos seus momentos mais importantes com o surgimento do culto à Virgem Maria, que não constituíra figura das mais importantes nos primórdios do catolicismo. Tendo aparecido apenas no século

---

2 José Murilo de Carvalho, *A Formação das Almas*, S. Paulo, 1990, pp. 135-6.

3 Raymundo Teixeira Mendes, *O Culto Católico: reflessões pozitivistas sobre o culto católico, considerado como o herdeiro das religiões anteriores pela adoração do Redentor e precursos imediato da Religião da Humanidade pela adoração da Virgem-Mãi*, Rio de Janeiro, 1903, p. 4.

IV, o culto à Maria teria absorvido, ao final da Idade Média, todas as almas,[4] acabando por superar em importância o culto do Redentor (Jesus Cristo). Na opinião de Teixeira Mendes a mera confrontação dessas duas construções imagéticas dava conta de explicar um fenômeno que exercera influência determinante para o sucesso da propaganda católica. O caráter divino do Redentor tendia sempre a sobrepujar o seu caráter humano, ligando o "conjuncto da vida real a uma ezistencia fantastica fora da sociedade, izolando cada hômem da Família, da Pátria e da Espécie inteira". O mesmo já não era válido com relação ao culto à Maria que, ao contrário do Redentor, não fôra gerada por uma divindade, tendo sido apenas fertilizada por ela. Mais humana que seu próprio filho, Maria não estava muito distante das mulheres com quem deveria identificar-se, estando deste modo apta a dirigir "as afeições, pensamentos e atos para a vida real, desenvolvendo a adoração da Mulhér por parte do Hômem, e estimulando a Mulhér a preencher cada vês milhór a sua glorioza missão ao resumir num só Ente os quatro aspétos sob os quais toda digna Mulhér se aprezenta: Mãi, Irman, Espoza, e Filha".[5]

Pregando a "monogamia indissolúvel", a "separação do poder temporal e do espiritual" e a "necessidade de colocar os princípios morais acima da ezistencia material",[6] o Catolicismo combatia a desordem revolucionária promotora do divórcio e da "dissolução da família", preparando as massas populares para a Religião da Humanidade com seu culto à "Virgem-Mãi". Só depois que consolidassem sua posição hegemônica diante das forças revolucionárias que ameaçam a Ordem, poderiam os positivistas abdicar da contribuição que lhe era trazida pelos católicos substituindo, definitivamente, a religião de Paulo pela de Auguste Comte entre as classes populares. Como já o destacou Roberto Romano no livro *Brasil: Igreja contra Estado*, "esta concórdia com a Igreja possibilitaria à elite intelectual positivista ganhar tempo, a fim de estabelecer segura e definitivamente a soberania laica, o que traria, como resultado pela educação das massas, a mudança de mentalidade, sobretudo da opinião pública, a qual, de ignorante e católica, se dirigiria cada vez mais para a maturidade científica do pensamento"[7].

No entanto, para que a superação da doutrina católica pela doutrina positivista chegasse a bom termo, fazia-se necessário que os discípulos de Comte aumentassem a força da penetração do seu ideário a partir das lições

4 *Ibid*, p. 153.

5 *Ibid*, pp. 156-7.

6 Raymundo Teixeira Mendes, *A Mulher — Sua preeminência social e moral, segundo os ensinos da verdadeira sciência pozitivista*, Rio de Janeiro, 1958, pp. 58-9.

7 Roberto Romano, *Brasil: Igreja contra Estado*, São Paulo, 1979, pp. 130-1.

deixadas pelo apóstolo Paulo. Em suas prédicas dominicais, os sacerdotes da Humanidade utilizavam-se quase que exclusivamente do discurso oral que atraía unicamente os iniciados, sem apresentar qualquer encanto para crianças e adultos que já não houvessem se convertido à Religião da Humanidade. Teixeira Mendes propunha aos positivistas adotarem a estratégia propagandística já presente na missa católica, organizando um culto que, recorrendo "as artes que se bazeião na audição e na visão (múzica, pintura, escultura, e arquitetura), como tambem aquélas que se fúndão, diréta ou indirétamente, nos outros sentidos, sem escluir mesmo a *gustação*", fosse capaz "de dispertar emoções altruístas em todos os assistentes"[8] conquistando-os para a Religião da Humanidade.

Analisados sob a perspectiva que lhes era própria, como já o destacou José Murilo de Carvalho, os rituais religiosos praticados pelos adeptos do Apostolado Positivista não podem ser encarados como produto de mentes perturbadas por excesso de ortodoxia, fanatismo religioso ou lunatismo. A proposta de adaptação dos rituais católicos encampada por Teixeira Mendes e Miguel Lemos, fazia parte de uma estratégia muito bem articulada, que pensou a missa como um eficiente instrumento de transformação das consciências. Sem obter grande sucesso no início do século, essa estratégia positivista acabaria norteando a instituição de um novo culto que, como a missa católica, também apelava aos vários sentidos, despertando fortes emoções em seus espectadores.

Intelectual de grande prestígio nas décadas de 30 e 40, e diretor do Instituto Nacional de Cinema Educativo que, em 1936, ajudara a fundar, Roquette-Pinto se destacaria pelo seu empenho na utilização do cinema como um agente pedagógico do povo brasileiro. Embora nunca houvesse se engajado como membro ativo do Apostolado Positivista do Brasil, Roquette-Pinto reconhecia a influência das palestras promovidas no Templo da Humanidade sobre a sua formação,[9] afirmando numa profissão de fé que acreditava "nas leis da Sociologia positivista" e "no advento do Proletariado, conforme foi definido por Augusto Comte, que nele via uma sementeira dos melhores tipos, *realmente dignos de elevação política*".[10] Se, no início do século, a missa católica havia monopolizado as preocupações dos positivistas ortodoxos na conquista das classes populares, o rádio, o teatro, a imprensa e principalmente o cinema constituiriam o principal núcleo do interesse desse educador que procuraria adequar a estratégia de adaptação dos rituais católicos, elaborada

8 Teixeira Mendes, *O Culto Católico*, pp. 189-90.

9 Ivan Lins, *História do Positivismo no Brasil*, São Paulo, 1967, p. 433.

10 *Apud* Lins, *op. cit.*, p. 512.

por Teixeira Mendes, à uma nova realidade que havia se modificado substancialmente.

Nos anos que se seguiram à publicação de *O Culto Católico* por Teixeira Mendes, a eficácia da missa como elemento formador das classes populares começaria a ser questionada por um novo espetáculo. Um artigo de João do Rio publicado na *Gazeta de Notícias* de 10 de abril de 1909, destaca o quanto a missa havia se tornado desinteressante aos olhos de um público que, durante a Semana Santa, preferira entregar-se a um culto mais sedutor e excitante: o cinema. Depois de haver observado o desinteresse das massas pelas missas católicas, e acompanhado uma multidão de espectadores a uma das diversas fitas sobre a vida de Cristo exibidas nos cinemas do Rio de Janeiro, concluía João do Rio que melhor "do que visitar 20 igrejas, sem fé, entre gente sem fé também, é assistir a uma dessas sessões, ingenuamente crente". Na opinião do cronista, na Semana Santa de 1909, os "cinematógrafos" haviam feito "obra muito maior para a igreja do que o padre Júlio Maria com as suas conferências".[11] Não só os teatros e os parlamentos, mas também as Igrejas, eram esvaziadas por esse culto moderno que, como era intenção dos positivistas brasileiros, não deixou de apropriar-se de temas e estratégias narrativas criadas pelos católicos na conquista do seu público.

A relação entre Cinema e Religião é bastante antiga, remetendo-se a tradição das *lanternas mágicas* que podem ser apontadas como uma das origens do espetáculo cinematográfico. Descrita pela primeira vez, em 1654, pelo jesuíta P. Athanase Kircher, ela seria, desde o seu nascimento, utilizada na conversão dos fiéis que ficavam fortemente impressionados com a projeção de cenas ilustrativas dos horrores do inferno.

Popularizando-se no século XVIII, a *lanterna mágica* se tornaria uma das diversões preferidas das classes populares, agradando sobretudo ao público infantil. Os temas religiosos fariam a glória dos *mostradores de santos*, que percorriam as cidades européias exibindo seu espetáculo de imagens.[12] No século XIX, o valor propagandístico das *lanternas mágicas* atrairia a atenção de instituições católicas, como *La Bonne Presse*, que se destacaria na produção, venda e aluguel de equipamentos para sessões de caráter educativo. No final do século, com a multiplicação de instrumentos para a reprodução do movimento, *La Bonne Presse* trataria de inventar o seu próprio aparelho, *L'Imortel*, que faria concorrência ao *Cinematographe Lumière*.

Em 1897, Léar, um dos principais fornecedores de programas para *La Bonne Presse*, se tornaria o responsável pela realização da primeira *Paixão de*

11 *Apud* Vicente de Paula Araújo, *A Bela Época do Cinema Brasileiro*, São Paulo, 1985, pp. 292-3.

12 Ver Georges Sadoul, "Les précurseurs du cinéma: ombres chinoises et lanternes magiques", in *L'invention du cinéma*, Paris, 1948, pp. 215-28.

Cristo no cinema. Não só pelo sucesso alcançado pela película, mas também pela adequação do tema a uma narrativa que ensaiava seus primeiros passos, a *Paixão de Lear* seria copiada por um grande número de realizadores, tornando-se um dos gêneros mais importantes do cinema dos primeiros tempos.[13] Nesse período a pesquisa sobre assuntos que pudessem ser explorados pela câmera cinematográfica, determinaria a busca de temas que facilitavam o trabalho de decupagem, permitindo a divisão dos enredos em diversos quadros ou planos. Ao lado das lutas de boxe que, por terem seu *tempo* dividido em *rounds* e seu *espaço* limitado pela área do ringue, podiam ser facilmente trabalhadas pela câmera cinematográfica, também as *Paixões de Cristo* se tornariam em gênero muito popular, constituindo, pela primeira vez, enredos que podiam, eles sozinhos, compor um espetáculo de longa duração.[14] Contando a vida de Jesus Cristo em vários quadros ilustrativos de sua trajetória, não apenas as lanternas mágicas dos séculos XVIII e XIX, mas também os vitrais, mosaicos e afrescos das igrejas medievais, haviam consolidado uma estratégia narrativa que adequou-se, perfeitamente, às necessidades daqueles primeiros pioneiros que procuraram enfrentar o desafio de produzir fitas compostas de vários planos. A filmagem, e posterior união de algumas ilustrações animadas sobre a vida de Cristo, eram suficientes para a montagem de programas acompanhados sem maiores dificuldades, malgrado suas elipses e lacunas, por um público conhecedor do enredo que as imagens animadas se limitavam a ilustrar.[15]

O êxito da primeira exibição de *O Nascimento e Paixão de Nosso Senhor* no Salão Paris no Rio,[16] prenunciou o sucesso que esse gênero alcançaria junto

13 Ver Sadoul, *L'invention du cinéma*, pp. 354-62.

14 Em 1894, os irmãos Latham, concessionários do Kinetoscópio Edson, tiveram a idéia de filmar na *Black Maria* um combate entre Jack Cushing e Michel Léonard que, dividido em seis rounds, obrigava os espectadores a percorrerem igual número de Kinetoscópios, gastando seis vezes 25 cents para o acompanhamento de toda a luta. A *Paixão dos Lumière* de 1897, por sua vez, era composta de treze cenas sobre a vida de Cristo, com a duração média de um minuto cada uma: *A adoração dos Reis Magos, A fuga no Egito, A ressureição de Lázaro* e etc. Antes das lutas de boxe e das *Paixões de Cristo*, as fitas exibidas, tanto nos Kinetoscópios quanto em sessões do cinematógrafo, não tinham relação umas com as outras, sem pretenderem contar, juntas, uma mesma estória.

15 Nesse período as sessões faziam-se acompanhar de um narrador, que tratava de preencher os hiatos presentes na narrativa. Gostaríamos de destacar que grande parte das análises aqui empreendidas, nos foram sugeridas pelos cursos "O que vejo do meu cine", do Prof. André Gaudreault, e "O cinema intelectual e suas vicissitudes: de Eisentein a Godard", da Profª Annete Michelson.

16 Tal sessão ocorreu a 13 de julho de 1900. Ver Vicente de Paula Araújo, *A Bela Época do Cinema Brasileiro*, p. 125.

ao público brasileiro, sobretudo nos dias da Semana Santa e em outras datas do calendário católico. Os cinemas preparavam-se cuidadosamente para essas ocasiões, reorganizando a iluminação das fachadas, ornamentando o interior das salas e preparando cartazes especialmente para as exibições, quase sempre acompanhadas de corais, orquestras, queima de incenso e reprodução de ruídos e diálogos por atores escondidos atrás das telas.[17]

As possibilidades de divulgação desse imaginário cristão pelo novo veículo provocariam reações bastante diversas entre os católicos brasileiros. Percy Stickney Grant ocuparia as páginas de *Cinearte*, em pelo menos três oportunidades, para defender a idéia de que "as Igrejas se munissem, todas de apparelhos de projecção cinematographica".[18] Na perspectiva do reverendo americano o cinema reproduzia a própria pedagogia do Redentor que, utilizando-se de parábolas, também havia procurado transmitir seus ensinamentos através de imagens. Destacando que Jesus Cristo não teria reprovado o cinema se lhe houvesse sido dada a oportunidade de conhecê-lo, Percy Stickney Grant rebatia opiniões de católicos como Renato de Alencar, que condenavam a apropriação da *Paixão de Cristo* por aquele novo instrumento de diversão das massas. Na opinião do editor da revista *A Cena Muda*, interesses comerciais espúrios haviam transformado a "tragédia do Calvário" num melodrama barato, interpretado por atores de moral suspeita, que "não deviam, de maneira alguma, assumir tais responsabilidades". Contra essas produções, que veiculavam "uma idéia totalmente adulterada do que foi a vida de Cristo", Renato de Alencar solicitava a intervenção imediata do DIP e da Igreja Católica, a quem caberia "deter essa onda de profanação que durante o período da semana santa invade os cinemas do país provocando muito mais ridículo do que manifestações de fé".[19]

Roquette-Pinto não compartilhava da perspectiva exposta por Renato de Alencar, estando mais próximo das idéias defendidas por Percy Stickney Grant. Com enredos ficcionais, ou baseados em acontecimentos históricos, muitos dos filmes aos quais Roquette-Pinto prestou sua assessoria intelectual, colocariam em cena personagens inspirados em ídolos e imagens próprias do catolicismo. As *Paixões de Cristo* cediam lugar a um outro gênero melodramático que, colocando em cena personagens e situações mais próximas do cotidiano, pretendiam também fornecer "modelos de perfeição" capazes de nortear a evolução do povo brasileiro.

---

17 Ver Alvaro Rocha, "O Cinema e a vida de Cristo", *Cinearte*, 546, 15/04/41, p. 8.

18 "Cinema e Religião", *Cinearte*, 252, 24/12/30, pp. 14-15.

19 Renato de Alencar, "A Cena Muda", *Cinearte*, 1.048, 22/04/41, p. 3.

Em *Inconfidência Mineira*,[20] Tiradentes procuraria encarnar a própria imagem de Jesus Cristo, imitando o Redentor não apenas em suas vestes, cabelo e barba, mas também no seu ato final de sacrifício em prol do interesse coletivo. Comentando a psicologia desse personagem, Carmem Santos descreve Tiradentes como um "homem simples do povo", que "não tinha, é facto, a educação humanística de outros inconfidentes". Vivendo "em seu íntimo, de modo profundo e absoluto, a agonia do seu povo", esse homem "rustico" tornara-se um dos maiores líderes na luta do povo brasileiro contra a dominação portuguesa, encontrando na "terra pátria (...) o leito macio de noivado que lhe faltara a vida...". Militar de baixa patente, minerador frustado, pobre e feio demais para agradar às mulheres, Tiradentes superara as dificuldades que lhe haviam sido impostas pelo destino, tornando-se um paradigma a ser imitado por todos os brasileiros: "— Olhae! — o exterior é o de um rustico, mas a alma é um sol que marcou um novo caminho ao Brasil!...Imitae-o, e sereis perfeitos como só elle na nossa historia o provou, trocando seu sangue pela gloria da pátria!",[21] afirmaria Carmem Santos na frase final de seu texto.

Em *Argila*[22] o ideal mariano, caro não somente aos católicos mas também aos positivistas, encontraria na personagem Marina a sua melhor tradução. Responsabilizando-se por todas as tarefas do lar, Marina zelava pelo bem-estar do pai e do irmão preparando-se para, no futuro, assumir com distinção as suas funções de mãe e esposa. Com um enorme crucifixo pendurado ao pescoço, fotografada sob um arco como uma santa em seu nicho, ou comparada, sem maiores sutilezas, à imagem da Virgem Maria, Marina constituía a própria encarnação daquele modelo de comportamento feminino que, no início do século, Teixeira Mendes pretendera divulgar às mulheres brasileiras em sua adaptação do *Culto Católico*.

Inconfidência Mineira, *Argila*, e outros filmes de curta e longa-metragem do mesmo período, como *O Descobrimento do Brasil*, *Os Bandeirantes* e *O Despertar da Redentora*, procurariam formar o homem brasileiro sob novas

---

20 Anunciado, com grande eloqüência, na edição de *Cinearte* de 7 de setembro de 1937, *Inconfidência Mineira* contaria com a colaboração de diversos intelectuais como Roquette-Pinto e Afonso de Taunay. Dirigido por Carmem Santos, dona da Brasil Vita Films, *Inconfidência Mineira* enfrentaria diversos problemas, vindo a estrear somente em 1948.

21 *Cinearte*, 509, 15/04/39, p. 9.

22 Dirigido por Humberto Mauro, com produção da Brasil Vita Films, *Argila* baseava-se num argumento da autoria de E. Roquette-Pinto. Estreando a 28/5/1942, *Argila* constitui um dos principais objetos de análise de nossa dissertação.

bases, fornecendo-lhes "modelos de perfeição" que eles deveriam imitar.[23] A mesma confluência observada nos primórdios da República, repetiria-se nos anos 30 quando católicos e positivistas cientificistas, de diferentes matizes, se uniriam, mais uma vez, contra os liberais na defesa de uma proposta de reordenação da sociedade brasileira. O projeto esboçado pelos positivistas no início do século, inspiraria diversos intelectuais dos anos 30, em sua utopia de criação de um novo Brasil, através de um ritual muito mais empolgante que a missa católica. Era a "Sétima Arte" quem agora reunia os mais eficientes recursos de propaganda. As novas religiões deveriam adotar a linguagem desse novo culto, caso pretendessem consolidar sua presença entre setores representativos da sociedade brasileira.

Texto apresentado na sessão Estado Novo: As Utopias do Bom Brasil, *21/7/1993.*

23 Dirigidos por Humberto Mauro, os dois últimos filmes foram produções do Instituto Nacional de Cinema Educativo, enquanto o primeiro havia sido custeado pelo Instituto do Cacau da Bahia, tendo todos eles contado com a assessoria intelectual de Edgar Roquette-Pinto.

A CULTURA E A CONSTRUÇÃO DOS ESPELHOS
história e cultura

Antonio Paulo Rezende
Universidade Federal do Pernambuco

A história é essa busca incessante dos homens, talvez mágica, talvez absurda, de um sentido para vida. É a invenção nossa de cada dia. Mas pensar a história nos remete para a construção da cultura como resultado do pensar, do sentir e do agir dos homens. A cultura estabelece a ponte entre os homens, é o alicerce básico das suas relações sociais, é o inventar/reinventar constante, cotidiano, na tentativa de superação das dificuldades que cercam o fazer histórico. Cultura é portanto a multiplicidade, a diversidade, é o toque de sedução, de controle, de dominação, de encanto dos homens.

Não há culturas superiores ou inferiores, nem se pode criar tipologias preconceituosas que chegam a negar a existência da história em povos que são considerados "atrasados" culturalmente. O critério quantitativo é bastante falho na análise da produção cultural de uma sociedade. Ele se define pela abundância de bens, pela dominação técnica que os homens exercem sobre a natureza, tomando, muitas vezes, os modelos sociais contemporâneos como pontos de partida. Lêem o passado com os olhos totalitários do presente, sem nenhuma transcendência, caem no anacronismo profundo. Esse etnocentrismo que estabelece hierarquias, presente nas análises ditas científicas, foi muito bem criticado por Pierre Clastres no seu livro *A Sociedade contra o Estado.* Diz Clastres:

> *O que surpreende nos esquimós ou nos australianos é justamente a riqueza, a imaginação e o refinamento da atividade técnica, o poder de invenção e de eficácia demonstrado pelas ferramentas utilizadas por esses povos... não existe portanto hierarquia no campo da técnica, nem tecnologia superior ou inferior; só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidade da sociedade.*[1]

1 Pierre Clastres, *A Sociedade Contra o Estado*, Rio de Janeiro, 1978, p. 134.

Essa relação da cultura com a história nos faz lembrar um diálogo existente em *As Cidades Invisíveis* de Ítalo Calvino, entre Marco Polo e poderoso imperador Kublai Khan:

> *Marco Polo descreve uma ponte, pedra por pedra.*
> *— Mas qual é a pedra que sustenta a ponte? — pergunta Kublai Khan.*
> *— A ponte não é sustentada por esta ou aquela pedra-responde Marco-, mas pela curva do arco que estas formam.*
> *Kublai Khan permanece em silêncio refletindo. Depois acrescenta:*
> *— Por que falar das pedras? Só o arco me interessa.*
> *Polo reponde:*
> *— Sem pedras o arco não existe.*[2]

A construção cotidiana da cultura não é apenas o território onde os homens conseguem resolver suas questões, mas também um território cheio de armadilhas e labirintos. Freud ressalta no seu ensaio *O Mal-estar na Cultura,* que a construção da vida cotidiana "nos resulta demasiado pesada, nos coloca excessivos sofrimentos, decepções, empresas impossíveis".[3] Por isso, acrescenta Freud não podemos passar sem lenitivos, "as distrações poderosas que nos fazem parecer pequena a nossa miséria". Mas Freud enfatiza a luta dos homens, como se fossem Prometeu, para conseguir a felicidade, onde seus feitos e invenções culturais são decisivos.

Freud define cultura como "a soma das produções e instituições que distanciam a nossa vida de nossos antecessores animais e que servem: proteger o homem contra a natureza e regular as relações dos homens entre si".[4] A cultura, nessa perspectiva, tem um caráter cumulativo, cria regras e uma produção que busca garantir a sobrevivência dos homens. A ordem, a beleza, a limpeza, fazem parte, aí, das exigências da produção cultura, na medida que os homens vão conseguindo um maior controle sobre a natureza e as suas instituições vão se tornando mais complexas.

Mas a grande utopia presente nessa construção é a possibilidade do equilíbrio entre a dor e o prazer, uma harmonia entre os interesses individuais e coletivos. Freud alerta, também, para possibilidade desse equilíbrio não ser alcançado. Talvez os homens tenham que conviver, sempre, com o conflito e na construção de sua história torna-se necessário o desejo contínuo de fabricar

---

2 Ítalo Calvino, *As Cidades Invisíveis*, São Paulo, 1990, p. 79.

3 Sigmund Freud, *O Mal-Estar na Cultura*, São Paulo, 1974, p. 19.

4 Freud, *op. cit.*, p. 15.

utopias: lugares e tempos não existentes que, no entanto, alimentam os sonhos, diminuem as desesperanças, facilitam a convivência com as instabilidades.

O Fio de Ariadne

As utopias são os fios de Ariadne que nos permite sair dos labirintos e derrotar o minotauro. A história é essa construção de utopias; a visão do paraíso sempre esteve presente, na civilização cristã junto com um sentimento imenso de culpa por haver perdido a possibilidade de viver sem sofrimentos e desconfortos. A história aparece como resultado de uma ato de rebeldia, de uma briga com os deuses por uma autonomia. Ao assumi-la os homens perdem o paraíso e o recriam ansiosamente na sua imaginação. A utopia tem um lugar privilegiado na produção cultural, seja nas representações de uma fantástica idade do ouro, seja na crença ou previsão de que os homens conseguirão a harmonia social em um futuro não muito distante.

A modernidade tem um amplo espaço de invenção da utopia. A idéia de uma sociedade de homens livres e iguais já estava presente nos devaneios de muitos intelectuais renascentistas. A idéia de progresso veio fortalecer mais ainda a possibilidade da história caminhar para um mundo melhor, sob signo da ciência e da técnica. A imaginação se aliava, portanto, aos considerados grandes avanços do conhecimento, proporcionados pela revolução industrial e a crescente racionalização da produção, para superar preconceitos e criar o império da razão. A revolução toma uma dimensão singular, na reflexão de pensadores como Marx. Diz ele no *Dezoito Brumário*:

> *A revolução social de século XVIII não pode tirar sua poesia do passado e sim do futuro. Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem quanto ao seu próprio conteúdo. A fim de alcançar seu próprio conteúdo, a revolução do século XIX deve deixar que os vivos enterrem seus mortos. Antes a frase ia além do conteúdo, agora é conteúdo que vai além da frase.*[5]

Tudo isso não significa que todos tenham se incorporado às fantasias salvacionistas da chamada ideologia do progresso. Os tempos eram também de dúvidas, de desconfiança, com relação ao futuro e aos encantos com o progresso. A utopia se movia para outras trilhas, se reencontrava com o

5 Karl Marx, *O Dezoito Brumário*, São Paulo, 1971, p. 15.

passado. As utopias românticas rompiam com o cerco "futurista". Mas havia os mais avassaladores. Nietzsche, em Anticristo, afirmava:

> *A humanidade não representa um desenvolvimento para alguma coisa melhor, mais forte e mais elevada, como hoje se acredita. O "progresso" não passa de uma idéia moderna, isto é de uma idéia falsa. No seu valor, o europeu de hoje está bastante abaixo do europeu da renascença. Desenvolver-se não significa em absoluto necessariamente elevar-se, realçar-se, fortalecer-se.*[6]

As vanguardas artísticas do final do século XIX e início do século XX trouxeram com o modernismo sinalizações crescente das insatisfações com uma sociedade marcada pelo deslumbramento com o mundo das mercadorias. Mas Malcolm Bradbury e James McFarlane ressaltam que "as obras do modernismo vivem entre os instrumentos do relativismo moderno, do ceticismo e anseio por uma transformação secular, mas oscilam na sensibilidade da transição, muitas vezes mantendo suspensas as forças que persistem no passado e as forças que brotam no novo presente".[7] Os dilemas eram muitos e não se restringiam a produção intelectual européia. A sociedade brasileira e seus intelectuais também pensavam os caminhos da modernidade, preocupados, sobretudo com uma identidade nacional.

O Espelho e a Utopia

O que fazer com o passado? Como resgatá-lo? O que era mesmo o Brasil? Qual a saída? Qual a utopia possível? Como livrar-se das heranças do escravismo, do patriarcalismo? Qual a relação a ser construída com as influências culturais externas? Qual o espelho para se mirar? Boa parte da discussão intelectual que acontecia, no Brasil, trazia as ambivalências, as tensões, as incertezas de reflexões que buscavam os traços de uma identidade cultural e histórica. Como pensar, então, o outro, o colonizador? Roberto Ventura expressa bem essas perplexidades quanto afirma que "a oposição entre Europa e América foi decisiva para formação da consciência moderna, em que as idéias centrais como progresso e superioridade de civilização adquiriram evidência na figura histórica do selvagem de além-mar".[8]

---

6 *Apud* Marx, *op. cit.*, p. 15.

7 Malcolm Bradley e James McFarlane, *Modernismo: Guia Geral*, São Paulo, 1989, p. 37.

8 Roberto Ventura, *Estilo Tropical*, São Paulo, 1991, p. 13.

Nos territórios do modernismo brasileiro encontramos exemplos inúmeros dessa preocupação em explicar o Brasil, de fazer um entrelaçamento entre seus tempos históricos. Mesmo aí as relações entre o que é considerado moderno e o que é tradicional são relações tensas e contraditórias. Basta mergulhar na obra de Gilberto Freyre, antes mesmo dele se tornar nacionalmente famoso com a publicação de *Casa Grande e Senzala* em 1933. Poucos foram tão polêmicos como Freyre que se considerava modernista ao seu modo tradicionalista. Ele mesmo se autodefiniu, num depoimento dado em 5/11/1978. Afirmou Freyre:

> *Não sei se me interpreta bem quem diz que sou o homem das matizes. Sou antes, o homem dos paradoxos. Acredito muito na verdade que os paradoxos apresentam. Acho que quase todas as verdades estão em paradoxos. Sou francamente paradoxal, e, com isso, tenho tendência a escandalizar os bem-pensantes. Os paradoxos chocam os bem-pensantes, e chocam também os matemáticos.*[9]

Roberto Ventura considera que Freyre "traçou uma vasta crônica social que procurou reconciliar, pelo elogio épico à fusão das raças e culturas, à sociedade brasileira com seu passado escravocrata".[10] Mas quem era para Freyre o nosso espelho? Onde a cultura poderia se mirar? Onde está o toque de sedução, onde estão os modelos, apesar das tantas originalidades da cultura brasileira que ele tanto exaltava? De que maneira sua experiência no exterior como estudante na universidade americana e sua rápida passagem pela Europa contribuíram para sua compreensão de modernidade?

A sua ida para estudar nos Estados Unidos, no final da década de dez, não foi uma escolha que lhe deu muita satisfação. O seu desejo era ir para Europa, mas a deflagração da 1ª Guerra Mundial atrapalhou seus planos de estudar em Paris, Oxford ou Heidelberg. Mostrava nas suas anotações de diário, sua decepção com a sociedade americana. Dizia-se chocado com o preconceito racial e afirmava que "os americanos médios são na verdade o povo menos criador de grandes valores dentre os povos modernos".[11] E vai mais além, expressando suas desconfianças. Para ele, a civilização norte-americana "além de exaltar demais a saúde dos corpos, vem se esmerando em inventar máquinas capazes de substituir o próprio sentir dos homens; e poupar-lhe o próprio espaço de abstração e a própria volúpia dos êxtases".[12]

9 In L. Dantas, coord., *A História Vivida*, Recife, 1978, p. 145.

10 Ventura, *op. cit.*, p. 126.

11 Gilberto Freyre, *Tempo Morto e Outros Tempos*, Rio de Janeiro, 1975, p. 67.

12 Freyre, *op. cit.*, p. 99.

Freyre se mostrava muito crítico à velocidade, ao mundo estonteante da produção sem paralelo de mercadorias, as invenções modernas não lhe exerciam fascínio. A sua estada na Universidade de Oxford em 1922 provocou comentários de satisfação, pois Oxford representava para Freyre "uma combinação íntima de Tradição com modernidade". Ele tinha ligações fortes com o passado e toda sua obra foi construída na exaltação das tradições. O modelo da modernidade norte-americana não lhe despertava encantos e chegava a criticar até mesmo o que ele chamava de "exageros da democracia norte-americana". Mas insistia em afirmar que o Brasil deve ter caminhos próprios, onde "a civilização convivera e convive com o primitivo".

Registrava, em vários momentos do seu diário, o compromisso com Brasil, mesmo que a volta para Pernambuco apresentasse possíveis dificuldades de adaptação. Confessava seu temor de voltar aos trópicos, depois de um bom período nos Estados Unidos e Europa: "Este talvez o meu grande erro: querer pensar neste recanto tropical do Brasil. Pensar, meditar, ler, estudar, escrever. Devo ter vida menos intelectual e mais vida sensual (...) É difícil mas possível, em meio tropical, o equilíbrio entre a ciência e o sexo, entre a arte e a inércia".[13] Programou-se para mergulhar no cotidiano das festas populares, indo aos pastoris, bumba-meu-boi... Não de lembrar, no entanto, seus laços com a tradições aristocráticas tão presentes, segundo ele, na sua terra: "Os pernambucanos mesmo quando novos ricos, são fidalgos. Até os plebeus em Pernambuco são fidalgos".[14]

Reclamava que o Brasil entrara num processo de modernização, com o materialismo tomando conta do cotidiano. "Somos uns voluptuosos da luz elétrica, do bonde elétrico, do fogão elétrico, do automóvel, do cinema (...) Só o imediatamente nos interessa" dizia Freyre.[15] E propunha uma campanha que "nos habilite a contrariar um pouco a atual volúpia da novidade".[16] Para Freyre a perda de vínculos com o passado poderia levar a perda do que ele chama de instinto de criação que ele julga fundamental na consolidação de um tipo nacional de cultura. Além disso, polemizou com os modernistas de São Paulo, acusando, inclusive, Mário de Andrade de ter "grande parte da sua modernice mais copiada de modernismos europeus que inspirada em sugestões da situação brasileira.[17]

---

13 Freyre, *op. cit.*, p. 172.

14 Freyre, *op. cit.*, p. 244.

15 Gilberto Freyre, *Tempo de Aprendiz*, Rio de Janeiro, 1979, vol. 1, p. 332.

16 *Idem, ibidem*, p. 342.

17 Freyre, *Tempo Morto*, *op. cit.*, p. 135.

O Nordeste assumiu, na obra gilbertiana, já na década de vinte, o lugar de "refúgio da alma" da sociedade brasileira. A sociedade patriarcal ganhou uma idealização toda especial, aprofundada nos escritos posteriores de Freyre. No seu empenho de defender a brasilidade, ele chega a ressaltar o papel da febre amarela que evitou uma maior infiltração, segundo ele, das perniciosas influências européias e norte-americanas. A cultura brasileira, no entender de Freyre, ainda em formação, precisa de ser protegida, para se garantir a construção da tão almejada nacionalidade. Numa coletânea de ensaios, intitulada *Região e Tradição,* chegou a ressaltar seu desagrado com as mudanças que ocorriam até na maneira de se fazer o enterro. Havia " um certo desinteresse da gente atual desta região brasileira pelo seu passado, pela sua tradição e pelos seus mortos (...) até que ponto semelhante desinteresse será saudável e capaz de criar, dentro dessa quase independência das tradições, alguma coisa de superior ao que criaram os antepassados"?[18]

Essa sacralização do passado e da tradição é também evidenciada no famoso *Manifesto Regionalista* que Gilberto Freyre afirmou ter escrito nos anos vinte, mas que segundo pesquisas bem fundamentadas de Joaquim Inojosa data mesmo, segundo indica, de época posterior ao Congresso Regionalista. A reconciliação com o tempo passado é, portanto, uma marca da obra gilbertiana. O espelho não está fora do território, não vem de fora. O olhar deve ser sobre um passado cultural que não poderia de forma alguma nos causar constrangimentos, mas cuidado em resgatá-lo e se possível reinventá-lo, sem o que denominava de exageros da modernização. Modernismo sim, mas paradoxalmente envolvido com a tradições, sem as modernices de intelectuais da paulicéia, aconselhava Freyre. A identidade nacional estaria, assim salva, a utopia se encontrava no passado. Lá se localizava a nossa idade do ouro que a modernização ameaçava. Freyre parecia realizar, aquilo que Freud julgava praticamente impossível: a conciliação. Petrificava o tempo, eternizava a tradição, livrava o Brasil do sentimento de culpa (os escravos viviam em melhores condições que os operários europeus, segundo ele). Reconstruía o nosso Narciso, lembrando os belos versos de Caetano Veloso ("Narciso acha feio o que não é espelho"). Com isso a imagem do vencedor se sobrepõe ao vencido, praticamente anulando-o, e a memória histórica reverencia o tempo da casa grande. O passado tem, então, a dimensão de um fetiche.

Texto apresentado na Mesa Redonda Cultura e Utopia, *22/7/1993.*

---

18 Gilberto Freyre, *Região e Tradição*, Rio de Janeiro, 1941, p. 194.

AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS NO BRASIL DE 1930 AOS NOSSOS DIAS
uma análise histórica

José Flávio Sombra Saraiva
Universidade de Brasília

Ordem e (Des)ordem

Só existiram duas grandes ordens internacionais nas quais o Brasil, historicamente, se vinculou, como país independente. A primeira, aquela herdada do equilíbrio europeu do século XIX, e que teve suas origens na crise da ordem internacional do Antigo Regime. A segunda, a que se iniciou com a Segunda Guerra Mundial, consagrou a bipolaridade militar e ideológica dos Estados Unidos e da União Soviética e a multipolaridade econômica en torno dos anteriores, da Comunidade Européia, China e Japão.

Agora fala-se de derrocada da segunda ordem internacional, com os novos fatores de destruição advindos da crise do modelo de organização planificada soviética e do Leste Europeu, da extinção da Guerra Fria, do renascimento do nacionalismo e da xenofobia internacionais, da formação de megablocos internacionais, do regionalismo e do novo universalismo, para ficar só com alguns componentes da propalada nova ordem.

Melhor que falar de uma nova ordem internacional, como aquela desejada pelos países pobres na frente dos povos do Terceiro Mundo nos anos cinquenta e sessenta, deveríamos falar da des(ordem) internacional. Primeiro, a nova ordem não está constituída, como nos moldes do concerto europeu do século XIX e início deste ou na coesão da ordem bipolar-multipolar do imediato pós-guerra. A des(ordem) internacioanl vigente é um ser em gestação, em período transitório irregular que pode adquirir feições muito diversas das que lhe são atribuídas hoje, em especial depois da Guerra do Iraque, da guerra civil iugoslava e das reformas do sistema do apartheid na África do Sul.

Segundo, a des(ordem) internacional, como proposta por Paulo Vizentini, releva os fatores principais do momentos, que são fatores de destruição mais do que de construção, e que ocupam os papéis de protagonistas na atual fase. O

momento é de incertezas e indefinições na ordem internacional. No presente momento, os fatores de desordem dominam no sistema internacional.

Terceiro, a des(ordem) internacional vigente tem sido o espaço natural para a convivência contraditória entre interdependência e globalização, por um lado, com o fracionamento político e social, por outro lado. A pintura da nova ordem se parece muito mais com um "mosaico medieval" do que com a montagem de uma orgânica e consistente nova ordem. O novo equilíbrio entre os Estados soberanos desta ordem ainda não está delineado claramente.

O Brasil, que teve fortes vinculações históricas aos dois sistemas anteriores, e que se constituiu ao longo dos dois séculos como um certo intruso nas ordens internacionais através da barganha por espaços que não lhe estavam originalmente destinados, bebe hoje das incertezas do final do milênio. Na atual transição da ordem internacional, onde o novo ainda não se constituiu plenamente, o Brasil busca redimensionar seu novo espaço, em um ritmo mais lento que nos períodos anteriores.

O Brasil nas duas Ordens Internacionais

O nascente Estado brasileiro no início do século XIX vinculou-se profundamente ao sistema internacional. A história da política exterior do Brasil no século XIX, em sua fase imperial, foi claramente afetada pelos arranjos das relações internacionais dominantes. O Brasil inseriu-se plenamente nas regras e nas determinações concretas da ordem internacional. O chamado concerto europeu, ou sistema da pentarquia européia, garantiu a paz e o equilíbrio nas relações internacionais do período. O Brasil, assim, usufruiu do sistema de paz na Europa. Mas também foi levado, gradativamente, à condição de parceiro menor na divisão internacional do trabalho imposta pela Revolução Industrial.

O Brasil teria, assim, sido um agente passivo da ordem intenacional do século XIX? Não. No contraditório século XIX, inaugurado com a derrocada do sistema generalizado de guerra, pelo fim das conquistas napoleônicas e pelas independências latinas da América, o Brasil não foi agente passivo. Acomodando-se às forças profundas da ordem, mas também redimensionando os fatores dominantes da ordem internacional na direção do cálculo estratégico, o Brasil foi um país que soube encontrar sua própria trajetória no jogo internacional. A Tarifa Alves Branco foi um momento exemplar da contrução da política externa brasileira no séuculo XIX, através da visão própria do chamado interesse nacional.

O mesmo modelo foi transposto para o século XX. Em certo sentido, a política exterior do Brasil das primeiras décadas da República, marcada pelo

modelo agro-exportador e pela defesa dos interesses do setor agrário dominante no interior do Estado brasileiro, também acompanhou as regras herdadas da mesma grande ordem internacional gerada no início do século anterior. O incipiente processo de substituição de importações, no ciclo da Primeira Grande Guerra, mostrou as forças da acomodação do Brasil ao jogo internacional.

Na segunda ordem, a mais recente, o Brasil se inseriu completamente no ordenamento estratégio original gestado pelas superpotências. No imediato pós-guerra, o país não se afastou da conformação das zonas de influência e das fronteiras ideológicas construídas pelos Estados dominantes nas relações internacionais. O Brasil fez parte do arranjo, liderado pela potência imperial ocidental, de contenção do comunismo.

Através do sistema de benefícios e de barganhas que herdara da participação brasileira ao lado dos Aliados na Segunda Guerra Mundial, o Brasil procurou ser o aliado natural da potência imperial na América do Sul. O governo de Dutra teve, assim, um alto grau de inserção no contexto internacional. Apesar de algumas visões pró-germânicas em setores do Estado brasileiro, o país havia escolhido um lado na guerra, com novas implicações internacionais e obrigações para com a potência hegemônica do Ocidente.

O Brasil, entretanto, bebeu da ilusão de que os benefícios e barganhas trariam o desenvolvimento. A ilusão, produto também da Guerra, foi paulatinamente sendo desfeita. Surgia, assim, a forma própria e original em que o Brasil viria a se inserir na ordem internacional bipolar: o modelo do nacional-desenvolvimento ou do nacionalismo de fins.

É evidente que não foi o Brasil o único país do mundo a vislumbrar uma nova forma de inserção na ordem internacional bipolar. De fato, o clamor pelo desenvolvimento nacional se tornou um certo consenso no mundo dos atrasados. A divisão ideológica do mundo vinha sendo, de forma crescente e consistente, objeto de ataques frontais pelos países que iniciavam sua luta nacionalista contra as metrópoles ou acabavam de sair do sistema colonial. Para esses, localizados em especial na África e na Ásia, a libertação política significara a continuação da tutela econômica. Era uma frustração que necessitava ser digerida através de uma voz ativa concertada através da luta por uma nova ordem econômica internacional mais justa entre o Norte e o Sul.

O Brasil, que há muito saíra da situação colonial e já tinha constituído um Estado com níveis bastante mais homogêneos e eficazes na sua burocracia política e econômica, saiu à frente na obsediante determinação desenvolvimentista. Transformou as demandas terceiro-mundistas do desenvolvimento em uma importante estratégia multilateral, no plano da retórica, para garantir ganhos no espaço bilateral. Desenvolveu o método pragmático para lidar com as ambigüidades da política exterior do nacional-desenvolvimentismo.

O cálculo racional foi arma poderosa do Brasil na ordem internacional do final dos anos sessenta e setenta. O governo Médici fez distinção fundamental entre a "política externa do Brasil" e a "política internacional do Brasil". A primeira lidaria com os princípios relacionados aos direitos dos povos tais como soberania, igualdade das nações, auto-determinação e não-intervenção. As relações com os Estados Unidos deveriam ser primordialmente vistas destro dessa dimensão.

Mas a "política internacional do Brasil" deveria enfrentar os verdadeiros desafios, ou seja, aqueles ligados ao projeto do desenvolvimento nacional. Através dela o Brasil deveria migrar dos postulados gerais para matérias práticas julgadas nos termos dos critérios racionais e dos cálculos de custo e benefício. Em outras palavras, instaurava-se no centro da diplomacia brasileira o cálculo pragmático e estratégico.

Foram tais bases conceituais muito próprias à política externa brasileira, mas não exclusivas dela, que levaram o país a encontrar seu espaço na ordem internacional. O Brasil criticou a distribuição de poder no sistema internacional, que havia congelado a possibilidade de emergência de novos centros de poder. Isso implicou na crítica direta aos Estados Unidos e à União Soviética, em uma consistente política de busca de novos parceiros econômicos sem restrições de ordem ideológica.

Evidentemente, a coexistência pacífica, a distensão, os esforços internacionais para o descongelamento do poder mundial pela própria Europa e pelo Japão bem como a emergência de novos atores econômicos nas relações internacionais facilitaram o desenvolvimento do cálculo brasileiro. Mas havia na década de setenta, como hoje, níveis de incerteza muito grandes na ordem internacional. O complexo e confuso *"brave new world"* exigiu uma ação declaradamente pragmática e mais flexível da política exterior do Brasil. No fundo, o projeto do nacional-desenvolvimento correria riscos se não fosse bem entendido pelos formadores de opinião e tomadores de decisão na área externa. Araújo Castro simboliza o quadro perfeitamente quando disse que o Brasil era "chamado a viver" em um novo mundo, com regras próprias e inéditas.

Assim, o pragmatismo foi o instrumento maior de inserção do Brasil naquela ordem internacional. Em nenhum momento o cálculo pragmático postulou a destruição das regras do jogo. Ele simplesmente procurava alterar a posição relativa do Brasil na hierarquia dos poderes. Daí o Brasil ter sido um certo intruso, mas de uma forma bastante diferente do que a Alemanha ou o Japão haviam sido, que também viraram intrusos na ordem, mas através de métodos diferenciados do Brasil.

O projeto do Brasil Grande também ofereceu sua cota de participação à busca de maior autonomia do Brasil na ordem internacional. A euforia desenvolvimentista dos setores médios da sociedade facilitava a relação

simbiótica entre empresários, políticos, burocracia civil, diplomats do Itamaraty e militares instalados no Planalto. Mas também engendrou ilusões, como aquelas do final da Segunda Guerra Mundial, em gênero e grau diferentes.

A primeira ilusão, que o modelo de desenvolvimento baseado na economia da exportação agressiva e no endividamento externo desmesurado não teria limites, chocou-se com a crueza da vulnerabilidade econômica que se construía paulatinamente. As crises do petróleo e da dívida externa mostraram perfeitamente os limites do modelo.

A segunda, a euforia do Brasil Grande, cedeu lugar ao descrédito na capacidade de reinserção internacional do país nos mesmos moldes das décadas anteriores. As crises do Estado, de suas contas públicas, dos altos níveis inflacionários, da ampliação do bolsão de despossuídos, os recentes desastres políticos do país trouxeram certos níveis de desilusão no interior da sociedade e de sua elite. Tudo isso junto, e o desmantelamento da ordem internacional, ajudaram a reduzir o espaço do intruso dos trópicos.

O Acumulado Histórico e o Desenvolvimentismo

De qualquer forma, para as duas ordens internacionais aqui referidas ao longo dos dois séculos, pode-se observar um certo grau de previsibilidade na política exterior do Brasil. Nos dois séculos, mas com especial atenção à segunda metade do século anterior e ao período do pós-guerra deste século, o país desenvolveu sua conduta externa através de um conjunto de regras de valores e de princípios de conduta com alto nível de continuidade.

Há um acumulado histórico que reforça tradições e dá sustentação às tendências já referidas na parte anterior deste "paper". O primeiro grande vetor do acumulado histórico é a tradição não-confrontacionista da política exterior do Brasil. Historicamente, o Brasil foi um campeão de teses não-confrontacionistas, sempre pronto a estimular a negociação diplomática e a solução pacífica para as controvérsias.

É evidente que a tradição pacifista teve seus momentos de redefinições. Mas é possível perceber que, desde 1876, ano da retirada das tropas brasileiras do Paraguai, houve uma forte tendência filosófica na direção do pacifiscmo que vem até os dias de hoje e perpassa as duas ordens internacionais discutidas aqui.

Assim, o Brasil se apresenta, historicamente, como um país "satisfeito" territorialmente, "tolerante" socialmente e "tranqüilo" diante dos vizinhos americanos. A tradição pacifista foi também acompanhada por dois outros padrões de conduta: a não-intervenção e a autodeterminação.

A outra grande tradição acumulada ao longo dos dois séculos é a o juridicismo da diplomacia brasileira. Tratados e convenções internacionais são "sacralizadas" pela conduta diplomática brasileira. Esse forte componente da tradição diplomática brasileira também tem uma origem histórica, atribuída à reação a partir da década de quarenta do século XIX aos tratados firmados na independência do Brasil. Os novos tratados, consubstanciados na Tarifa Alves Branco, levaram à destruição gradativa do "modelo mais ruinoso" de política exterior do Brasil ao longo dos dois séculos que foi o das duas primeiras décadas do país independente.

O respeito ao sistema jurídico passou a ter uma força muito grande na condução e na construção do próprio sentido de autonomia na política exterior do Brasil. Originado das barganhas e dos esforços de revisão aos tratados assimétricos com a Inglaterra ainda antes da própria independência política, o juridicismo se transformou em instrumento importante da diplomacia e deu certo sentido conservador que a política externa do Brasil vai manter ao longo do presente século.

Mas, sem dúvida alguma, a mais relevante tradição acumulada pela política exterior do Brasil é o realismo-pragmatismo. Muito embora muitos estudiosos da política exterior brasileira só venham reconhecer o pragmatismo na hora em que os formuladores da política a intitulam de pragmática (governos Geisel e Figueiredo), a tradição remonta de longa data.

Já na ordem política do Império o Brasil denotou sua vocação realista no plano da política exterior. Em certo sentido, a tradição evoluiu do realismo do século XIX para uma definição mais pragmática ao longo do século XX, em especial com os governos autoritários do final da década de sessenta até meados da década de oitenta. Concepções realistas de política exterior podem ser encontradas tanto em em Paulino José Soares de Souza, o Visconde do Uruguai, como em José Maria da Silva Paranhos, o Visconde do Rio Branco, para ficar em nomes do século XIX.

No presente século, destacam-se nomes realistas na política exterior como o do Barão do Rio Branco ou mesmo o de Getúlio Vargas. O último chegou a dar consistência teórica ao pragmatismo, combatendo o ornamentalismo da política exterior da República Velha, a do modelo agro-exportador. Vargas insistiu já na década de trinta na idéia de uma diplomacia que se desdobrasse em um caráter prático e eficaz.

No fundo, o acumulado histórico da política exterior brasileria se confunde com a história do realismo e do pragmatismo das posições externas do país. A maior matriz onde se inseriu o pragmatismo foi a obsediante demanda desenvolvimentista que tomou fôlego depois de 1945.

O atrelamento da política exterior brasileira às teses desenvolvimentistas foi certamente o vetor maior no período que se inicia com o fim da Segunda

Guerra Mundial e com a crise do Estado Novo. Em sua versão liberal, como aquela do governo Dutra, o desenvolvimentismo adquiriu um caráter associado ao ocidentalismo e às relações especiais com os Estados Unidos. Mas o objetivo era o desenvolvimento, a qualquer custo. Em especial, o desenvolvimentismo liberal procurava na busca de proteção da potência hegemônica e no anti-comunismo as justificativas para os investimentos de capitais externos no país. A política de relaxamento cambial e a remessa de lucros também faziam parte do mesmo desenho liberalizante que as políticas externas de Dutra, Castello Branco e Collor tanto ansiavam ver implementadas.

Entretanto, o vetor desenvolvimentista da política exterior do Brasil encontrou seu modelo ideal fora do liberalismo. Foi através do nacionalismo desenvolvimentista ou do nacionalismo de fins que o país levou adiante sua conduta de busca de autonomia nas relações internacionais. O pragmatismo se associou de forma ainda mais evidente na cálculo do desenvolvimento pela via da política estratégica de controle dos setores fundamentais da economia pelo Estado.

No segundo governo de Vargas, na fase da chamada "Política Externa Independente", nos governos militares a partir de Costa e Silva até o governo civil de José Sarney, e em medida menor no governo do Presidente Itamar Franco, o nacionalismo foi a via apresentada para conduzir o desenvolvimento. A desideologização da política exterior, o universalismo, o protecionismo alfandegário como uma forma de expansão do parque industrial, a nacionalização da segurança, entre outros aspectos, foram as bases para a construção do modelo mais consistente de inserção internacional no período do pós-guerra até os dias de hoje.

Houve certa tensão entre as duas tendências anteriores ao longo do período, mas ela sempre refletiu as próprias contradições da sociedade. Eram diferentes formas de conceber a própria inserção do país apregoadas por interesses divergentes no controle do Estado brasileiro. A tensão também traduzia as contradições da realidade social do país e a interpretação de suas elites sobre essa mesma realidade. No fundo, tratava-se de desenvolver o país através da crença na grandeza natural do país e nos benefícios da inversão estrangeira direta no projeto do desenvolvimento ou através da crença no desenvolvimento interno dos "fracos" a partir de suas próprias qualidades e mecanismos autonomistas de atuação no sistema internacional. Terminou prevalecendo a segunda tendência.

O domínio da segunda tendência, entretanto, não significou a exclusão da primeira. Ambos aspectos estiveram presentes sempre na ação diplomática, nos cálculos dos estrategistas e nas posições brasileiras defendidas nos organismos internacionais. É preciso ainda reconhecer que em governos como

o de Juscelino Kubitschek houve um alto nível de simbiose entre as duas tendências.

De uma forma ou de outra, é preciso reconhecer que houve ganhos importantes com a definição de um grande objetivo comum aos agentes da política externa do país. Diplomatas profissionais, militares nacionalistas, técnicos do ISEB, conspiradores udenistas, etc, quase todos estiveram de acordo com os objetivos gerais do desenvolvimento. Essa coesão de propósitos no meio das discórdias forneceu base sólida para a ação da diplomacia pragmática do Brasil ao longo das últimas décadas.

Mas muita ilusão foi também engendrada. Convive-se hoje no Brasil, em meio da des(ordem) internacional, com os problemas advindos da crença absoluta no nacional-desenvolvimentismo.

O Brasil na Des(ordem) Internacional

O Brasil na des(ordem) internacional dos anos oitenta e início da década de noventa é o mesmo Brasil do colapso do modelo do nacional-desenvolvimento. A desestabilização interna trouxe alarmantes preocupações para a reinserção internacional do país. Depois de ser considerado paradigma de desenvolvimento para países de todo o mundo no final da década de sessenta e nos anos setenta, com índices de crescimento superiores aos dos tigres asiáticos, o país declina.

O Brasil, que passou a ser considerado o "último da classe" na América Latina, em diagnósticos dramáticos de agências internacionais, parece não encontrar o novo rumo na des(ordem) internacional. Alguns falam em um processo lento e doloroso de africanização do intruso. Depois do Zaire e da Rússia, o Brasil é o país com maior inflação do mundo.

A referência internacional de desenvolvimento que representava o país no final da década de sessenta e durante toda a década de setenta não encontra eco na década de oitenta e início dos anos noventa. Os pessimistas falam que a corrida do desenvolvimento do Brasil está perdida para seus vizinhos. Os relatórios anuais de 1992 do Banco Interamericano de Desenvolvimento e da Comissão Econômica para a América Latina e Caribe, a CEPAL, informam aos formuladores de política exterior do Brasil os dados da tragédia: o PIB de toda a América Latina, sem a inclusão do Brasil, aumentou 4,3% em 1992, contra 2,4% quando o Brasil é incluído nas estatísticas.

No centro da confusão em que se meteu o Brasil existiu um problema de identificação imaginária e linear das elites do país, até poucos meses atrás, com a chamada "modernidade liberal" que levou ao enfraquecimento do Estado. O discurso neoliberal implementado pelo ex-presidente Fernando

Collor, com extrema ressonância em parte das elites do país, partiu da premissa que havia uma ordem internacional estabelecida, com regras econômicas e políticas precisas na direção da acumulação flexível do capital e na total interdependência dos mercados. A modernidade obtusa, e nunca definida, deveria ser alcançada a qualquer custo, mesmo com a desidentificação da Nação.

O centro das redefinições propostas pelo presidente que tomou assento presidencial em março de 1990 foi o reforço dos laços com o Primeiro Mundo. Argumentando que as disputas entre o Brasil e os Estados Unidos eram um "capítulo encerrado" do relacionamento entre os dois países, o segundo presidente civil depois do período militar prometeu recolocar o país nos trilhos do desenvolvimento e da modernidade capitalista através do relacionamento preferencial com as economias ocidentais avançadas. O discurso expressava a doce ilusão do "liberalismo associado" do governo Dutra e o desconhecimento da complexidade de um período de transição nas relações internacionais.

Ora, a des(ordem) internacional tem se mostrado muito mais ambivalente e contraditória. A chamada interdependência dos mercados e a propalada globalização financeira, pilares dos novos tempos modernos, convivem com a retórica da constituição dos blocos regionais e com o separatismo econômico e político. Os Estados Unidos e o Japão, árduos defensores dos mercados abertos, pelejam mais abertamente ainda pelas suas fronteiras protecionistas e nacionalistas. Em certo sentido, preservam as regras do nacionalismo econômico e exigem dos parceiros fracos o neoliberalismo econômico.

No meio de tais contradições, o Brasil e muitas outras nações foram levadas aos padrões de produção e consumo universalizados, que não obedecem fronteiras nacionais. Mas, contraditoriamente, tais padrões são constituídos dentro de regras ainda nacionais, nas condições ditadas pela convivência política e cultural dos diferentes povos, dos seus ordenamentos legais e dentro de um território com soberania *de jure*.

De qualquer forma, nem tudo dever ser visto com pessimismo. O Brasil enfrenta os problemas da sua vastidão, e aqueles advindos do peso relevante dos altos níveis de eficiência que conseguiu antes na ordem internacional declinante. Há um esforço para recuperar os espaços que deve ser sublinhado e que tem várias dimensões.

Em primeiro lugar, houve avanços no que se refere à leitura da (des)ordem internacional. Os equívocos entrincheirados no discurso que prometia elevar o país a uma condição de desenvolvimento comparável ao do Primeiro Mundo foram extirpados da agenda da política externa do país no final de 1992. De forma muito mais realista e coerente com a tradição profissinal da diplomacia brasileira, as elites políticas passaram a fazer uma apreciação do interesse

nacional menos eufórica e mais conseqüente com os novos desafios internacionais do país. Esse é um ganho do governo do presidente Itamar Franco.

Em segundo lugar, a chamada integração latino-americana transforma-se gradativamente em uma fonte extremamente relevante de contatos políticos e da discussão regional de soluções comuns para os temas do atraso e da nova inserção internacional do Brasil na região e no mundo. Apesar da limitações econômicas, a concertação atual é comparativamenta mais cautelosa e pragmática que as experiências anteriores da ALALC e ALADI.

O Tratado de Assunção, assinado pelo Brasil com a Argentina, Paraguai e Uruguai em 26 de março de 1991, constituiu-se um instrumento diplomático original que, a despeito de suas modestas dimensões, dá nova face à inserção internacional do Brasil e dos seus vizinhos. O processo negociador da construção do Mercado Comum do Sul, o MERCOSUL, já instaurou um intensa atividade institucional e técnico-operacional, com a tradução objetiva de resultados concretos tanto nos contatos governamentais quanto empresariais.

O incremento da competitividade dos produtos brasileiros e dos outros países da região do MERCOSUL em mercados terceiros tornou-se meta central na nova realidade industrial no processo de integração. O mesmo pode ser dito no que se refere ao peso da agricultura na integração bem como na questão das normas e regulamentos técnicos do MERCOSUL, que envolvem desde a harmonização dos trâmites e legislações aduaneiras até as questões de transporte, energia e meio ambiente. Essa é uma dimensão alvissareira para o Brasil e para a região.

Em terceiro lugar, há a própria expectativa positiva no Brasil no que se refere às oportunidades da Europa comunitária. Do ponto de vista do Brasil, como lembrou recentemente o ex-Ministro das Relações Exteriores Fernando Henrique Cardoso, a integração européia desempenha papel central na política externa brasileira, desde o seu impacto sobre o comércio exterior brasileiro à influência que ela exerce sobre questões como a Rodada Uruguai do GATT.

Em particular no que se refere às relações econômicas com o bloco europeu, é preciso também lembrar que apesar dos problemas estruturais da economia brasileira, ela ainda é o suficientemente diversificada, com poderosa base industrial e extremamente competitiva em certas áreas. Isso certamente será um fator que continuará jogando um peso relativo significativo da nona economia do mundo com o resto do sistema produtivo e consumidor internacionais.

Finalmente, novas oportunidades aparecem no contexto do Atlântico Sul e que não devem ser desconsideradas pelo formulador de política externa no

Brasil. Com o desmantelamento do apartheid na África do Sul desde o início da década atual, que caiu muito mais pela necessidade de expandir uma economia ainda vigorosa cujo produto interno bruto oscila em torno dos oitenta bilhões de dólares (maior que a própria economia argentina e representando cerca de oitenta por cento de toda a massa econômica da África Austral), novas possibilidades se abrem para o Brasil na sua fronteira atlântica.

Angola e Moçambique já buscaram os termos de entendimento econômico e político com a África do Sul. Ao mesmo tempo, os membros da Comunidade Econômica Européia, especialmente a Grã-Bretanha, Alemanha, França e Portugal, trataram de reativar as relações com a potência regional da África Austral.

O Brasil, ainda que lentamente, volta-se comercialmente para a África do Sul, com novos níveis de intercâmbio que alcançaram, em 1992, cerca de trezentos e setenta milhões de dólares. Com os compromissos anteriores com a África Negra Atlântica que devem ser mantidos, e com a natural aproximação à instável Angola, o Brasil deve ocupar papel central na rearticulação da "Zona de Paz e de Cooperação do Atlântico Sul" em uma direção finalmente econômica tão frutífera aos dois lados do Atlântico.

Para alguns formuladores de política externa em ambos os lados do "riachuelo" atlântico, a nova cooperação sem apartheid na região daria alento aos planos integracionistas tanto do MERCOSUL como da SADCC, na África Austral. A cooperação entre as duas regiões ficaria assim facilitada. No momento em que Angola conseguir superar as dificuldades políticas ressurgidas com as eleições gerais de 1992 e com a guerra civil declarada desde então, talvez seja também "realista" pensar em uma verdadeira comunidade econômica do Atlântico Sul, sob a coordenação política de Brasília, Buenos Aires, Luanda e Pretória.

Na verdade, qualquer sistema de coordenação política entre os países do Atlântico Sul trará benefícios para a reinserção do Brasil nas negociações com outros mercados de poder regional, em particular com o NAFTA e o MCE.

Texto apresentado na Mesa Redonda As Relações Internacionais no Brasil, *22/7/1993.*

O NACIONALISMO POPULAR E A CRISE DO POPULISMO NO INÍCIO DOS ANOS 60

Lúcio Flávio de Almeida
PUC São Paulo

A imensa maioria das análises sobre o caráter do nacionalismo populista brasileiro apresenta três limitações principais: 1) prende-se demasiadamente à dicotomia conflito-complementaridade; 2) centra-se na relação entre a ideologia nacional e um único setor da sociedade brasileira, além de apresentá-lo como se fosse dotado de homogeneidade ao longo de todo o período 1930-64; 3) carece de uma concepção teórica mais rigorosa acerca da ideologia nacional e do nacionalismo.

O primeiro problema impediu a apreensão do caráter contraditório do nacionalismo populista brasileiro, contribuindo para que este fosse identificado equivocadamente com o antiimperialismo. O que significava, em última análise, ficar aprisionado no interior das formulações produzidas pela própria ideologia nacionalista, sem perceber, por um lado, os limites precisos dos movimentos que ela expressava, a se articular a lutas pelo desenvolvimento capitalista *dependente* no Brasil. Por outro lado, também ficavam obscurecidos os confrontos *reais* (embora limitados) nos quais se envolveram as forças que em cada conjuntura "esgremiam" um discurso nacional-populista.

O segundo problema simplesmente bloqueou o estudo das distintas *variantes* do nacionalismo populista, assim como das relações entre elas. Como tentarei demonstrar, tal estudo é importante para a apreensão das sucessivas redefinições daquela ideologia.

Finalmente, o terceiro problema, além de abrir a porta para empirismos de todos os tipos, impediu que se formasse sequer uma linguagem comum capaz de possibilitar o mínimo de interlocução coerente sobre o tema.[1]

1 É o caso, por exemplo, do debate travado por Francisco Weffort ("Notas sobre a teoria da dependência: teoria de classe ou ideologia nacional?") e Fernando H. Cardoso ("Teoria da dependência ou análises concretas de situações de depêndencia?"). O primeiro texto pode ser encontrado na coletânea de ensaios de F. Weffort, *O Populismo na Política Brasileira*, Rio de Janeiro, 1980; o segundo, na coletânea de F. H. Cardoso, *O Modelo Político Brasileiro e Outros Ensaios*, São Paulo, 1973.

É por esse último ponto que inicio a apresentação de minha proposta de análise. Como se verá, mais do que apresentar algo totalmente original, recorro fartamente às contribuições já apresentadas por outros estudiosos, limitando-me, em larga medida, a um esforço de sistematização.[2]

Parto da hipótese de que a nação é indissoluvelmente ligada à legitimidade do tipo capitalista de Estado, sendo, no essencial, o resultado de um duplo movimento operado pelo estado burguês: O efeito de isolamento, que contribui para a a constituição ideológico-jurídica das individualidades típicas da sociedade capitalista; e o efeito de representação da unidade, ou seja, de aglutinação dos agentes de produção, já constituídos como indivíduos-sujeitos jurídicos em uma comunidade de "cidadãos".[3] Nesse sentido, a nação se constitui, na esfera ideológica, como um *locus* da igualdade e da comunidade no interior de uma ordem social que se apresenta como composta de individualidades iguais e competitivas.

Por intermédio daquele duplo movimento operado pelo Estado burguês, constitui-se um processo ideológico no qual o Estado, da perspectiva da chamada "sociedade civil", aparece como o guardião do bem comum e ela (a "sociedade civil"), aparece, do ponto de vista do Estado, como sendo a "nação". Esta delimita, portanto a esfera em cujo interior se goza do atributo de cidadania, de pertencimento a uma comunidade estatal. Ela é inseparável da encenação da soberania popular pelo Estado capitalista.

Se a nação nos remete à legitimidade do Estado capitalista, isso significa que não necessariamente a ideologia nacional apresenta um conteúdo democrático-burguês. No entanto, a forma que o Estado adquire não deixa de repercutir sobre a configuração nacional. Isso faz com que a nação, esta esfera da igualdade, seja um terreno cambiante, pois sua configuração depende de como as classes em luta definem o âmbito da igualdade entre os "cidadãos", ou seja, entre os membros da comunidade estatal-nacional.

A nação é relativamente autônoma frente às classes sociais. É autônoma, pois o igualitarismo dos nacionais configura uma esfera de igualdade formal, por oposição à dominação (à "desigualdade") de classe. E *relativamente* autônoma porque o caráter dessa igualdade depende das relações de classes na luta político-ideológica.

Ao centrar a questão da igualdade no âmbito do Estado-nação (ou seja, de um Estado burguês real ou desejável), a ideologia nacional termina por absolutizar, de algum modo, a igualdade de todos os cidadãos enquanto

2 Citações mais detalhadas podem ser encontradas em minha dissertação de mestrado, *As Redefinições do Nacionalismo Populista no Brasil (1930-1964)*, Campinas, UNICAMP, 1984.

3 A este respeito, Nicos Poulantzas, *Pouvoir Politique et Classes Sociales*, Paris, 1968.

membros da comunidade nacional expurgando-a de qualquer caráter antagonístico. Esta fetichização da esfera nacional é, portanto, o corolário da fetichização do Estado como uma entidade situada acima das classes. A ideologia nacional opera uma separação estanque entre esse âmbito da igualdade (a nação) e a dominação de classe. É nesse sentido que independentemente da classe ou fração de classe (ou mesmo categoria social) que melhor explicita o discurso (e a prática) nacionalista em determinada conjuntura, a ideologia nacional é estruturalmente burguesa.

Leopoldo Mármora afirma que, do ponto de vista conceitual, o processo de constituição nacional está inseparavelmente articulado ao processo de constituição do Estado moderno. Todavia, Mármora ressalva que, "de uma perspectiva histórico-genética", não existe razão para que isto venha a ocorrer, pois a nação pode preceder o Estado burguês, o que, no caso europeu, segundo o autor, teria sido a regra.[4] Acredito que, sob a passagem do "teórico" ao "histórico", oculta-se uma diferença entre duas ordens de relações e que sua indistinção pode levar a análise a impasses de caráter conceitual e historiográfico.

A dificuldade teórica consiste justamente em explicar como poderia a ideologia nacional se reproduzir lentamente sem a estrutura do Estado burguês. As dificuldades de caráter historiográfico poderão ser melhor explicadas por intermédio da distinção teórica entre ideologia nacional e nacionalismo (termos que têm sido considerados intercambiáveis). Sugiro reservar para a primeira o significado de uma estrutura ideológica fundamental do capitalismo, pois ela tem sido, como já foi afirmado, indissoluvelmente ligada à legitimidade do tipo burguês de Estado. Neste sentido, pode-se afirmar que em qualquer formação social capitalista existe, em épocas "fastidiosas", algum tipo de *nacionismo*, ou seja, de reprodução da ideologia nacional. Trata-se de um elenco de práticas que expressam o sentimento de que todos os agentes da formação social constituem, em alguma dimensão, uma coletividade singular de indivíduos essencialmente iguais.

O *nacionalismo*, por sua vez, remete-nos a um processo que, do ponto de vista da ideologia nacional, é mais específico, pois se trata de um determinado tipo de apropriação dessa ideologia. Mais precisamente, um determinado modo de apropriação/questionamento do fetichismo do Estado burguês que, ao testemunhar a crise daquela ideologia, expressa uma "questão" nacional. Aqui o nacionalismo configura aquela apropriação — por uma ou mais classes ou frações de classe — da ideologia nacional, apropriação que, de algum modo, questiona, pela ótica do critério de constituição da comunidade nacional, a forma de legitimidade de um Estado burguês já constituído.

---

4 Leopoldo Mármora, *El Concepto Socialista de Nácion*, México, 1986, p. 168.

Por outro lado, o nacionalismo apresenta uma amplitude maior no que se refere ao espaço histórico de suas manifestações, pois este transcende o âmbito das formações sociais capitalistas. Isso porque, neste caso, ele expressa o clamor por uma cidadania que só tem condições de se constituir com base no Estado burguês. Mais precisamente, o nacionalismo pode expressar as "dores do parto" (ou mesmo da impossibilidade do parto) da ordem política burguesa, isto é o questionamento da legitimidade de um Estado pré-capitalista, problematização esta que toma — diretamente ou não — como referência a legitimidade de um Estado burguês.[5]

Também neste segundo caso, o nacionalismo expressa uma "questão" nacional, mas distinta da mencionada anteriormente. Lá se tratava de uma questão nacional, nos quadros da ordem política burguesa já constituída; aqui, esta ideologia está em questão justamente porque as condições estruturais não favorecem sua reprodução e o nacionalismo adquire inteligibilidade justamente como uma das forças ideológicas potenciais dos processos de revolução burguesa (cujos desfechos concretos não são, evidentemente, pré-determinados).

Recuperamos, agora, a afirmação sobre o caráter relativo da autonomia da ideologia nacional, pois ele nos obriga a nos referir aos conteúdos concretos que as diferentes classes em luta lhe imprimem. Mesmo sofrendo a dominação ideológica, os dominados vivem a ideologia dominante de modo particular, chegando, inclusive, em certos períodos a expressar o protesto contra a dominação nos termos da região dominante da ideologia dominante.[6]

É justamente buscando apreender os movimentos contraditórios por intermédio dos quais a ideologia nacional perpassa as diferentes classes sociais e frações de classe que recorro a noção de *variante ideológica*. Ela nos remete, ao mesmo tempo, à autonomia relativa da ideologia e ao conteúdo concreto que diferentes classes e frações em luta lhe imprimem. A noção de variante ideológica refere-se às modalidades de realização de conteúdos ideológico dominantes sob a determinação de prática de classe ou fração que incorpora tais conteúdos e dos aparelhos em que tais práticas se materializam.

---

5 Nesse sentido, parece-me correta a observação de Anthony Smith segundo a qual pode haver nacionalismo "sem nações pré-existentes". A. Smith, *Las Teorias del Nacionalismo*, Barcelona, 1976, p. 247.

6 A formulação é poulantziana. Inúmeros autores têm examinado esta questão. Algumas contribuições brilhantes podem ser encontradas em Christopher Hill, *O mundo de Ponta-Cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*, São Paulo, 1987; George Rudé, *Ideologia e Protesto Popular*, Rio de Janeiro, 1982; e Alain Badiou e François Balmès, *De L'Ideologie*, Paris, 1976. A esse respeito, o texto clássico é de Friedrich Engels, *As Guerras Camponesas na Alemanha*, várias edições.

A noção de variante ideológica talvez nos auxilie a distinguir, por um lado, uma determinada matriz ideológica do nacionalismo populista e, por outro, suas variantes específicas, em cada fase do período 1930-64. Nesse sentido, o nacionalismo de uma fração burguesa, a burguesia industrial, já não apareceria como idêntico ao nacionalismo burguês, no sentido ainda demasiadamente indeterminado ao qual me referi, mas como uma variante dele. Da mesma forma, poderia ser distinguida uma variante burocrática, assim como, em determinadas fases do período, uma variante popular do nacionalismo populista.

O nacionalismo populista no Brasil: uma tentativa de periodização

A partir de digressões como as que termino de expor, o trajeto de minha pesquisa consistiu, essencialmente, nos seguintes passos: 1) detectar a matriz ideológica do nacionalismo populista, ou seja, identificar as linhas de força dessa ideologia que estiveram subjacentes às distintas manifestações do nacionalismo populista ao longo do período; 2) examinar as variantes que se constituíram em cada fase, ou seja, o modo como determinados grupos sociais vivenciaram, em cada fase, essa ideologia; 3) examinar as relações, em cada fase, entre essas variantes, relações que imprimiram modulações específicas à matriz ideológica.

Assinalemos, portanto, os principais aspectos da matriz ideológica do nacionalismo populista.

Em primeiro lugar, os setores da burocracia estatal mais comprometidos com uma política que, em última análise, favorecia o processo de industrialização dependente constituiu a mais importante base social da ideologia nacional populista no Brasil. Com os tenentes, na primeira metade dos anos 30, ou com os militares nacionalistas durante a "campanha do petróleo"; com Vargas, na luta pela implantação da grande siderurgia ou com os militares (e civis) que capitanearam o processo de implantação da indústria automobilística, o movimento nacionalista, independentemente de suas sucessivas redefinições, sempre teve suas raízes mais profundas em segmentos da burocracia estatal.

Uma segunda característica relacionava-se estreitamente com a anterior. Não apenas parcelas da burocracia de Estado eram o principal suporte do nacionalismo, como o próprio aparelho de Estado constituía a arena privilegiada dos embates entre as tendências nacionalistas e seus adversários. O aparelho estatal era quase sempre o ponto de partida e, invariavelmente, o ponto de chegada do movimento nacionalista. Já no imediato pós-30, posições chaves do aparelho estatal seriam ocupadas pelos "tenentes", cujo papel seria importante na conquista ou mesmo na eliminação de órgãos ocupados pelas

“”oligarquias”. Tal cenário não era exclusivo dos embates entre os membros “profissionais” da burocracia estatal. Nele também se defrontaram empresários encastelados em “órgãos técnicos”, como foi o caso de Simonsen (Conselho Nacional de Política Industrial e Comercial) em sua célebre polêmica com Eugênio Gudin (Comissão de Planejamento Econômico). Finalmente, no que se refere à incorporação dos setores populares ao movimento nacionalista, pode-se mencionar a importância adquirida pelos sindicatos oficiais na última fase do período populista .

Em terceiro lugar, os movimentos informados pela ideologia nacional-populista visavam sobretudo redefinir a política estatal. Seja no que se refere à necessidade de um protecionismo industrial — uma das mais constantes reivindicações do empresariado manufatureiro ao longo do período — seja em relação aos movimentos diretos do Estado na economia; seja quanto a implementação das “reformas de base” ou à planificação da economia, o nacionalismo populista visava ou reforçar uma política do Estado já em fase de execução ou cobrar do Estado, visto como tendo abandonado suas “verdadeiras” finalidades, a definição de uma política específica.

Em quarto lugar, no que se refere à relação com o imperialismo, o nacionalismo populista adquiria eficácia política na medida em que lutava para redefinir a posição da formação social brasileira na divisão internacional do trabalho, não visando eliminar, mas redefinir a dependência. Isso se aplica tanto à luta de Vargas para implantar a grande siderurgia como aos protestos dos empresários nativos contra a implantação de indústrias estrangeiras que concorreriam com as já existentes no país. Tanto em um caso como no outro, o nacionalismo não se chocava com uma política sistemática de atração de investimentos estrangeiros diretos em amplos setores da economia brasileira. Isso implicaria, ao longo do período, uma postura seletiva frente ao capital estrangeiro, a qual buscava conferir prioridade aos investimentos que contribuíssem efetivamente para o avanço da industrialização capitalista no país.

Finalmente, entre as linhas de força do discurso nacionalista poderiam ser destacadas duas idéias principais. Seja com Simonsen, ao afirmar — recorrendo a Calógeras — que o país jamais seria forte e independente enquanto continuasse como simples produtor de “gêneros coloniais”, seja com os ideólogos do ISEB ao se referirem à “alienação nacional”, seja com os “tenentes” ao bradarem contra a ausência de “organização nacional”, o nacionalismo populista insistia, sob variadas formas, na idéia de uma nação incipiente, incompleta, carente de uma identidade própria e, portanto, frágil. A segunda idéia-força aludida à necessidade de um Estado forte, dotado dos meios adequados para integrar o conjunto dos cidadãos no comunidade nacional e enfrentar, assim, os agentes corrosivos, internos e externos, que

ameaçavam a nacionalidade e buscavam impedir sua marcha rumo à plena emancipação.

Como já foi observado, com este grau de indeterminação ainda é impossível dar conta do movimento contraditório da ideologia nacional-populista. Procurarei, então, analisar como, sob o efeito das práticas de certas classes sociais e frações de classe, essa matriz se atualizou de diferentes modos, constituindo, em cada fase do período, uma constelação ideológica específica.

Acredito que, ao se trabalhar com três variantes do nacionalismo populista (a burocrática, a da burguesia industrial e a popular), pode-se chegar a uma classificação (ainda que provisória) de pelo menos quatro fases desse nacionalismo: 1) o nacionalismo militar (1930-45); 2) o nacionalismo trabalhista (1951-4); 3) o nacionalismo triunfante (1956-60); 4) o nacionalismo reformista (1961-4).

O nacionalismo militar correspondeu a um momento de combate ofensivo, nos quadros de um regime mais ou menos abertamente autoritário, aos núcleos de poder dos setores agro-mercantis, por uma lado, e, por outro, às organizações independentes do proletariado. Ao mesmo tempo em que se operavam esses rearranjos no aparelho estatal, conseguia-se dar passos significativos no sentido de implementar medidas de caráter econômico importantes para o desenvolvimento do capitalismo industrial. Na arena internacional, a crise do campo imperialista contribuiu para o sucesso desta política. O principal centro de articulação ideológica era constituído pelo núcleo do aparelho repressivo e, em termos de discurso, articulava-se à industrialização principalmente à segurança e a coesão nacionais.

O nacionalismo trabalhista adquire sentido no bojo de uma tentativa — em grande parte frustrada — de compor um amplo leque de forças voltado para a superação dos impasses com os quais se defrontava a chamada "industrialização restrita", numa fase de acirramento do conflito entre os dois blocos mundiais e de rígido alinhamento do campo imperialista hegemonizado pelos EUA. O "aparelho ideológico" predominante ainda é o exército, embora tentativas tenham sido feitas de ativar o nacionalismo do aparelho sindical. O discurso articulava a industrialização ao aumento do nível de vida e da participação política dos trabalhadores.

O nacionalismo triunfante foi a articulação em que mais se evidenciou a variante empresarial do nacionalismo populista. Constitui-se, no plano político-ideológico, o leque de forças que na fase anterior se mostrara inviável. No panorama internacional, a relativa abertura do campo imperialista hegemonizado pelos EUA não deixaria de contribuir para o sucesso da política de aprofundamento do processo de desenvolvimento capitalista dependente no Brasil. Esta foi a fase em que o aparelho repressivo do Estado mais se apresentou como unificado, o que lhe conferiu a aparência

de imunidade frente aos conflitos ideológicos. O discurso apresentava a industrialização dependente como condição de emancipação nacional.

A ascensão do nacionalismo popular

Sob o impacto da crise do capitalismo dependente no Brasil e da incorporação da ideologia nacionalista pelo movimento popular em ascensão, o nacionalismo reformista expressou a ruptura do leque de forças que se constituíra na fase anterior. Uma análise dos efeitos, no interior do aparelho estatal brasileiro, da radicalização do movimento popular pode contribuir para revelar os avanços e limites que marcaram a fase final do nacionalismo populista no Brasil. No plano internacional, a fase é marcada pela instabilidade do campo imperialista hegemonizado pelos EUA. (sob o impacto dos movimentos de libertação colonial, movimentos dos "não alinhados" e revolução cubana) e pelo início da divisão no interior do outro bloco.

Dedicarei o restante do texto a uma breve menção ao processo de constituição de uma variante especificamente popular do nacionalismo em questão. Para isso, abordarei alguns aspectos da greve de 5 de julho de 1962, que é considerada a principal greve política do período.

Deflagrada durante a vigência do sistema parlamentarista, o objetivo da greve era pressionar o Congresso para que se aprovasse a constituição de um gabinete favorável às "reformas de base", num momento em que a primeira resposta de Goulart havia encontrado resistências no legislativo, onde estava praticamente vitoriosa a tentativa de impor ao presidente um ministério chefiado pelo deputado conservador Auro de Moura Andrade.

Três semanas antes, diversas organizações sindicais já haviam ameaçado desencadear a greve. Finalmente esta se iniciou um pouco antes da notícia de que Moura Andrade, pressionado por Goulart, renunciara à pretensão de se tornar primeiro-ministro. A greve se desencadeara contra a vontade do próprio Goulart, que aparentava estar seguro de solucionar a crise ministerial sem a interferência do movimento operário.[7]

Frente ao fato consumado, Goulart ainda tentaria reverter a situação, enviando emissários, entre os quais o Gal. Osvino Alves, comandante do I Exército, para conseguir, junto ao presidente da CNTI (Confederação Nacional dos Trabalhadores na Indústria) a suspensão da greve. Este respondeu que estava ao lado de Goulart, "mas não sob seu comando" e que, se a greve não se realizasse, os dirigentes sindicais ficariam "desmoralizados".[8]

7 J. Maia Neto, *Brasil — guerra quente na América Latina*, Rio de Janeiro, 1965, p. 148.

8 Kenneth P. Erickson, *Sindicalismo no Processo Político do Brasil*, São Paulo, 1979, p. 151.

A greve durou 24 horas e sua efetividade foi diferente segundo as regiões e os setores da economia. Foi mais ampla na região do Grande Rio, onde, em particular nas cidades de Caxias, São Gonçalo e Austin, os acontecimentos escapariam totalmente ao controle dos dirigentes sindicais e do governo federal. Já a 6 de julho, o jornal *O Estado de São Paulo*, com um tom nitidamente alarmista, fazia o balanço de 35 mortos, 120 feridos graves, 125 lojas saqueadas, incendiadas ou apedrejadas e 300 feridos leves. Segundo o mesmo jornal, "milhares de pessoas apedrejavam, invadiam e destruíam as lojas (...)"[9]

No mesmo dia, uma comissão de representantes sindicais foi a Brasília, onde Goulart os convenceu a se dedicarem ao encerramento da greve.

O fato de que alguns setores já estavam paralisados devido a reivindicações salariais contribuiu para a amplitude do movimento. Foi o caso, em particular, dos trabalhadores do setor de transporte, cuja greve, aliás, se prolongaria por vários dias após o 5 de julho. Ainda no dia 11, todo o setor permanecia paralisado no Grande Rio, o sindicato realizava uma assembléia-geral e cerca de 90 piquetes haviam sido organizados desde o amanhecer.[10]

Ao longo desses acontecimentos, a comissão de trabalhadores permaneceu em Brasília, em contato com Goulart, e com ele discutiu a designação do novo ministério.

Quase todo o contingente da polícia do Estado da Guanabara foi mobilizado para reprimir a greve dos trabalhadores de transportes e várias prisões foram feitas, inclusive a do presidente do sindicato. Em 11 de julho, a Comissão Executiva do Comando Geral da Greve, reunida na sede da CNTI, convocou, em nota oficial, os sindicatos para uma assembléia com o objetivo de "examinar as perseguições pelo governador do Estado (Carlos Lacerda, L.F.A.) aos trabalhadores que lutam por suas reivindicações e direitos", ao mesmo tempo em que, por intermédio da comissão que estava em Brasília, ela exigia providências do governo federal para a libertação dos presos.[11]

Isso me leva a tecer algumas considerações sobre as relações entre os sindicatos e os demais ramos do aparelho estatal.

A direção da CNTI havia sido eleita com o auxílio de uma formidável pressão do governo Goulart sobre os dirigentes sindicais. Com este objetivo, Goulart havia se deslocado pessoalmente para o Rio de Janeiro, onde, em dezembro de 1961, realizava-se o Congresso da CNTI.[12]

---

9 *O Estado de São Paulo*, 6/7/62.

10 *Jornal do Brasil*, 12/7/62

11 *Idem*.

12 Erickson, *op. cit.*, p. 148.

Em um sistema onde os sindicatos eram diretamente subordinados ao Ministério do Trabalho e onde as direções careciam de vínculos mais estreitos com a massa dos trabalhadores, a existência política dos dirigentes sindicais dependia, em grande parte, de suas relações com o governo federal.

Em conseqüência, o movimento sindical tendia a marchar na cúpula e não na base. Salvo em certas categorias onde se dependia da sindicalização para obter o emprego (portuários, marítimos) ou naquelas mais politizadas, a grande maioria dos trabalhadores não se associava aos sindicatos.[13] Além disso a participação dos sindicalizados era muito fraca, só aumentando na época das campanhas salariais, que de resto se faziam segundo um calendário estabelecido pelo governo.

Esta dependência dos sindicatos em relação ao Estado, assim como seus frágeis vínculos com a massa dos trabalhadores, também repercutiria sobre o peso extraordinário que as empresas estatais tiveram para o sucesso de um movimento como a greve do 5 de julho. Uma vez que o Ministério do Trabalho não considerasse a greve ilegal, tais empresas não demitiriam seus empregados, nem bloqueariam seus salários. Assim, a greve do 5 de julho, embora obtendo sucesso nas empresas estatais, teve fraquíssima repercussão na maior parte das empresas juridicamente privadas.[14]

Portanto, a dependência do movimento sindical em relação ao Estado não se efetivava apenas ao nível da própria estrutura sindical, mas também se estendia às dimensões mais imediatas da relação capital-trabalho. Em outros termos, mesmo no interior das empresas onde mais se desenvolvia, o movimento sindical estava enredado nas malhas do Estado burguês sob direção populista.

Uma das conseqüências desse embaraçamento era o caráter, por assim dizer, estratégico da posição ocupada pelos diretores das empresas estatais no que se refere ao sucesso da mobilização sindical. Assim, os trabalhadores dessas empresas eram tanto mobilizados como desmobilizados, dependendo da posição política daqueles funcionários do capital. Se considerarmos que a aceitação de um diretor dependia de sua classificação como "nacionalista" segundo os critérios não muito precisos de uma estratégia que, ao considerar o movimento nacionalista como a encarnação da frente única com a burguesia nacional, abandonava a luta pela hegemonia no interior deste movimento, é fácil imaginar os efeitos políticos e ideológicos que essas reviravoltas infligiam à massa dos trabalhadores. Essa dinamização do movimento sindical

13 A esse respeito, ver artigo de Assis Tavares, "Causas da queda de João Goulart", na coletânea *O Brasil na Encruzilhada*, Lisboa, 1970.

14 *Idem.*

para a luta no interior do aparelho de Estado, segundo as conveniências de uma hipotética frente única, ao mesmo tempo em que limitava as possibilidades de um sindicalismo mais autônomo e impulsionador de uma participação política mais ampla dos trabalhadores, era apresentada como a expressão de uma relação privilegiada que estes manteriam com o Estado. Evidentemente, tal procedimento não contribuía para a compreensão do papel desempenhado pelo Estado e, em particular, pelas empresas estatais, no aprofundamento das formas da dominação capitalista no Brasil, aliás em estreita ligação com o capital imperialista.

Por outro lado, é inegável que o próprio fato do crescimento do papel do aparelho sindical no interior do Estado exprimia uma ascensão real do movimento popular. Neste sentido, é preciso levar a sério a declaração do presidente da CNTI de que, caso a greve fosse suspensa, os dirigentes sindicais ficariam desmoralizados. Aliás vinte e quatro horas após o seu término, a falsa notícia de uma outra greve paralisaria novamente o Rio de Janeiro e os dirigentes sindicais tiveram de reconhecer que não dispunham de meios para deter o movimento.[15]

Reafirmava-se, portanto, que nenhuma das forças políticas organizadas tinha condições para, uma vez desencadeado o movimento, dirigi-lo. Tratava-se, assim, de uma relação difícil entre um movimento popular que, embora ascendente, permanecia difuso e incapaz de encontrar formas políticas, ideológicas organizacionais próprias e, por outro lado, uma direção que, sempre tentando conduzi-lo para a luta no interior do aparelho de Estado, não dispunha de meios para enquadrá-lo segundo seus objetivos. De qualquer forma seria esta direção que colheria (e o futuro mostraria que não por muito tempo) os frutos imediatos dessa ascensão do movimento popular.

A greve do 5 de julho de 1962 exprimiu e aprofundou uma nova dimensão do nacionalismo populista brasileiro: mobilização dos trabalhadores por objetivos claramente políticos; mobilização não convocada por qualquer setor dirigente do aparelho estatal, mas por diretorias sindicais; criação no mês seguinte, do CGT, ou seja, de uma central sindical nacional cuja existência se chocava com a legislação corporativista; certa capacidade de intervenção no sentido de alterar a correlação de forças no interior do regime; difusão, pelos setores organizados do movimento operário e popular, em uma conjuntura de crise do regime, de um programa que, apesar de suas limitações, apresentava às massas populares um instrumento de crítica do conjunto da organização social brasileira.

O nacionalismo reformista, além de contribuir para reforçar a representação de que era possível um desenvolvimento capitalista nacional

15 Erickson, *op. cit.*, p. 152.

independente nos quadros do sistema imperialista, também alimentou a ilusão de que o movimento popular, enquadrado pelo aparelho estatal, imprimiria ao nacionalismo uma mudança de rota no sentido de uma profunda transformação social.

A História pode não fornecer lições, mas é pródiga em referências para se pensar (e agir sobre) o presente.

Texto apresentado na sessão Lutas Sociais e Poder Político no Brasil (1950-1980), *23/7/1993.*

IMAGINÁRIOS DA EXCLUSÃO

Antônio Jorge Siqueira
Universidade Federal de Pernambuco

Há várias maneiras de se conceber e explicar a formação social brasileira. Como já lembrava Carlos Guilherme Mota, inúmeros são os explicadores do Brasil. Cada um a seu modo e a partir de seus ângulos de visões pensa e explica o Brasil. Poder-se-ia enumerar alguns tipos de explicações que se constituem eixos paradigmáticos ou razões explicativas/interpretativas do Brasil, seguindo a sugestão de S. Schwartzman: a razão classista, burocrática, o contraponto dos movimentos sociais e, finalmente, o paradigma oligárquico-patrimonialista.

Posto que estamos buscando desvendar a complexidade da realidade brasileira, torna-se evidente que em razão da própria complexidade ou realidade a ser apreendida exija-se talvez a adoção do conjunto de todos estes paradigmas, dependendo sobretudo do que se queira estudar, do momento e até da perspectiva que se adote. De qualquer modo, fica claro que cada uma destas razões tem o seu alcance. Mas o alcance de cada uma, isolado nelas mesmas, não daria conta do horizonte complexo e multifacetado da realidade brasileira, especialmente dos imaginários da cultura.

Para os fins deste trabalho pretendo me restringir à razão patrimonialista, sem com isto permanecer nos estreitos limites desta razão paradigmática. É que o patrimonialismo se apresenta suficientemente elucidativo das tramas do autoritarismo do poder, da captura do exercício da política, da instituição de uma ética que consagra a honra como valor social maior, e finalmente, submete o espaço público à arena da pilhagem dos interesses privados, fazendo deste espaço público prolongamento da propriedade, da família, das manobras aliancistas e de rapinagem política.

Entretanto, não se pretende esgotar substantivamente os imaginários da razão oligárquico-patrimonialista. Ao contrário, combinando-o com o paradigma dos movimentos sociais, vamos nos fixar em alguns elementos significativos desta razão patrimonialista a que denominaremos de emblemas

da razão oligárquica. No nosso entendimento eles são explicitadores da representação simbólica da exclusão social.

Para tanto, faremos uso de alguns materiais que, a nosso ver, pouco foram explorados tanto pela historiografia quanto pelas ciências sociais. É o caso da literatura regional e nacional, e das obras de memória, como é o presente estudo de Ulysses Lins de Albuquerque que recolheu na sua tríade *Um Sertanejo e o Sertão*, *Moxotó Brabo* e *Três Ribeiras*,[1] a partir da década de 20. Trata-se da memória de um quase cotidiano do patrimonialismo, na região do Moxotó pernambucano, em tudo generalizável para o Brasil, a partir de uma lógica que se gesta no ventre da razão oligárquica e do mandonismo local, classicamente dissecados por Maria Isaura Pereira de Queiroz.

Além deste gênero literário, estamos utilizando o romance *Vidas Secas* de Graciliano Ramos,[2] em tudo e por tudo universal nos seus pressupostos e desdobramentos. Universalidade e especificidade posto que a ficção graciliana afirma e configura a dramaticidade da condição da maioria da população brasileira, privada dos meios de sobrevivência e da dignidade humana que significam terra, moradia e, mormente, cidadania. Direitos estes tragados pela exclusão social protagonizada pelo herói Fabiano, Sinhá Vitória, dois filhos menores, um papagaio e uma cachorra com o popularíssimo nome de Baleia.

Graciliano e Ulysses têm entre si pontos comuns que consistem em terem sido eles atores políticos, no mesmo espaço regional além de, igualmente, terem sido homens ligados à Literatura. Entretanto, um e outro, guardam profundas diferenças, tanto naquilo que seriam suas práticas e convicções políticas, quanto o que o gênio literário de cada um produziu. Ulysses seria o referencial de uma memória e imaginário oligárquico-patrimoniais, referencial este de natureza despótico, intimista e prepotente, cujo melhor ângulo de visão foi o alpendre da sua fazenda sertaneja. Graciliano, ao contrário, em *Vidas Secas*, desenvolve uma ficção colada num imaginário explicitador da exclusão social do país, onde os seus personagens-heróis aparecem privados daquilo que mais importante protagoniza o ser humano: a necessidade de através da fala e de sua capacidade de sonhar interagir com os semelhantes para contar a sua história e ser gente. Trata-se de se subtrair à lógica produzida sob o estigma da exclusão. O cenário do romance — o leito seco dos rios — é o mesmo da exclusão social, comum às *Vidas Secas* e *Morte e Vida Severina* de João Cabral de Melo Neto.

---

1 Ulysses Lins Albuquerque, *Um sertanejo e o sertão. Moxotó brabo. Três ribeiras; reminiscências e episódios do quotidiano no interior de Pernambuco*, Belo Horizonte, 1989.

2 Graciliano Ramos, *Vidas Secas*, 56ª ed., São Paulo, 1986.

O olhar do alpendre da fazenda

A casa

O primeiro emblema desta cotidianização oligárquico-patrimonial a ser trabalhado por nós, na tríade ulyssiana é a Casa. Em *Moxotó Brabo*, Ulysses viaja na memória das suas origens e vai buscá-las com emoção. "Essas e outras coisas, mil coisas interessantes que se passaram até o fins de 1897, quando meu pai transferiu residência para a vila, constituem um poético arquivo de reminiscências que eu guardo como um tesouro no fundo da alma, e que estou sempre a mirar, embevecido, através das lentes das evocações".

Uma reminiscência da casa, povoada de pessoas ou, como ele próprio dirá, marcada pela alegria e pelo rumor da gente que nela morava. "E como que estou a ver, com os olhos deslumbrados da infância, a paisagem pitoresca que se fixou indelevelmente na retina: a casa grande, alegre e rumorosa; as casinhas dos moradores disseminadas por ali perto (...)" (*MB*, p. 175-176).[3]

É flagrante o clima de intimismo com que é evocada esta memória da casa e fazenda sertanejas e, por extensão, da propriedade. Mas ela pesa fundo no espaço da representação simbólica oligárquica. Ela consubstancia a história não apenas da conquista do espaço regional, como se identifica com o próprio ideal e sentimento de nacionalidade. "Não era sem certa emoção que, nas minhas andanças pelos sertões, passava por velhas fazendas, de casarões abandonados, em ruínas. Como que a meus olhos surgia uma página desconhecida da história da região, escrita com sangue suor e lágrimas pelos desbravadores das caatingas do Nordeste, e seus sucessores, nas lutas pelo domínio da extensão das suas datas e sesmarias, onde pouco a pouco iam se fincando os marcos da formação da nacionalidade" (*MB*, p. 163).

Observa-se que a postura de Ulysses, na busca da recuperação do passado ou de uma arqueologia do patrimonialismo, é eminentemente afetiva e antropocêntrica. Consente que lhe inundem os olhos e o coração aquilo tudo que o cerca. Este modo de se relacionar com o passado, lançando mão dos olhos e do coração, em vez da razão e do dado empírico, como fariam os positivistas, configura uma ética que foi percebida por Sérgio Buarque de Holanda com a teoria do "homem cordial", expressão, aliás, de Ribeiro Couto. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, "(...) essa cordialidade estranha, por um lado, a todo formalismo e convencionalismo social, não abrange, por outro, apenas e obrigatoriamente, sentimentos positivos e de *concórdia*. A inimizade bem pode ser tão *cordial* como a amizade, nisto que uma e outra nascem do

3 Abreviações utilizadas no correr do texto: *SS* = *Um sertanejo e o sertão*; *MB* = *Moxotó brabo*; *TR* = *Três ribeiras*.

coração, procedem, assim, da esfera do íntimo, do familiar, do privado" e, mais adiante, conclui o autor: "o desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a penetrar com facilidade" (pp. 209 e ss. Os grifos são do autor!).

Para Ulysses, a história e a cultura regionais do espaço semi-árido agregam, pois, em sua gênese maior, a fazenda com toda a gama de serviços dispensados pelos fazendeiros abastados aos seus dependentes: "muitas delas, realmente, podem ser consideradas históricas, dada a influência exercida pelos seus proprietários nos destinos das regiões em que se achavam localizadas, como que constituindo centros de convergência de todos os que vindo de perto ou de longe, recorriam ao patriarca, aos seus conselhos ou à sua ajuda" (*MB*, p. 163).

Esta memória sinaliza um outro emblema do patrimonialismo brasileiro que é um corolário da casa, ou seja: a família.

A política da parentela: família, agregados e amigos

Importa perceber como Ulysses resgata o cotidiano da privacidade e o sistema de poder político vivenciados nessas fazendas, no espaço do sertão. O autor, referindo-se à sua fazenda Pantaleão, no livro *Três Ribeiras*, evoca as pessoas, as relações familiares, suas diversões e sua condição social de agregados e patriarcas: "e, quando ali me encontro, desfilam pela minha imaginação as imagens esmaecidas dos meus avós e pais, tios (...) naquele casarão do qual só restam os torrões, amontoados ali e acolá; e como que me revejo, numa sombra esquiva, que se esgueira por entre a casa-grande e as diversas casinholas dos moradores, que se divertiam com as minhas travessuras — gente humilde, antigos escravos e seus descendentes; caboclos bons, leais, que ali mourejavam, no campo, como vaqueiros e trabalhando em seus roçados, criando as suas cabras, tudo na maior harmonia, sem nunca ter havido a menor divergência entre eles e os patrões" (*TR*, p. 260). Percebe-se que a *cordialidade* do intimismo familiar de que nos fala Sérgio Buarque de Holanda é o instrumento que amortece e anula todas as tensões e conflitos oriundos da desigualdade e da ausência de alteridade decorrentes da razão e da economia política do Príncipe que tipifica o patrimonialismo

A obra de Ulysses recupera, em primeiro plano, o que chamaríamos de política da casa, da propriedade e dos familiares. É o espaço político da privacidade, onde prevalece a intimidade dos *oiketai*: pai, mãe, filhos, parentes, escravos, agregados e amigos. A política posta em prática, neste espaço, é a política de família, consagrando interesses, sobretudo econômicos,

familiares e de amizades pessoais. O instrumento instituído desta política, historicamente verificável, é o favorecimento e o clientelismo.

Num segundo momento, evidencia-se a casa/fazenda como o espaço das políticas de alianças. É ela que consolida a definição e a identificação que, como já vimos, são os elementos basilares da liturgia que preconiza os de dentro e os de fora. A casa e a família se identificam pelo nome do chefe, do patriarca. É aí, neste espaço que se incorpora um elemento novo que se configura na aliança política, muitas vezes alicerçada nos laços do compadrio e dos casamentos. Para tanto prevalece um elemento fundante que institucionaliza, uma vez mais, a ética da honradez como garantia das alianças. A garantia da palavra passa a ser sinônimo de caráter. Ulysses recolheu a memória de vários coronéis sertanejos que são, segundo ele, arquétipos do caráter e da honradez, ou como ele próprio o afirmava: "autênticos homens de respeito". Um deles era o chefe conservador da política municipal de sua Alagoa de Baixo, o famoso capitão Antônio Siqueira. A ele é atribuída uma afirmação antológica em se falando do apreço à honradez, especialmente da palavra: "Nosso Senhor deixou um grama de vergonha para a humanidade, e dele eu fiquei com três quartas partes" (MB, p. 235).

Num terceiro momento caberia dizer não ser por acaso que a memória mais viva do autor sobre o mandonismo oligárquico dos coronéis foi recolhida por ele na memória do espaço da sua casa, recinto da privacidade e intimidade familiares. "Nos dias de feira ou nas épocas de festa — de Natal e Dia de Reis —, bem assim aos domingos, se havia missa, Quinca Ingá vinha à vila. E aparecia sempre em casa de meu pai, onde se reuniam, em tertúlia, as pessoas mais importantes da terra — entre elas, como figura de proa, o coronel Chico Bernardo [Francisco Gomes da Silva] o homem mais rico do sertão (...) padrinho de minha mãe, ele era muito estimado em nossa casa" (SS, p. 13).

Em quarto lugar, nunca é demais insistir na importância que havia para as práticas políticas do patrimonialismo sertanejo contemplar com benesses e favores os familiares e amigos, dando continuidade, assim, às relações que se iniciavam neste espaço doméstico-afetivo-familiar. É a prática da domesticação política por excelência, traduzida em linguagem sertaneja por um dos chefes políticos do Moxotó, nos seguintes termos: "Em política, quando meus amigos caem, meus correligionários sobem" (SS, p. 104).

Aristóteles já havia recolhido a tradição histórica e poética de Hesíodo e de Homero, ao afirmar em A Política que o poder vivenciado no espaço interno da casa (déspotes) era o poder despótico. O chefe da casa e da família era detentor único e soberano do poder sobre a esposa, os filhos, os escravos, o boi e o arado. Caracterizava este espaço como regido pelo império das leis naturais e, portanto, das necessidades, a começar por aquelas de natureza biológica, como

a reprodução humana e, em seguida, as de natureza física. Não era mister, portanto, de um espaço *(politikos)* vivenciado na liberdade, na pluralidade e na transparência das ações democráticas como aquele da cidade *(polis)* e que fora criação eminentemente grega. O regime despótico era próprio da casa e prescindia da política.

Ora, a política da fazenda sertaneja se faria numa razão e economia da privacidade doméstica a que se referia Aristóteles. Nós o denominamos de despótico, posto que o Príncipe prescinde da alteridade. E temos sobradas razões para aceitar que o patrimonialismo brasileiro deitou raízes num imaginário escravocrata que permeou a formação social brasileira. Em que o patrimonialismo difere do despotismo que designa o modo como o poder se exerce monarquicamente? A rigor, não há diferença. No Brasil, o espaço privativo da casa e a autoridade dos donos se confundem. O que falam os estranhos à casa, quando se dirigem aos *oiketai* (familiares/domésticos)? Utiliza-se a expressão que, em algumas regiões do Brasil interiorano, sobrevive ainda: "*Oh de casa!*" Ao que se responde: "*Oh de fora!*" No entanto, não termina aí esta liturgia do devassamento da privacidade. À fala e abordagem do forasteiro, anunciando "*ser de paz*", os de casa respondem: "*pode entrar*!" A lógica da hospitalidade, portanto, segue os parâmetros de "dentro" e de "fora" da casa. Mesmo os criminosos, uma vez homiziados, ninguém ousaria tocar-lhes; seria violar um espaço sagrado, na cultura e tradição patrimonial. Prevalece, neste espaço, a ética da identidade, inviolabilidade e o respeito à autoridade do dono, do senhor e proprietário.

A política do público e do privado

Reproduzindo as relações sociais da propriedade oligárquica, a política que a memória de Ulysses consagra é, coerentemente, a do poder oligárquico privatizante e patrimonialista. Como já mostramos anteriormente, o fazendeiro e o coronel proprietário são tudo, social, econômica e politicamente, no espaço da fazenda. Manter-se no poder, tirando vantagens, foi apanágio de nossos coronéis sertanejos, como Manoel Inácio que afirmava: "eu não tenho culpa que os governos mudem. Eu é que não mudo. Estou com o governo". Ulysses recorda que o famoso coronel fazendeiro Antônio Siqueira, na qualidade de subdelegado nomeado para o distrito policial, era procurado na sua fazenda, de enorme extensão territorial, pela pessoas que necessitavam dos seus serviços públicos. E acrescenta o autor: "resolvia demandas, aconselhava, prendia e soltava, quase como um senhor de braço e cutelo (...)" (*MB*, p. 234).

Na qualidade de proprietários, em primeiro lugar, imprimiam sua vontade e lógica de poder. Assumiam privativa e individualmente o que corresponde às

funções públicas do Estado. Ainda do velho Napoleão Siqueira, o autor recolheu uma autêntica preciosidade política do patrimonialismo sertanejo, quando se referia à ação da Justiça, no município: "qual Justiça, qual nada! Quem vai a Juízo perde o juízo". Claro, na lógica de uma política moldada pelo mandonismo, imaginar a Justiça como instância imune à força do poder local dos fazendeiros, é sonhar, ou, como afirmava o velho Pule, Senhor da fazenda Albuquerque Né, "é coisa de doido".

Em segundo lugar, como desdobramento desta prática histórica de política tipo patrimonialista, aparece o seu corolário que é a violência. A prática da violência foi algo incorporado como natural pela própria lógica da conquista da propriedade, no período colonial. A presença "*ausente*" do Estado, representado inicialmente pela Coroa Lusitana, colaborou com a omissão para que se instaurasse a política do poder pessoal e privado com suas trágicas conseqüências, especialmente para a prevalência da razão burguesa e para o exercício da política. Brigava-se pela consolidação da posse da terra, contra os indígenas, brigava-se com os vizinhos por questões de demarcação de terras. Brigava-se, enfim, pelas próprias ambições de poder pessoal. Matava-se por qualquer desavença. E, naturalmente, isto rebatia na prática política. A política passava a ser um exercício de violência. Ulysses conta que, naqueles tempos, "o chefe político que não possuísse a seu serviço a guarda pretoriana de alguns valentões era considerado um chefe sem prestígio" (*MB*, p. 237).

A existência da violência nos sertões, especialmente no cotidiano da fazenda e, daí, no exercício da política passa a ser vista como coisa natural para a visão de mundo e dos valores dos sertanejos. O coronel Manuel Inácio, por exemplo, fazia afirmações antológicas, neste sentido, como narra Ulysses: "criminosos de toda parte afluíam para o município, onde eram acolhidos por ele que, na sua original filosofia, dizia aos que o censuravam pela extrema generosidade com que dava guarida àqueles transviados da lei: meu filho os bons já são protegidos por natureza. Os maus é que precisam de proteção". E, quando às vezes, lhe comunicavam que seus cabras estavam se matando uns aos outros — como sucedeu no sítio Serecé, próximo à vila, onde entravam de um vez quatro redes de defuntos —, ele dizia a gaguejar: "não tem nada não, é isso mesmo: as cobras é para se engolirem umas às outras" (*SS*, p. 14).

A crônica da fazenda sertaneja, na sua cotidianidade, levada a cabo por Ulysses Lins de Albuquerque, trazendo a lume a política com os inúmeros, lendários e inconfundíveis coronéis do Moxotó, com certeza não é um referencial da democratização do poder político a nível local e nacional. Muito ao contrário, o seu mérito consiste em ser uma crônica fidelíssima do poder autocrata dos chefes políticos, dos proprietários, dos fazendeiros, no seu apogeu e na sua decadência. Ninguém, melhor que ele, até hoje, fez a crônica

da prepotência, do mandonismo e do patrimonialismo sertanejos. Testemunhou neles, também, virtudes que poucos viram e que era mister registrar. Detalhista, minudente, intimista, perscrutador, apaixonado, o que sua memória recolheu destes velhos patriarcas e déspotas das fazendas sertanejas virou um relicário indispensável para quem quiser se aventurar nas sendas da arqueologia deste poder que nós, sertanejos, conhecemos tão bem.

Não sobrou ninguém ao olhar memorialista de Ulysses. Nenhum sítio, nenhuma fazenda do município da velha Alagoa de Baixo, atual Sertania. Não foi só a elite da fazenda ou da cidade. A comezinha cotidianidade do seu mundo e do seu tempo deixou-se povoar de personagens humildes, pobres, escravos, pretos, pardos, moradores, forasteiros, santos e pecadores. Mas o seu melhor ângulo de visão, foi, sem dúvida, do alpendre da fazenda Pantaleão, na meninice, e da sua Conceição, posteriormente. Seu olhar foi intimista, panorâmico e apaixonado. Deixa a impressão que amava muito todas aquelas pessoas que incluiu na sua crônica. Também falou muito de coronéis. É verdade, também, que ninguém jamais falou com tanto carinho de coronéis, mostrando ser afáveis uns, ariscos outros; truculentos com frequência, bonachões às vezes; brabos como cascavéis, aqui e ali; conciliadores, ali e acolá. Ulysses, coronel, foi complacente com os coronéis e este é o preço que pagamos pela melhor crônica da memória oligarco-patrimonialista da cultura política nacional.

O direito da fala

Em *Vidas Secas*, há um diálogo entre o herói Fabiano e o soldado da força pública, precisamente no capítulo da *Cadeia* que vale a pena ser transcrito.

> *Nesse ponto um soldado amarelo aproximou-se e bateu familiarmente no ombro de Fabiano:*
>
> *— Como é, camarada? Vamos jogar um trinta e oito lá dentro?*
>
> *Fabiano atentou na farda com respeito e gaguejou, procurando as palavras de seu Tomás da bolandeira:*
>
> *— Isto é. Vamos e não vamos. Quer dizer. Enfim, contanto, etc. É conforme (p. 27).*

Ora, esta é uma situação caricatural mas muito emblemática da situação de exclusão que marca os despossuídos da maioria da população brasileira. Tratemos de caracterizar este fenômeno social e político da exclusão, sempre na perspectiva sugerida pela ficção graciliana.

A ideologia e a circularidade simbólica da seca

As oligarquias tiram proveito das estiagens prolongadas que se verificam na região Nordeste. Os despossuídos aceitam esta inclemência climática como um infortúnio inevitável e natural. Neste sentido, caberia lembrar que tanto o primeiro quanto o último capítulos de *Vidas Secas*, respectivamente, *Mudança* e *Fuga* fornecem não apenas a cronologia do enredo — início e fim — mas, quiçá, a dimensão e intensidade da tragédia humana que, na perspectiva do autor se repete, se perpetua, ao mesmo tempo que se recicla. Fenômeno a um só tempo cíclico e humano, natural e social, ele plasma o imaginário de dominantes e dominados na cultura regional, moldando uma circularidade simbólica que passa de filho para pai, de pai para avô, tal como percebe o autor, na urdidura de sua ficção: "Se a seca chegasse, não ficaria planta verde. Arrepiou-se. Chegaria, naturalmente. Sempre tinha sido assim, desde que ele se entendera. E antes de se entender, antes de nascer, sucedera o mesmo — anos bons misturados com anos ruins. A desgraça estava em caminho, talvez andasse perto" (p. 23). Na trama do romance, o final das Vidas Secas é o seu próprio recomeçar: fugir das secas, ao léu, na incerteza da busca, na esperança incerta da Vida. O início do romance, por sua vez, é a continuação de uma caminhada, de uma fuga: "os infelizes tinham caminhado o dia inteiro, estavam cansados e famintos" (p. 9); nada impede que esta retirada seja o elo que liga um final a um começo, na visão dramática e pessimista do Graciliano: "Nascera com este destino, ninguém tinha culpa de ele haver nascido com um destino ruim. Que fazer? Podia mudar a sorte? (...) Era sina. O pai vivera assim, o avô também" (p. 96). "Iriam para diante, alcançariam uma terra desconhecida" (p. 126).

As pré-condições da cidadania ou "situações-limite"

Num segundo momento, cabe considerar que estamos diante do que se poderia caracterizar como autêntica "*situação limite*" entre Vida e Morte, sejam elas *Severinas* ou *Secas*. O romancista, a par de sua sensibilidade e não por acaso, como também fizera João Cabral de Melo Neto, escolhe um cenário elucidativo de uma dentre inúmeras "*situações-limite*" de Vida e Morte que marcam a história dos despossuídos nordestinos. Homens tornados nômades, errantes, trilhando o leito dos rios — eles também "*secos*" — procurando terra para trabalhar. Seja em direção à cidade, num clima de desalento, seja mesmo em busca da Vida que, para estes homens, neste cenário regional, é apenas sobrevivência. "*Que iriam fazer?*" É a pergunta que o autor faz, para responder, já nas últimas linhas do romance, conforme assinalamos:

"Chegariam a uma terra desconhecida e civilizada, ficariam presos nela. E o sertão continuaria a mandar gente para lá. O sertão mandaria para a cidade homens fortes, brutos, como Fabiano, sinhá Vitória e os dois meninos" (p. 126). Portanto, temos uma família de retirantes, em plena seca do Nordeste sertanejo, cuja caminhada apenas é interrompida por um curto espaço de tempo em que se albergam numa propriedade abandonada, onde viverão o permanente cotidiano de privação e dependência, a despeito da provisoriedade de sua estada na decadente fazenda sertaneja.

Tragédia, situação limite? O que se sabe é que o romance expressa uma dramática condição humana, onde a seca não apenas tem a ver com a natureza e seus caprichos mas com o próprio homem: "tudo seco em redor. E o patrão era seco também, arreliado, exigente, ladrão, espinhoso como um pé de mandacaru" (p. 24). Mas não é só isto. Graciliano mostra o homem embrutecido, onde Fabiano se reconhece um bicho, animalizado. Não é por acaso que dois inocentes animais, o papagaio e a cadela, têm um papel importantíssimo na trama da ficção graciliana, em *Vidas Secas*, como veremos, logo mais. A este respeito, nunca é demais lembrar que o autor, antropomorfizando os brutos, concebe-os afetivos, solidários e, mais importante, capazes de sonhar. É o caso da cachorra Baleia, em seu agônico sonho de morte. "Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamberia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. As crianças se espojariam com ela, rolariam com ela num páteo enorme, num chiqueiro enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordos, enormes" (p. 91).

A privação da fala

Vale a pena voltar ao diálogo inicial do romance para tecer algumas considerações. Antes de tudo fica claro que o autor concebe um personagem Fabiano que, ante a sua incapacidade de falar, de se expressar com clareza, evidencia a postura típica reproduzida ao nível das relações sociais e que são fundantes de um imaginário que inviabiliza a praxis da cidadania. Isto acontece quando nosso herói gagueja e se embaraça como criança, no exato momento em que deveria falar para se defender, afirmando seu espaço de pessoa, fazendo valer os seus direitos. Ou seja, quando simplesmente deveria fazer política: "Se soubesse falar como sinhá Terta, procuraria serviço noutra fazenda, haveria de arranjar-se. Não sabia. Nas horas de aperto dava para gaguejar, embraçava-se como um menino, coçava os cotovelos, aperreado" (p. 97). Deste modo, o autor identifica um herói que vive o drama de ver e perceber o mundo, percebendo-se ele próprio no mundo, convivendo com coisas, com outras pessoas e, no entanto, sentindo-se incapaz de contar, narrar

esta inserção, esta convivência, sua história: "Havia muitas coisas. Ele não podia explicá-las, mas havia. Fossem perguntar a seu Tomás da bolandeira, que lia livros e sabia onde tinha as ventas. Seu Tomás da bolandeira contaria aquela história. Ele, Fabiano, um bruto, não contava nada" (p. 34). Graciliano, assim, vai fundo na sua concepção trágica do homem, fugindo ora da seca, ora de si mesmo, talvez enfatizando que o mais degradante esvaziamento, a supina *secura*, será antes este processo de desumanização a que está submetido Fabiano, símbolo da maioria das pessoas deste país, especialmente desta região de tantas "vidas secas". Está claro, no texto, que o herói tergiversa entre o sentimento de se perceber como homem e como bicho do mato: "Fabiano, você é um homem, exclamou em voz alta (...) Olhou em torno, com receio de que, fora os meninos, alguém tivesse percebido a frase imprudente. Corrigiu-a murmurando: — Você é um bicho, Fabiano" (p. 18).

Ora, a grandeza do homem é conviver com os outros semelhantes, partilhando experiências, consolidando o seu espaço inalienável, a sua privacidade, na confrontação com os espaços alheios. É o que Aristóteles classifica como atividade política.[4]

Hannah Arendt, em sua obra *A condição humana* mostra com muita acuidade que esta atividade é essencialmente interativa e, neste mister, a linguagem e conseqüentemente a fala são cruciais. Segundo Arendt, os gregos em sua relação imaginária com os deuses, tentavam encontrar uma saída para o drama da sua provisoriedade humana, a morte. Os humanos, então, concebem a sua grandeza nas respectivas potencialidades: produzir obras, feitos e palavras que, na sua maior expressão de grandeza, deveriam pertencer à eternidade. É algo em torno disto que Platão associa com o homem da caverna em *A República.*

Surge a questão: como Graciliano Ramos concebe o herói Fabiano, em sua relação interativa, quer no seio da família, quer na espaço maior da sociedade? É um estado de brutal degradação. Fabiano "vivia longe dos homens, só se dava bem com animais" (p. 19). Andando, a pé ou a cavalo: "os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a quentura da terra. Montado, confundia-se com o cavalo, grudava-se a ele. (...) a pé, não se aguentava bem. Pendia para um lado, para o outro lado, cambaio, torto e feio". Como se percebe, o delineamento estético do herói traçado pelo autor é uma antítese da hominização. Quanto à linguagem, coerentemente, completa o autor: "às vezes utilizava nas relações com as pessoas a mesma língua com que se dirigia aos

4 "Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (...)" *A Política*, Livro I, cap. I, 1235 a.

brutos — exclamações, onomatopéias. Na verdade falava pouco" (p. 19-20). Trata-se, como dissemos, de suprema degradação e violência a que é submetido o ser humano. Como é possível ser livre, sendo incapaz de dizer-se livre? Pior ainda quando esta incapacidade do herói em se proclamar livre for forjada num cotidiano de poder, numa longa história de padecimentos, como é o caso de Fabiano, Sinhá Vitória, os filhos, a cachorra e o papagaio.

A linguagem desta classe dominante senhorial, patrimonialista e travestida de coronelismo é mistificadora. Por sua vez, a de Fabiano, dos clientes e apadrinhados é uma linguagem pobre, tosca, tímida... A crítica do autor, quanto à fala, sinaliza uma realidade histórica e, ao mesmo tempo uma compreensão-entendimento desta mesma realidade por parte do herói. Como é que fala o patrão? "O patrão atual, por exemplo, berrava sem precisão (...) Descompunha porque podia descompor, e Fabiano ouvia as descomposturas com o chapéu de couro debaixo do braço, desculpava-se e prometia emendar-se. Mentalmente jurava não emendar nada, porque estava tudo em ordem, e o amo só queria mostrar autoridade, gritar que era dono. Quem tinha dúvida?" (p. 22-23). Mais adiante, no momento em que acerta contas com o patrão, sentindo-se roubado, o sentimento e o desejo de Fabiano, na sua condição de despossuído é, igualmente, o de gritar, desde que pudesse encontrar um outro local para trabalhar: "Se pudesse mudar-se, gritaria bem alto que o roubavam. Aparentemente resignado, sentia um ódio imenso a qualquer coisa que era ao mesmo tempo a campina seca, o patrão, os soldados e os agentes da prefeitura. Tudo na verdade era contra ele. Estava acostumado, tinha a casca muito grossa, mas às vezes se arreliava. Não havia paciência que suportasse tanta coisa" (p. 95-96). Claro, quando um homem encontra razões suficientes para gritar com quem o humilha, ele se assume e, na mesma posição do outro, em pé de igualdade, com as mesmas armas do adversário que o afronta, ele o enfrenta. É o homem resgatado em sua dignidade. Fala e grita, se preciso for.

O autor coloca no imaginário de Fabiano estas regalias de que os poderosos dispõem, quando exercitam o poder, o mando e o domínio. Um imaginário ainda muito preso ao real do qual mister se faz libertar-se: "Um dia (...) Sim, quando as secas desaparecessem e tudo andasse direito (...) Seria que as secas iriam desaparecer e tudo andar certo? Não sabia. Seu Tomás da bolandeira é que devia ter lido isso. Livres daquele perigo, os meninos poderiam falar, perguntar, encher-se de caprichos. Agora tinham obrigação de comportar-se como gente da laia deles" (p. 24-25).

Além dos caprichos, o herói identifica um elemento político essencial na fala dos dominantes, como o seu patrão, por exemplo: "sempre que os homens sabidos lhe diziam palavras difíceis, ele saia logrado. Sobressaltava-se escutando-as. Evidentemente só serviam para encobrir ladroeiras. Mas eram

bonitas" (p.96). O herói não poderia se pretender imune ao charme da linguagem e do discurso dominantes. Como empreender um imaginário da fala, da resistência, do protesto, da construção da cidadania e do exercício da política, isolados da estrutura simbólica e da representação dos detentores do poder? Isto nos remete à questão do poder simbólico, tal como o concebe Pierre Bourdieu: "poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem" (p. 7-8). Referindo-se à questão crucial da linguagem, conclui o autor: "o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras" (p. 14-15).[5]

Hannah Arendt nos lembra que "sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia que fez, faz e pretende fazer" (*A Condição Humana*, pg. 191).[6] Esta reflexão de uma pensadora humanista como Arendt adquire uma densidade emocionante nas páginas de *Vidas Secas*, mais precisamente no capítulo da *Festa*, onde os dois filhos do casal Fabiano e Sinhá Vitória conversavam entre si, dando consistência ao que Arendt chamaria talvez de "imaginário da ação e do discurso":

> *Agora olhavam as lojas, as toldas, a mesa do leilão. E conferenciavam pasmados. Tinham percebido que havia muitas pessoas no mundo. Ocupavam-se em descobrir uma enorme quantidade de objetos. Comunicaram baixinho um ao outro as surpresas quer os enchiam. Impossível imaginar tantas maravilhas juntas. O menino mais novo teve uma dúvida e apresentou-se timidamente ao irmão. Seria que aquilo tinha sido feito por gente? O menino mais velho hesitou, espiou as lojas, as toldas iluminadas, as moças bem vestidas. Encolheu os ombros. Talvez aquilo tivesse sido feito por gente. Nova dificuldade chegou-lhe ao espírito, soprou-a no ouvido do irmão. Provavelmente aquelas coisas tinham nomes. O menino mais novo interrogou-o com os olhos. Sim, com certeza as*

5 Pierre Bourdieu, *O poder simbólico*, Lisboa, 1989.

6 Hannah Arendt, *A condição humana*, Rio de Janeiro, 1987

> *preciosidades que se exibiam nos altares da igreja e nas prateleiras das lojas tinham nomes. Puseram-se a discutir a questão intrincada. Como podiam os homens guardar tantas palavras? Era impossível, ninguém conservaria tão grande soma de conhecimentos. Livres dos nomes, as coisas ficavam distantes, misteriosas. Não tinham sido feitas por gente. E os indivíduos que mexiam nelas cometiam imprudência. Vistas de longe, eram bonitas. Admirados e medrosos, falavam baixo para não desencadear as forças estranhas que elas porventura encerrassem"* (pp. 83-84).

Com certeza as coisas têm nomes. Mesmo sendo elas várias e inúmeras, é possível aos homens falar os seus nomes, sem confundi-las. Para tanto é preciso aprender e exercitar, não apenas o nome das coisas mas, também, os códigos da sociedade. Este processo é denominado de socialização. Parte do pressuposto que o ser humano necessita de ser iniciado a conviver com coisas e com humanos, seus semelhantes. Seguro de si e das coisas, é possível, então, exorcizar os medos de que falam as crianças de Graciliano Ramos. Conviver é o oposto de excluir. É a capacidade efetiva de atender por um nome e, ao proferir palavras ser entendido e levado a sério. É triste que o Brasil seja uma sociedade onde a maioria não está preparada para *conviver*, exatamente por ser *marginalizada*. Por não exercitar a Política. É preciso denunciar esta exclusão, dissecando sua lógica e desvendando o seu imaginário. Mais triste ainda é concluir que, em se tratando deste imaginário, entre nós, a maioria continua minoria.

Texto apresentado na Mesa Redonda Imaginários da Exclusão, *20/7/1993.*

TRAJETÓRIAS MIGRATÓRIAS E REPRESENTAÇÕES DOS CAMPONESES

Marilda Aparecida de Menezes
Universidade Federal da Paraíba-Campina Grande

Vários estudos constatam que as migrações internas a partir da década de 1970 tem se caracterizado pela ocorrência de movimentos múltiplos, também chamados de "migrações repetidas".[1] Diferentemente das migrações de décadas anteriores, que apresentavam fluxos mais ou menos definidos de locais de origem e destino da população, nas duas últimas décadas observamos um crescimento da migração de "retorno", que, na maioria das vezes, não se finaliza no retorno à área de origem, mas se prolonga em outras etapas e/ou movimentos migratórios.

Em pesquisa realizada nos anos de 1981 a 1984 com quarenta famílias camponesas e migrantes, subdivididas entre a microrregião do Sertão de Cajazeiras no Estado da Paraíba (região de origem) e a região do ABC — Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano do Sul — no Estado de São Paulo, constatamos que elas efetuavam movimentos de idas e voltas entre as duas regiões ou intermediando com outros locais, como por exemplo Brasília e o Estado de Rondônia.

Embora o êxodo rural seja uma tendência geral das migrações no Brasil, há formas intermediárias, onde não ocorre a saída de toda a família e nem a saída definitiva dos membros que migram. A expectativa de voltar à origem e, portanto, de uma migração não definitiva é uma idéia quase generalizada entre os migrantes, porém a efetivação do retorno só pode ser estabelecido pós-fato.[2]

---

1 G. Martine, "Populações errantes e mobilidade da reserva de mão-de-obra no Brasil", comunicação no "Simpósio sobre Crescimento Demográfico na Base da Pirâmide Social", SBPC, Campinas, 1982, p. 5.

2 P. Scott, "Migrações interregionais e a família nordestina", VI Encontro da ANPOCS, 1982; A. Klimt, "Temporary and permanent lives: Portuguese migrants in Germany", Sixth International Conference of Europeanists, Washington, D.C., 1987.

Entre os estudos da questão agrária temos também pesquisas que analisam a importância da migração de membros da família para a reprodução da condição camponesa. Garcia Jr. ao analisar os fluxos migratórios entre os camponeses da região do Brejo e Agreste Paraibano verificou que "a análise de trajetórias individuais e familiares revela a existência, nessa região do Nordeste, de migrantes que se tornaram operários ou empregados urbanos no Sudeste, mas também a presença de indivíduos que conquistaram ou reproduziram a condição camponesa graças a uma passagem temporária pelo mercado de trabalho industrial".

As trajetórias migratórias ao propiciar aos camponeses-migrantes diversas experiências de vida e trabalho, contribui para a reformulação de suas representações sobre as relações de trabalho e de sociabilidade.

Embora o grupo pesquisado inclua em sua trajetória migratória vários locais de moradia e trabalho, o percurso mais importante e recorrente é entre o Sertão da Paraíba e a região metropolitana de São Paulo. Por isto estes espaços sócio-econômicos constituem a referência principal de suas representações.

A avaliação dos camponeses-migrantes tanto do sertão quanto da metrópole não se orienta por uma perspectiva dualista, contrapondo as duas realidades, uma positiva e outra negativa, mas antes há uma percepção de aspectos contraditórios nestes espaços sócio-econômicos diferenciados. Eles mesclam os motivos econômicos com noções sobre tempo de trabalho e lazer, as relações de amizade e parentesco, organização do trabalho, o cotidiano.

Falando sobre a terra natal é frequente a menção à seca e à exploração do patrão:

> *Se fosse só a seca, todo mundo podia se conformar, que aí é prometido por Deus, mas a maioria dos patrão que não ajuda prá gente, só querem prá ele* (depoimento de uma ajudante, filha de morador).[3]

A seca, apesar de ser um motivo evidente para todos os trabalhadores — pequenos proprietários, moradores e rendeiros — aparece com maior ênfase para os pequenos proprietários. Os problemas de crédito, comercialização, insuficiência de terra ficam escondidos frente a preponderância da seca. Os rendeiros e moradores, diferentemente dos pequenos proprietários, vivem na dependência do patrão e expressam com maior recorrência questões ligadas à sua relação de trabalho:

---

3 Os depoimentos transcritos aqui são de um trabalho mais amplo: Marilda Aparecida de Menezes, *"Da Paraíba prá São Paulo e de São Paulo prá Paraíba" (migração, família e reprodução da força-de-trabalho)*, Dissertação de Mestrado, UFPB-Campina Grande, 1985.

> *o problema não é só a seca, é o patrão. Se tem uns que solta o dinheiro prá o morador poder comer, tem outros que não solta, e aí ele tem que se virar, de qualquer maneira ele tem que se virar. O morador tem que sair prá procurar trabalho, mas eles não querem, querem que fique só na propriedade* (depoimento de uma ajudante, filha de morador).

Para trabalhadores sem terra , que trabalham como meeiros ou rendeiros, ou no alugado, "o lugar é São Paulo":

> *para ser meeiro, o lugar é São Paulo. Prá quem não tem o lugar é São Paulo, porque o cara vem do norte prá cá, chega aqui, arruma um lugarzinho prá morar, arruma serviço numa fábrica, vai trabalhar, mesmo que tem que pagar um aluguelzinho, mas se der prá ele pagar aluguel por mês, comê, vesti e calçá tá bom demais, não tem esse negócio de ficar devendo prá ninguém. Lá na Paraíba mesmo que tem inverno, prá quem não tem é seco, porque o que o morador faz só dá prá o patrão. Tem deles que não faz prá pagá o patrão. Por isto que é pior do que seca, e sendo seca ai pronto acabou* (depoimento de um ajudante, filho de pequeno proprietário).

A seca atua como um motivo mistificador das condições de sobrevivência dos camponeses, encobrindo os fenômenos determinados pelos próprios homens, no caso as mudanças nas condições de reprodução dos trabalhadores decorrentes do processo de expansão da pecuária. A forma de enfrentá-la é partir, assim ela é representada como o motivo de exclusão dos camponeses do sertão...

> *a gente sai do norte é uma coisa quase que obrigado. A gente sabia que vinha sofrer, lutar mas (...)* (ajudante, pequeno proprietário).

Embora uma das alternativas mais frequentes para escapar à "seca e à exploração do patrão" é a migração, esta não é percebida como um ato de fraqueza do camponês, mas, ao contrário, é geralmente representada como um ato de "coragem", de persistência em conquistar uma melhora de vida.

A ida para São Paulo representa além da busca de trabalho, também a esperança de poupar e voltar a terra natal. A vida e o trabalho em São Paulo são representados como um espaço e tempo passageiros; isto se expressa em trabalho extenuante, submissão às ordens do patrão, moradia precária em alojamentos de construção civil, cortiços, favela, a distância dos familiares, a subsistência a níveis mínimos, a ausência de lazer, a solidão, e outras

condições que denotam a precariedade da vida dos migrantes nos grandes centros. Embora os migrantes partam de sua terra natal com a esperança de melhorar em São Paulo, as condições reais de vida e trabalho faz com que São Paulo seja representado como "lugar do sacrifício", do trabalho árduo.

> *Hoje tá ruim prá emprego, mas mesmo assim a gente ainda arruma serviço, o cara entra numa firma, trabalha direitinho, se o patrão chama prá fazê hora-extra, faz. Se não dá prá ele junta dinheiro, não der prá por na poupança, ele faz todo possível de passar 1 ano, 2, 3, 4 anos de firma. Um dia que sai daqui, que pega aquele indenização, e chega no Norte dá prá conseguí alguma coisa* (depoimento de um ajudante, filho de pequeno proprietário).

> *Aquelas pessoas que trabalha pouco lá* [em São Paulo], *eles manda* [embora]. *Aí aquela pessoa fica jogada no meio da rua. Só dá certo em São Paulo quem é muito trabalhador, que o que eles botá prá fazê aquela pessoa faz mesmo, sem preguiça. Lá ele tá com 6 anos e não foi mando ainda desta firma: porque tem coragem de trabalhá* (depoimento de um morador).

Muitas vezes se mora em favela, mas se envia dinheiro para a terra natal para a construção da casinha na cidade; outras vezes o migrante aceita e se dispõe a longas jornadas de trabalho com horas extras diárias e nos finais de semana, pois entende que este é o meio de poupar alguns "trocados". O "sacrifício" é compreendido como necessidade para alcançar o sonho: poupar para retornar à terra natal. Considerando as condições precárias de sobrevivência, com empregos de baixa remuneração, permanente desemprego e subemprego, os migrantes em geral não conseguem poupar; quando conseguem e retornam à terra natal, "as economias" só são suficientes para a sua sobrevivência em curto período, após o que migram novamente. E assim se repete o ciclo das idas e vindas. Embora os migrantes representem São Paulo como local de "sacrifício", o que expressa uma forma de legitimação das condições de exploração e segregação, eles também expressam criticas à vida e trabalho em São Paulo. A noção "humilhação" é uma forma através da qual os migrantes representam a organização do trabalho capitalista.

> *Meu ideal era vim prá São Paulo, vê se conseguia alguma coisa, porque minhas condições lá eram poucas, e volta prá meu torrão natal e ainda hoje é o mesmo, eu não mudo (...) Então o cara aqui em São Paulo não pode vivê uma vida independente, ele tem que vivê uma vida humilhada. Humilhada*

> *que eu falo é o seguinte: você tá fazendo um serviço, o encarregado chega e fala oh! você vai fazê aquele outro. Eu não posso falar que não vou, não, eu tenho que ir* (depoimento de um ajudante, filho de pequeno proprietário).

Ao se sentir "humilhado" o migrante expressa sua crítica às normas de controle do trabalho capitalista. Com a expressão "humilhação" ele mostra a violência da exploração de sua força de trabalho pelo capital, que se utiliza de controles rígidos do trabalho, para extrair o máximo de mais-valia. A "humilhação" aparece com maior evidência entre os trabalhadores das faixas salariais inferiores: "O salário é michado e ainda aguenta toda amolação".

É no contexto de vida e trabalho em São Paulo representado como "humilhação", que o migrante valoriza a "liberdade" na terra natal "o problema é só a água, se existisse inverno não tinha terra melhor para mim; se houvesse inverno eu nem falava em São Paulo, porque lá (na Paraíba) era um lugar liberto, bom; São Paulo é ruim porque é um ar trancado assim, aquilo me ofende, eu só imagino aqui (São Paulo) a minha infância no norte que perdi tudo; não tem liberdade, aqui o cara não conhece ninguém e lá no norte eu conhecia um bocado de coisa" (depoimento de um ajudante, filho de pequeno proprietário).

Percebe-se que o discurso flui linearmente da seca para a "liberdade" do sertão, ressaltando a "infância", termo que mereceria um analise pormenorizada. Esta avaliação é contextualizada também no confronto das experiências na terra natal e na metrópole.

O sertão é seco, o trabalho agrícola é árduo, mas se tem "liberdade". Esta também inclui uma noção de tempo diferenciada do tempo linear, marcado pelo relógio. Embora a "liberdade" no sertão seja recorrente no discurso dos camponeses, noção cujo significado é mediado pelas relações dos trabalhadores com a propriedade da terra, observamos que a experiência de vida numa grande metrópole redimensiona a cultura camponesa. A autonomia do trabalho camponês e as relações de sociabilidade, baseadas nas relações de amizade e parentesco são valorizadas. A migração não expressa necessariamente uma perda de valores, mas representa muitas vezes uma reatualização de certos traços da comunidade camponesa. O processo simultâneo de integração e exclusão na metrópole faz com que os migrantes reavaliem certos traços da cultura da terra natal, atribuindo-lhes novos significados.

A noção de "humilhação" tem uma certa similitude com a de "cativeiro" presente na relação de morador, o que expressa estar à disposição do patrão para qualquer tarefa a qualquer momento, suportar maus tratos, proibição de trabalhar para outro patrão, obrigação a vender o dia de trabalho por um salário menor do que o do trabalhador de fora.

Tanto a "humilhação" quanto "cativeiro" expressam uma percepção crítica às formas de controle da força de trabalho. A noção de "humilhação", porém, parece interferir na "liberdade" do trabalhador de forma mais evidente que o "cativeiro". Como já observamos anteriormente, os moradores expressam recorrentemente em seu discurso a migração para São Paulo como forma de escapar do "cativeiro", porém os migrantes que no campo eram moradores consideram que "o morador é também mais livre", porque trabalha a hora que quer, do jeito que quer. As relações de trabalho assalariadas se baseiam em cálculos exatos de produtividade, uma jornada de trabalho pré-fixada, durante a qual os trabalhadores estão destituídos do direito de organizar seu tempo. A jornada de trabalho dos camponeses não é pré-fixada; embora submetidos aos mandos do patrão, não há, para os trabalhadores, um controle diuturno do processo de trabalho, a organização do tempo obedece ao ritmo das tarefas diárias e do ciclo agrícola: período de inverno e verão (plantio colheita, preparo da terra), razão pela qual o trabalhador diz se sentir "mais livre".

Além de expressarem a relação de trabalho como "humilhação", os migrantes também expressam de forma crítica as relações de sociabilidade na metrópole. As relações impessoais, instrumentais e o anonimato são representadas como discriminação, desvalorização da pessoa.

> *Sei lá, tanta coisa diferente! Os paulistas tudo (...) sei lá (...) os caras só querem ser mais do que eles, entende? Só porque tem mais grana do que a gente (...) que tá no lugar mais (...) eles querem judiar da gente (...) não tem graça (...) Eles tratam mau (...) é o tipo da coisa: só fala com a gente prá pedir um favor, quando é prá trocar um pneu, quando é prá fazer alguma coisa, prá pôr água no carro, prá fazer qualquer coisa, só pedi favor. Eles não sabem dar bom dia, boa tarde; lá é todo mundo de cara feia, ninguém olha prá cara do outro não. Se um paraibano olha prá cara de um paulista, ele vai dizer que querem roubar dele (...) desse tipo (...)* (depoimento de um manobrista, filho de pequeno proprietário).

Esta forma de expressar as relações sociais cotidianas é recorrente nos depoimentos dos migrantes. Ao expressar o sentimento de discriminação por parte dos paulistas, este depoimento também representa uma crítica a instrumentalização do homem na sociedade capitalista. O confronto de experiências culturais influencia nas representações que o migrante constrói das relações de trabalho e sociabilidade na metrópole. Ao ser participante e ao mesmo tempo excluído destas relações permite-lhe uma posição de ser de dentro e de fora, de ser reconhecido e estranho. Olhar de perto e de longe lhe permite uma representação crítica da realidade para além do senso comum.

Esta crítica também está presente no discurso acadêmico. Weber cuja obra revela uma preocupação central com a expansão do agir instrumental por todas as esferas da sociedade moderna já previa que esta sociedade levaria o homem à uma "concha de servidão".

> *Uma máquina inanimada é a mente concretizada. Somente este fato proporciona à máquina o poder de forçar os homens a operá-la e o poder de dominar suas vidas de trabalho diário tão completamente como ocorre em realidade na fábrica. A inteligência concretizada é também uma máquina animada, a da organização burocrática, com sua especialização no adestramento de habilidades, sua divisão de jurisdição, seus regulamentos e relações hierárquicas de autoridade. Juntamente com a máquina inanimada, a inteligência concretizada ocupa-se em construir a concha de servidão que os homens serão talvez forçados a habitar algum dia, tão impotentes quanto os felás do Egito Antigo (...) Essa concha de servidão poderia ser reforçada prendendo-se cada indivíduo ao seu trabalho, à sua classe, e a sua profissão.*[4]

Habermas teme, assim como Weber, a dominação da razão instrumental em todas as esferas da vida social; no entanto Habermas é mais otimista que Weber ao conceber a sociedade não apenas como *sistema*: trabalho, economia, mundo dos objetos, esfera de interesses mas também como *mundo vivido*: esfera de interação comunicativa, esfera dos valores.[5] O comentário da visão de Weber e Habermas sobre a instrumentalização do homem na sociedade moderna não significa que possamos fazer uma associação linear do depoimento do migrante com o discurso teórico. O depoimento do migrante representa uma percepção da posição social deste grupo frente à outras classes sociais e à diferenciação étnica de sua classe, enquanto que as análises de Weber e Habermas dizem respeito a uma concepção de Sociedade.

A avaliação crítica do migrante sobre as relações sociais cotidianas no ambiente de trabalho, na rua, no bairro, no ônibus, no cinema, nos órgãos públicos, no comércio, etc. é mediada por sua experiência cultural enquanto camponês.

A sobreposição do espaço de moradia e trabalho, as relações de trabalho autônomas como o pequeno proprietário ou as relações de dependência do

---

4 Max Weber, "Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída," in *Os Pensadores*, São Paulo, 1980, p. 25.

5 Jurgen Habermas, "Técnica e ciência enquanto 'ideologia'", in, *Os Pensadores*, vol. XLVIII, São Paulo, 1975, pp. 310-311.

patrão com o morador e parceiro se conjugam com o processo de sociabilidade baseado nas relações de amizade e parentesco, o que estabelece vínculos pessoais e orienta a ação social com referência a valores e a tradição. O migrante ao valorizar as relações pessoais, o parentesco, a organização do tempo no campo está atribuindo significados que anteriormente a uma experiência migratória talvez passassem desapercebidos.

A valorização de certos traços da cultura camponesa não significa, no entanto, o tradicionalismo do camponês, mas antes uma reavaliação de sua cultura no confronto com as múltiplas experiências individuais e coletivas. Dois aspectos nos parecem relevantes. Primeiro, que para os camponeses-migrantes a economia não se dissocia da vida, mas antes se constituem enquanto uma unidade na cultura camponesa. É por isto que o discurso flui da seca para a "liberdade" ou da exploração do patrão para a solidariedade, amizade. Migra-se por causa da seca, da "exploração do patrão", mas não se abandona o sertão, não se perde a identidade com a terra natal, pois lá estão os amigos, os parentes, "o calor humano", a "conversa", enfim, as suas raízes.

Segundo, as avaliações dos migrantes sobre a vida e trabalho na metrópole são mediatizadas por sua experiência enquanto camponês.

Embora a realidade seja representada de forma fragmentada, o migrante interpreta de forma crítica a instrumentalização do homem na sociedade moderna recorrendo a referencias da vida camponesa. "Ninguém olha prá cara do outro não", o migrante expressa que na metrópole há negação da identidade da pessoa, característica importante da cultura camponesa.

Finalmente diríamos que as representações dos camponeses-migrantes influenciam o próprio processo migratório. Embora este se explique por processos de desenvolvimento do capitalismo na sociedade brasileira, especialmente a expropriação dos camponeses e as condições de exploração e segregação dos trabalhadores assalariados urbanos e rurais, percebemos que a representação é parte constituinte do processo migratório. A decisão de migrar para uma região metropolitana não se orienta apenas pelas possibilidades de emprego e melhores salários mas também pela percepção que os migrantes formulam a respeito da vida e trabalho neste espaço sócio-econômico e cultural. Da mesma forma o retorno à terra natal está mesclado da busca de sobrevivência material mas também de um espaço de "liberdade". As modificações na relação de morada não expressam apenas as mudanças econômicas da viabilidade ou não desta relação de trabalho, mas também as representações dos trabalhadores sobre esta relação. Os proprietários de terra da região pesquisada, Sertão da Paraíba, se queixam dos trabalhadores que realizam migrações para São Paulo, Rio de Janeiro, dizendo que se tornam "vagabundos e exigentes". Os trabalhadores argumentam diferentemente,

reclamando da sujeição do trabalho no campo. Não se trata de perguntar qual das duas opiniões é correta, mas de perceber que ambas são representações em conflito.

As transformações culturais vivenciadas pelos camponeses em sua trajetória migratória ampliam o universo representacional, influenciando a forma de aceitação das relações sociais no campo.

Estas são fortemente influenciadas pelo conjunto de experiências culturais do migrante e do grupo ao qual pertence. Como diz Godelier, as representações são interpretações que tanto organizam quanto legitimam ou ilegitimam as relações dos homens entre si e com a natureza.[6] As representações contribuem para a produção de novas realidades sociais, de forma que o pensamento não é apenas reflexo das relações sociais mas interpreta e recria ativamente a realidade. O perambular dos migrantes pelos múltiplos espaços sócio-econômicos e culturais significa não apenas a busca da sobrevivência econômica mas também a busca da cidadania, onde não basta ter apenas trabalho, moradia, mas também ser valorizado como pessoa, ter "liberdade", expressar suas festas, tradições, seus sentimentos.

Texto apresentado na Mesa Redonda Imaginários da Exclusão, *20/7/1993.*

6 Maurice Godelier, "A parte ideal do real", in E.A. Carvalho, org., *Godelier*, São Paulo, 1981, pp. 187-190.

Comentário

Exclusão da política ou política da exclusão?

Frederico de Castro Neves
Universidade Federal do Ceará

A intenção desta Mesa era oferecer um amplo painel sobre várias dimensões imaginárias da exclusão social, tendo como ponto de convergência a experiência do homem comum nordestino. Esta opção, contudo, nada tem a ver com um critério "regional", ou muito menos "regionalista"; trata-se apenas de expor nossas próprias pesquisas já encaminhadas, com suas hipóteses e dúvidas. Por outro lado, o texto de Jorge Siqueira nos inspirou análises mais sutis e sub-reptícias do processo de exclusão social: pensar não somente no "excluir" ou no "reprimir", mas no "sentir-se fora" e no "pensar-se outro". Isso está presente em sua reflexão sobre a obra de Graciliano Ramos, *Vidas Secas*. Não só a violência policial ou o desprezo dos homens letrados em relação a Fabiano, mas a sua própria baixíssima auto-estima, um anti-herói marcado pelo sentimento de pertencer a uma qualidade inferior de seres humanos, "quase animais". Está presente também no texto de Marilda Menezes, que discute o processo das migrações — uma exclusão física, poderíamos dizer — não somente pelo lado frio das estatísticas ou das análises estruturais que praticamente eliminam o sujeito dos processos sociais, mas buscando captar o momento crucial da construção de novas identidades sociais necessárias à mudança de ambientes, com todos os seus conflitos e dúvidas. Análises finas, portanto, que pretendo acompanhar dentro do possível.

Coube-me discutir a exclusão da política. Trata-se de refletir sobre a desqualificação das próprias formas de apresentar-se no espaço público preferidas pelos camponeses pobres nordestinos. Estas ações — organizadas prioritariamente sob a forma da multidão — são remetidas do espaço público para a esfera do privado pela criminalização ou, mais freqüentemente, pela despolitização. É esta última operação, na verdade, o que me interessa mais de perto. A presença da multidão em momentos de grande escassez provocada pelas secas periódicas é atribuída à fome, a um estado de excitação profunda

dos sentidos a que são levados os camponeses à beira da inanição. Os atos decorrentes deste estado são vistos como reações instintivas, biológicas, naturais e até animais. As análises que buscam explicações enquadram-se, assim, naquilo que Edward P. Thompson um dia chamou de "visão espasmódica" dos movimentos da multidão.

Esta despolitização tem origem na própria concepção moderna da política e do espaço público que informa e orienta o relacionamento com estes setores considerados "excluídos", assim como o próprio estabelecimento dos critérios de exclusão.

Um dos elementos fundamentais desta concepção é o *princípio da representatividade*, que, em contraposição ao princípio do privilégio que prevalecia na política tradicional, buscava estabelecer uma nova relação entre governantes e governados que, de um lado, quebrasse o monopólio aristocrático sobre o espaço público e, de outro lado, evitasse o caos decorrente da crise que esta quebra necessariamente iria acarretar. Assim, seriam instaurados novos códigos da atividade política que pudessem regular a ordem do social a partir de universalidades abstratas que se apresentam como padrões "corretos" e "civilizados" do fazer política, transformada em atividade racionalizada — no sentido weberiano de agir-com-respeito-a-fins — como já se pensava ter se tornado a esfera do trabalho através do desenvolvimento industrial.

No entanto, o próprio ato de instalação do sistema representativo implica na imediata exclusão dos que não dominam os seus códigos, baseados na cultura letrada e na delegação de poderes. E entendo que é lícito supor que foi com este objetivo e através desta prática cotidiana que este sistema se manteve e se mantém, apesar dos pesares. Isso porque não só havia o privilégio e o caos decorrente da crise do monopólio aristocrático, mas também uma multidão irreverente, sediciosa e violenta precisava ser mantida sob controle, e sem o auxílio dos mecanismos do modelo paternalista. Não por acaso, o sistema representativo se estrutura no Ocidente ao mesmo tempo, e no mesmo movimento, em que a multidão faz sua entrada oficial na cena política durante a Revolução Francesa. Num período extremamente conturbado, em que as regras aristocráticas de conduta permaneciam válidas, apesar da crise do modelo político, não é difícil imaginar os "incríveis desafios que representavam para a cultura européia e para a sociedade civilizada a emergência dos homens pobres na cena política reivindicando pela primeira vez o direito à cidadania plena".[1]

---

1 Maria Stella M. Bresciani, "Carlyle: A Revolução Francesa e o Engendramento dos Tempos Modernos", *Revista Brasileira de História*, nº 20, mar. 91/ago.91, pp. 102-3.

A multidão significou o reavivamento das preocupações das elites cultas sobre a instabilidade da *ação* e da necessidade do seu controle a todo custo[2].

O desenvolvimento político durante o século XIX representou uma preocupação constante com este tema. A definição da Política — como prática pública e como campo do conhecimento — se revelou na cisão entre uma atividade verdadeiramente política, representativa e civilizada, e as ações da multidão, movida pela fome e pelos maus instintos; entre o *povo*, sujeito da política individualizada e polida, e a *plebe*, ralé que se move indistinta e diretamente pelos interstícios do sistema político oficial. A partir daí todo um conjunto de discursos iria associar a multidão à elementos biológicos (doenças e monstros) e geológicos (vulcões e maremotos), além de analisá-la cientificamente como uma verdadeira doença social, em que o anonimato estimula o afloramento dos instintos mais primitivos, animais, e a perda da identidade.[3]

A Política civilizada supõe a construção de objetivos claros e conscientes por sujeitos autônomos que livremente escolhem seus representantes. Uma arena política — o Parlamento — deveria concentrar as divergências sociais, sublimando o caos, a violência e o privilégio.

É de se supor, portanto, que o próprio desenvolvimento das sociedades modernas levasse a uma ampliação do domínio social sobre os códigos da política representativa, ocasionando o fim da multidão clássica. De fato, na Europa Ocidental há muitos anos que não se vê mais "motins da fome" ou "taxações populares", muito embora a imprevisibilidade da *ação* sempre volte a se manifestar, seja nos distúrbios pacifistas, alternativos e estudantis da década de 60, seja nos levantes do Leste Europeu na década de 80.

Por outro lado, no Brasil a multidão é um fenômeno do século XX. Apesar do predomínio desta concepção moderna da política, uma massa significativa da população — que talvez seja maior ainda do que este comentário supõe — não domina suficientemente os códigos letrados e civilizados da política, permanecendo à margem do sistema representativo, corrompendo-o ou simplesmente ignorando-o. Nas cidades, a violência e a existência de redes quase subterrâneas de sociabilidade ilegal colocam em risco a ordem estabelecida e ameaçam a própria integridade do tecido social. Mas é no interior do nordeste, contudo, que a multidão aparece na sua forma típica. Desde a década de 30 que a sua presença periódica marca profundamente as

---

2 Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Rio de Janeiro, 1989. p. 232.

3 Dominique Cochart, "As Multidões e a Comuna: Análise dos Primeiros Escritores sobre Psicologia das Multidões." *Revista Brasileira de História*, nº 20, mar.91/ ago.91, pp. 122-6.

relações sociais e as atitudes de governo para com a pobreza. Curiosamente, quanto mais aperfeiçoam-se os mecanismos político-econômicos e ampliam-se os meios de comunicação de massas, integrando todo o país aos padrões e valores modernos de comportamento público e privado, mais intensa e freqüente é a presença da multidão.

A cada período de seca, com a conseqüente desestruturação da agricultura de sobrevivência, retornam os temores das populações das cidades do interior e até das capitais. Ao lado do pânico, que se manifesta de formas diversas, retornam as explicações "espasmódicas". O pequeno camponês, que se transforma em retirante, é vitimizado como "flagelado", o que é uma maneira flagrante de despolitizar o problema. "Flagelados somos todos nós durante a calamidade", afirmou o farmacêutico Rodolfo Teófilo.[4] A invenção do "flagelado" veio complementar esta interpretação das ações da multidão que as qualifica como "irracionais", "instintivas", "inconscientes".

A presença de homens pobres, normalmente submissos, reunindo-se espontaneamente a fim de tomar atitudes decisivas para melhorar imediatamente seu estado crítico durante uma crise geral — a seca — sem esperar pelos intermediários habituais, chegando a ameaçar ou invadir cidades, causando temores e tumultos, atingindo o ponto de cometer violências ou de saquear o comércio ou os armazéns para saciar sua fome... isso se choca frontalmente com os códigos vigentes da atividade política.

Não há, portanto, canais institucionais de diálogo entre a multidão e o sistema político representativo. O relacionamento que se estabelece pode muito bem ser descrito com uma feliz expressão de Eric Hobsbawm: "negociação coletiva através da arruaça". Os membros dos setores mais tradicionais lamentam a perda do controle social costumeiramente exercido, mas procuram intervir diretamente na questão, distribuindo alimentos, "acalmando" a multidão com sua presença pessoal; evitam, quase sempre, o emprego da força policial. Os grupos mais "modernos" ou "progressistas", embora recaiam sempre no mesmo tipo de atitude, denunciam o perigo do descontrole total, a irracionalidade das soluções emergenciais, a ameaça que pesa sobre o sistema representativo. Os sindicatos de trabalhadores rurais e os partidos ditos de esquerda, por outro lado, eximem-se de qualquer responsabilidade e revelam a ineficácia das ações da multidão, o desespero e a fome que as motivam. Seja como for, o círculo da despolitização se fecha.

Agir sobre ou contra a multidão, assim, só é possível no interior do assistencialismo que a "acalma" ou "sacia" momentaneamente. Em 1915 e 1932 foram os "campos de concentração", substituídos pelas frentes de

4 Rodolfo Teófilo, *A Seca de 1915*, Fortaleza, 1980, p. 55.

serviços que se multiplicam a cada seca, apesar das denúncias de ineficácia e corrupção. Negociar com a multidão, pelo que parece, só é possível nestes termos: o campo da política lhe é impermeável.

Assim, as formas de ação encontradas pelos homens pobres no nordeste para expressar suas vontades ou necessidades não têm como serem aceitas ou incorporadas pelo moderno sistema político. Este homem, excluído da esfera propriamente pública por esta operação, é desqualificado enquanto ser político. Suas ações são "primitivas" ou "biológicas" e suas tentativas periódicas de atingir a esfera pública são "provas" flagrantes do atraso social e político da região.

Por fim, posso concluir lembrando que a multidão não é um anacronismo, nem uma "falha" do sistema político representativo. A montagem deste sistema jamais procurou incorporar as demandas do homem pobre, iletrado e simples. Pelo contrário, era contra estas demandas que o sistema se fortalecia. A exclusão não é uma efeito eventual, mas uma decorrência necessária.

Comentário apresentado na Mesa Redonda Imaginários da Exclusão, *20/7/1993.*

REFLEXÕES SOBRE O ENSINO DE HISTÓRIA

COTIDIANO E COTIDIANEIDADE
novos paradigmas no ensino de história

Zilda Márcia Gricoli Iokoi
Universidade de São Paulo

Toda a discussão que tem sido travada entre os historiadores contemporâneos está matizada pela polêmica em torno do cotidiano. Seria esse um nível essencial na recuperação histórica? Estariam contidos no cotidiano os elementos centrais das relações sócio-políticas e culturais, capazes de serem percebidas como originalidades e especificidades dos sujeitos e ao mesmo tempo revelarem as ancestralidades das relações envolvidas? As estruturas são perceptíveis na análise do cotidiano no seu sentido estrito? Questões desta natureza nos põe em contato com as várias dimensões históricas do tempo, não apenas como medida cronológica, mas com dimensão de ritmo e níveis do conhecimento que devem ser considerados na decodificação do atual debate em que estão mergulhados os historiadores e os educadores de modo geral.

Para Agnes Heller, o tempo "é a irreversibilidade dos acontecimentos. O tempo histórico é a irreversibilidade dos acontecimentos sociais. Todo acontecimento é irreversível do mesmo modo; por isso, é absurdo dizer que, nas várias épocas históricas o tempo decorre em alguns casos lentamente e em outros com maior rapidez. O que se altera não é o tempo, mas o ritmo das alterações das estruturas sociais. Mas, esse ritmo é diferente nas esferas heterogêneas. É esse o fundamento da desigualdade do desenvolvimento, que constitui uma categoria central da concepção marxista da história."[1] As essencialidades referidas por Heller, devem ser entendidas na polaridade essência e aparência, túmulos e berços da história. O movimento de submersão e de explicitação de várias estruturas demonstra com clareza que, em cada circunstância, são necessárias análises que permitam a descoberta do sentido íntimo de cada um dos processos sociais elencados. É possível deste modo, perceber que a singularidade dos processos só é inteligível em relação aos

1 Agnes Heller, *O Quotidiano e a História*, Rio de Janeiro, 1972, p. 3

demais e na comparação com outros elementos que permitam o entendimento da sua especificidade.

Se tomarmos o cotidiano das populações camponesas no Brasil, encontraremos em muitos momentos, práticas religiosas que se constituem de modo diferenciado em manifestações diversas. As romarias, por exemplo, são antigas formas de expressão do catolicismo que têm adquirido sentido político novo na atualidade. A romaria da terra, realizada no mês de novembro passou a significar, desde 1980, um momento de articulação política dos Sem Terras, no sentido de estabelecer os procedimentos e os passos para um programa de ação na luta pela reforma agrária, ou mesmo um espaço de preparação das ações desenvolvidas, rumo às novas ocupações, na defesa de suas posses. Este sentido específico e atual da manifestação só pode ser entendido se articulado à análise das estruturas de dominação a que estão submetidos esses grupos sociais e em comparação com práticas diferenciadas em estruturas equivalentes ou mesmo distintas. Assim, tempos históricos desiguais se explicitam "em conexão recíproca no interior de cada esfera da heterogênea realidade social;"[2] de tal modo que, a romaria da terra pode ter sentido articulador e militante, sentido religioso e simbólico do ato de fé, ou ambos simultaneamente. A particularidade que está sempre no nível do imediato, do cotidiano, se revela na universalidade genericamente humana das relações e pela simultaniedade dos tempos históricos.

As articulações mentais que devem ser desenvolvidas na análise são operações de decodificação de tempos que se movem não apenas de forma linear e ascendente (cronológica), como o que vai do nascimento á velhice, do ontem ao hoje, ou o da evolução das forças produtivas (das técnicas), assim como o das temporalidades que não podem ser entendidas senão como processos sociais contraditórios, cujos ritmos e intensidades podem promover mudanças radicais ou apenas acomodações sociais.

As primeiras narrativas históricas pautavam-se pela ênfase no cotidiano, uma vez que como crônica procuravam retratar os acontecimentos que envolviam o dia a dia do personagem escolhido. Histórias de reis, de santos, de bruxas e de magos eram inteiramente articuladas no nível imediato das representações do sujeito ou grupo social e descritas de forma biográfica ou memorialista. Do mesmo modo, os relatos de viajantes, são retratos de uma produção histórica que se circunscreve ao nível mais próximo, o do vivido, e deste modo, cria a aparência de maior objetividade e fidelidade com aquilo que "realmente ocorreu".[3] Entretanto, se esse nível está mais integrado ao *vivido*, o

2 Heller, *op. cit.*, p. 5.

3 Este era o sonho da proposição rankeana que deu sentido ao positivismo e à busca da verdade absoluta.

refletido, ou seja a intelecção sobre o acontecimento, e o *concebido,* a produção historiográfica, são desdobramentos necessários para que o próprio vivido ganhe historicidade. Nos níveis do refletido e do concebido não encontramos mais a exclusividade do cotidiano, uma vez que, a operação exige outras temporalidades que se distanciam daquele nível imediato. Deste modo, os juízos de valor, como os estéticos, éticos, ideológicos e morais, acabam remetendo os sujeitos à temporalidades que não se explicam exclusivamente no e pelo cotidiano. É por isso, que em um momento de extrema fertilidade Marc Bloch perguntava se "o filho seria mais a cara do pai do que a de seu tempo",[4] e concluía que seria a de seu tempo, uma vez que os valores sociais, culturais e simbólicos da época vivida influenciava tanto o filho como o pai. Entretanto, enquanto o primeiro vivia seu percurso de experiências originais, o pai, através do filho refletia sobre outras temporalidades constitutivas de seu passado. Este, se refaz pelo filho e aquele se forma pelas experiências em que se envolve e com os condicionantes sociais de seu tempo.

A constante tensão entre o passado e o presente, entre o novo e o velho, colocam o historiador frente a processos que se complexificam tanto mais quanto se expandem as teias de fatos e relações que envolvem os sujeitos. Os problemas para o entendimento localizam-se em embates que embora possam ser iniciados pela noção — individuo e papel social — sua superação se encontra na dimensão da totalidade e nos enfrentamentos de natureza política, ou seja, abre-se um debate em torno da história projeto. A reconstituição do vivido pelo concebido supõe a superação.

Deste modo é preciso retomar o debate proposto por Marx a respeito das necessidades, onde a noção de totalidade social nos parece indispensável para a recuperação dos níveis e temporalidades, uma vez que as relações de produção formam um todo e se articulam nos níveis da produção, da circulação e da apropriação permitindo a identificação de diferenciações dentro de uma mesma unidade. Nos *Grundrisse*, Marx escreve que "as forças produtivas e as relações sociais são umas e outras, aspectos diversos do desenvolvimento do individuo social".[5] É evidente que tanto as experiências individuais, quanto as sociais, condicionam-se às relações de produção, mesmo que nelas encontremos resquícios e formas ancestrais. As necessidades radicais para Marx foram detalhadas com maior ênfase nos níveis econômicos, daí os econometristas labrousseanos terem aprofundado as pesquisas econômicas e quantitativas em detrimento das necessidades do

4 Marc Bloch, *Introdução à História*, São Paulo, 1965.

5 K. Marx, *Elementos Fundamentais para a Crítica da Economia Política*. Madri, 1972, Vol. I, p. 20.

corpo, do amor, da liberdade. De todo o modo, o debate em torno do cotidiano como dimensão central para o conhecimento histórico se qualificou na crítica ao estruturalismo althusseriano, e portanto, entre os anos 50 e 60 deste século. O enfrentamento do tema nos remete ao estudo da teoria da alienação e a questões de múltiplas ordens. Em primeiro lugar, a retomada da problemática estritamente histórica da transição Hegel/Marx. Deste modo, é preciso reencontrar a análise do tema no Manuscrito de 1844, onde o autor articula o fetichismo, base constitutiva de sua teoria econômica, à teoria filosófica da alienação, estabelecendo um fértil diálogo tanto com Hegel como com Feuerbach. Num segundo momento, é preciso desvendar e acompanhar as reflexões sobre os interesses sociais, os conflitos e os impasses que foram se desenvolvendo no início deste século entre o vivido ou seja, as lutas sociais e o concebido, os debates existentes entre os vários intelectuais marxistas na Alemanha, na França ou mesmo na Hungria. De um lado, os dilemas da social democracia alemã e de outro os enfrentamentos políticos dos bolcheviques e o leninismo. Em meio a tantos interesses conflitantes, e em pleno processo do desenvolvimento do capitalismo, as duas grandes guerras mundiais conseguiram produzir os fundamentos geopolíticos do modo de produção e articular a mundialidade produtiva, a da circulação e da gestão política. Novos problemas e impasses se colocaram para o dimensionamento histórico: um certo anti-intelectualismo bergsoniano comprometido com o irracionalismo, ou um intelectualismo estéril, tomaram conta de intelectuais, especialmente na França; a crítica da vida cotidiana aparece frente a um marxismo mecanicista e repetitivo, desestruturando o pensamento que se constituía pelo vigor da dialética, deixando em seu lugar uma crítica superada da sociedade burguesa, reduzida à critica da banalidade e não de seus fundamentos. Foi por esta via que se pôde analisar os efeitos das sociedades planificadas do oriente e os mecanismos de controle social, cultural e político impostos contra as necessidades da liberdade. Novamente a teoria da alienação constitui-se na referência central dos procedimentos investigativos e dos embates históricos.

A polêmica que se criou entre o estruturalismo e o existencialismo deve ser considerada como um momento fértil de critica radical que acabou por retomar a totalidade dialógica possível na tríade Hegel, Marx e Nietzsche. O grande investimento na recuperação da totalidade do homem, foi empreendido por Lefebvre, que já nos anos 1930 numa obra entitulada *La Conscience Mistifiée* reiniciava a discussão sobre a alienação articulando os níveis do Estado, da sociedade e do individuo no resgate histórico.[6]

Procurando desvendar os impasses que se apresentavam naquele momento aos protagonistas da construção do desenvolvimento na Rússia, e às disputas

6 Henri Lefebvre, *La Conscience Mistifiée*, Paris, 1935.

provocadas pela II Internacional, Lefebvre destacava a importância tanto do retorno às fontes teóricas como à dialética na captura do movimento em movimento. Sua crítica às contemporizações dos intelectuais e dirigentes anunciavam os desvios irreparáveis no processo que se seguiu. Como um dos caminhos rumo à critica radical, elaborou um projeto de análise teórico-filosófica da vida cotidiana.[7] O objetivo central do autor foi estabelecer a relação indissociável entre o conhecimento da sociedade global e a crítica da vida cotidiana onde essa sociedade está inserida. O desvendamento da vida privada e da história são componentes centrais para o entendimento da globalidade em curso já nos anos 30 e 40 deste século. Para Lefebvre, o conhecimento da práxis social contém em si um programa de transformação. Conhecer o cotidiano é desejar transformá-lo. Deste modo, a problemática do cotidiano põe em movimento o reconhecimento de singularidades que ao serem desvendadas pela critica radical permitem um projeto transformador dos elementos nele contido. Seguindo esse axioma, é importante colocar para esta reflexão que se deve ter presente, as diferenças atuais no desvendamento das cotidianidades, uma vez que as exigências históricas hoje colocadas nos distanciam das biografias, das dimensões individuais que o memorialismo produziu, pelo simples fato que estamos subsumidos numa totalidade inexistente naqueles momentos históricos.

Assim, a vida cotidiana no mundo moderno se estabelece por determinações estruturais do modo de produção capitalista e dos planejamentos globalizadores. A modernidade dividiu o homem em partes e níveis cada vez mais isolados e também compartimentou o saber através dos conhecimentos parcelares. Conseguir recuperar a totalidade torna-se uma tarefa que é necessária tanto ao homem comum em sua dimensão cotidiana, específica, como para o entendimento da totalidade no que ela têm de controle e dominação de todos os elementos constitutivos das singularidades. Essa tensão dividiu os historiadores brasileiros que acabaram se definindo em campos distintos — os cotidianistas versus os estruturalistas — segmentando os processo de trabalho nos quais os dois níveis só podem existir enquanto fruto do diálogo e da crítica radical fundamentais no desvendamento da nova complexidade que se verifica na constituição dos novos campos de pesquisa.

Um dos elementos explicativos dessa polaridade foi o fato de que a reflexão teórica no país se fez através dos partidos políticos sem uma esfera de investigação que relacionasse teoria e prática. Desse modo, os modelos explicativos acabavam sendo absorvidos como caminhos necessários à produção do conhecimento, apoiando-se num modo colonialista de entendi-

7 Henri Lefebvre, *Critique de la Vie Quotidienne*, Paris, 1958 (vol. 1), 1961 (vol. 2), 1977 (vol. 3); *La Vie Quotidienne en le Monde Modern*, Paris, 1967.

mento do desenvolvimento onde os determinismos das concepções colonizadoras mantinham-se nas análises através de um complicado processo de partidarização submetido ao dualismo enquanto raiz explicativa dos dilemas economico-sociais aqui existentes. A ausência de tradição filosófica, a precariedade dos debates intelectuais, as relações intrínsecas entre as elites conservadoras e os intelectuais, atrofiaram o desenvolvimento da crítica radical e limitaram o conhecimento histórico e filosófico aqui produzidos. Foi fundamentalmente na crítica literária que a radicalidade do novo pode ser inaugurada. Esse fenômeno até hoje é facilmente observável nos balanços históricos e historiográficos elaborados.[8] Trata-se portanto de um momento de busca da atualização histórica de tal forma que a ressalva sugerida no título da mesa redonda onde este trabalho foi debatido pela primeira vez, em parte é descabida.[9] Parecem inadequados os termos colocados já que não se trata de buscar a aparência dos processos e dos fenômenos, mas sim de entender as essencialidades proclamadas por Heller e Lefebvre, para quem os significados são elementos que se constituem pela crítica radical e permitem o entendimento das contradições que devem ser explicitadas pela investigação histórica e matrizadas pelo rigor teórico das reflexões realizadas pelo trabalho intelectual. Não é por acaso que a vertente dos estudos históricos mais destacada nos últimos anos e cuja fertilidade é inegável, está fortemente matrizada pelo trabalho dos críticos literários que destacam as dimensões culturais dos vários grupos sociais ao longo do processo histórico nacional. Neste terreno o pensamento crítico já inaugurou amplos estudos que permitem exercícios mais eficazes. Aproximando-se ainda com a literatura encontramos o forte apelo ao estilo narrativo dos processos sociais. De um lado, pela possibilidade de explicitação tanto do narrador, o historiador, como dos atores sociais que aparecem com maior clareza ao leitor, quebrando o monolitismo do texto estrutural. De outro, devido as fraquezas teóricas dos historiadores, que em nome da elaboração de textos "mais leves" têm abusado dos recursos metafóricos e, de fato, perdido o rigor e a precisão conceitual, necessários ao entendimento tanto das temporalidades diferenciadas que atuam simultaneamente, como das especificidades que só podem ser capturadas pelas análises que recuperam o cotidiano.

As críticas ao estruturalismo foram importantes para que o historiador recuperasse a historicidade dos processos e retomasse o caminho da

---

8 As obras de Antonio Cândido, Alfredo Bosi e Dante Moreira Leite são significativas para uma análise da questão. Mesmo o trabalho importante de Carlos Guilherme Mota, *Ideologia da Cultura Brasileira*, segue os mesmos parâmetros da crítica literária anterior.

9 "História e Cotidiano: usar sem banalizar".

investigação. Foi do confronto entre o que estava documentado e as outras dimensões sociais que a problemática do cotidiano se revelou inteiramente necessária em nosso país. Inúmeros sujeitos sociais ficaram ausentes ao longo de todos esses anos e, quando apareciam em cena era pela voz dos intelectuais que em seu nome contavam suas "histórias" ou faziam projetos com vistas à garantia de suas liberdades ou inclusão social. O fracasso dessa interlocução ao lado do debate acadêmico muitas vezes importado e sem a contextualização necessária, colocou a dimensão do cotidiano em pauta. Esse debate espraiou-se sem a devida reflexão teórica a propósito de sua eficácia, necessidades e dos novos procedimentos a serem desenvolvidos e se tornou tema de discussão candente entre historiadores e professores. A atualização teórica necessária passou a demandar investimentos na formação continuada dos professores, alteração do mercado editorial e dos programas de ensino. As várias necessidades misturaram-se nos debates, e a polaridade politico-partidária apareceu novamente em cena. A dimensão teórico-filosófica que poderia agora expressar-se com maior tranqüilidade já que a ditadura militar fora derrubada, carecia de tradição e não promoveu o esperado. Algumas experiências entretanto devem ser destacadas. Grupos de estudos foram sendo criados não apenas junto aos programas de pós graduação, mas nos sindicatos, nas escolas, e entre escolas. Reuniões e seminários organizados por centros de pesquisas promoveram debates que se espraiaram para além dos partidos e das academias. Novos sujeitos sociais emergiram estabelecendo suas demandas e rechassando historicidades já consagradas. O tema da exclusão cresceu promovendo pela primeira vez em nossa história confrontos entre o vivido e o concebido no entendimento dos processos globais. A problemática indígena e negra ganhou novas dimensões e estudos como os de Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso passaram a motivar novas investigações e críticas. Ramos interdisciplinares passaram a ser programados, destacando-se os estudos de etnohistória, os estudos sobre o campesinato, sobre a religiosidade popular, sobre a cultura material, sobre os níveis simbólicos das várias expressões culturais.

O interessante é notar o declínio dos temas estruturais, da economia, da política, do estado. Esse abandono permite a aceitação da ressalva colocada no tema da mesa redonda, uma vez que se pode ler através da crítica formulada por François Dosse,[10] que o esfacelamento dos objetos e sua pulverização produziu uma historia em migalhas incapaz de ser explicativa de fenômenos sociais cada vez mais complexos e difíceis de serem desvendados sem as noções de totalidade. Esse é um problema que aparece com clareza na prática cotidiana de professores. É evidente que existem experiências elaboradas com

10 François Dosse, *História em Migalhas*. São Paulo, 1992.

rigor teórico, mas a magnitude das que são meras constatações do aparente, do que é visível, exige um detalhamento mais rigoroso.

A escola brasileira é dominantemente positivista. A estrutura de funcionamento tem na disciplina e na hierarquia os seus atributos fundamentais. Desse modo, o aluno é entendido como um sujeito passivo que deve ser civilizado e burilado pelo professor. O entendimento ideológico das diferenças submetem-se a valores como os do trabalho que se opõem aos da preguiça, e a riqueza é sempre entendida como resultado do esforço e do empenho pessoal. Esse padrão ideológico aparece tanto nas concepções dos professores, como nos textos didáticos. O desvendamento desse padrão supõe exercícios de comparação e de crítica que só podem ser realizados através da análise de processos que estão para além do cotidiano dos alunos. Se a problemática do cotidiano for entendida na sua dimensão estrita, como via de regra acontece, esse conjunto de valores tende a se perpetuar, e desse modo a escola estaria trabalhando na preservação de valores cujos objetivos circunscritos os colocariam a serviço da manutenção do status quo. Mais ainda, o não reconhecimento que o vivido é um nível de conhecimento fundamental na recuperação das especificidades, impediria o detalhamento das estruturas sociais, o entendimento dos mecanismos de exclusão e de concentração, bases constitutivas da modernidade. Assim, retomando um velho e polêmico texto afirmamos que "a teoria (...) não se liga à revolução de uma forma mais ou menos casual, através de frouxas e mal interpretadas relações, mas por sua essência, é a expressão intelectual do próprio processo revolucionário".[11] O conhecimento supõe a superação dos padrões e valores consagrados no senso comum, nível carregado de alienações negativas, de valores distorcidos e de pré noções. O senso comum pertence ao nível do cotidiano e identifica-se com as ocultações e incompreensões nele contidas. Isto entretanto não faz dele apenas um instrumento de conservação. É no cotidiano que está a rebeldia, os elementos que não foram capturados pelos poderes institucionais, os resíduos que para Lefebvre são ancestralidades do homem total, constituído de vontade de potência, de espírito criador capaz ao mesmo tempo da busca da liberdade e do sentido da obra.[12]

Num mundo onde a quantificação e a mercantilização, a capitalização do espírito e a comercialização da cultura desenvolveram-se em escala mundial, onde a indústria atingiu todos os meandros da vida humana, standartizando e sacrificando as diferenças à logica implacável do valor quantitativo, o cotidiano e os irredutíveis são elementos necessários na busca do

11 Georg Lukács, *História e Consciência de Classes*, Paris, 1960, pp. 18-19.

12 Henri Lefebvre, *Hegel, Marx e Nietzsche*, México, 1976.

entendimento e nos projetos de superação. Esse momento de debate procura destacar a necessidade de produção de uma nova síntese que permita o entendimento e as operações históricas em novas bases. Ética, liberdade, preservação do continente, autodeterminação dos povos, direito às diferenças "são princípios políticos e mesmo éticos que a burguesia utilizou contra o feudalismo e que agora voltam-se contra ela. Por sua adesão aos valores humanistas, os intelectuais tendem a se tornar cada vez mais radicalmente opostos ao "sistema", cuja prática está em contradição gritante e insuportável com sua própria ideologia".[13]

Os instrumentos que os intelectuais dispõem hoje no país são mais eficazes, uma vez que, sua fala exclusiva foi questionada por dentro e por fora dos níveis institucionais, sejam eles academias, partidos, escolas, sindicatos. De forma original novos sujeitos sociais se põem em cena. As chamadas minorias do final dos anos 50 e início da década de 60, têm hoje mais de trinta anos e como balzaqueanas criaram tradição e agitaram novos aliados. Os excluídos estão em luta e aparecem a cores nas redes de televisão. São crianças de ruas, escravos, sem teto, desempregados, sem terras, posseiros, que aparecem quando se interpõe à ordem estabelecida e em inúmeras vezes associados aos crimes e ao banditismo. Estes últimos — os bandidos — também entram em cena todos os dias promovendo a crítica das instituições que são hoje incapazes de ocultar a magnitude desses processos. O cotidiano pulula em todos os níveis, o seu reconhecimento se realiza com toda a nitidez. Entretanto, dele visualizamos as dimensões estereotipadas. Sua superação supõe a correlação entre esse nível imediato e as demais esferas da vida social, ou seja os tempos médios e longos tão bem detalhados na concepção braudeliana de movimento.

Do ponto de vista da América Latina, é impossível a neutralidade intelectual e os engajamentos são desse modo mais massivos. Entretanto, no continente em que estamos inseridos, a burguesia é imensamente temerosa e conservadora, impedindo um programa de reformas que busque a redistribuição do produto social de forma menos perversa. Esse setor social que não professa a ideologia liberal, articula-se com as velhas estruturas coloniais e juntamente com as oligarquias latifundiárias prefere a extração da renda territorial à ampliação das taxas de lucros num sistema mais fortemente produtivo. Esse desvio redimensiona o sentido do capital financeiro que se torna essencialmente especulativo e promove a perpetuação do velho na mais moderna forma de funcionamento do capital monopolista. O imediato articula estruturas ancestrais e mantém a lógica da simultaniedade dos tempos

13 Michel Lowy, *Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários*, São Paulo, 1979, pp. 259-60.

históricos, ou seja do desenvolvimento desigual. Entretanto, enquanto uma formação economico-social específica, a América Latina, e nela o Brasil, a lógica nem sempre se dá por completo. O engajamento dos intelectuais não se dá por consenso entre o reconhecimento das desigualdades e as formulas necessárias à sua superação. Para uns, o cotidiano é pleno de alienação e o sentido iluminista de sua intervenção social se realiza mais pelas proposições hegelianas. Outros entendem que o cotidiano é carregado do potencial revolucionário e, deste modo, poderá através da ação direta dos sujeitos sociais sem quaisquer mediadores reverter e por fim à exclusão. Há ainda os que tem procurado estabelecer os pontos de intersecção entre o nível das estruturas, ou das instituições e as ações mais diretas manifestadas pelos novos movimentos sociais, ou seja pelo nível do cotidiano. Esta compartimentação tem gerado disputas às vezes acirradas e de fato ocultado mais os fenômenos do que produzido a crítica radical necessária.

Trata-se de um problema de ordem filosófica e política, um problema teórico que supõe uma nova forma de entendimento do conhecimento e sua necessária e inexorável relação com a realidade e com a contemporaneidade.

A abordagem histórica pela cotidianidade é estratégica, devido a hegemonia dos elementos constitutivos da exclusão dos sujeitos comuns, das relações culturais, que esse nível desvenda e que só podem aparecer em cena nesse âmbito. Este é o argumento mais importante quando se propôs a história de vida nas séries iniciais do ensino fundamental. Não pela proximidade espacial, mas pela forma do olhar. O mundo é entendido por condicionantes sócio-culturais e desse modo o sujeito realiza melhor as operações abstratas partindo de conhecimentos relacionados ao tempo imediato. Para Braudel, o tempo curto, do fato, do acontecimento é fundamental para o entendimento do tempo breve, das conjunturas. Dos embates entre o acontecimento e a conjuntura, depreendem-se as longas temporalidades que pré-existem aos sujeitos e que devem ser retomadas como exercícios de recuperação do passado através do movimentos em movimento e não de forma estática.[14]

O passado é instrumental para a análise do presente e não para o entendimento do que ocorreu. Quando nos apropriamos de temporalidades distintas, estamos lidando com as múltiplas dimensões das experiências humanas. Deste modo, estamos nos apropriando das diferenças promovidas pelos ritmos dos tempos históricos em nossas próprias vidas. Assim, o reconhecimento do bairro, da casa, da escola enquanto processos em transformação permite às crianças se entenderem crescendo e se transformando com as demais relações históricas. Ao contrário, se partirmos de experiências longínquas, estimularemos a imaginação fantástica,

14 Fernand Braudel, *História e Ciências Sociais*, Lisboa, Ed. Presença, 1979.

distanciando o sujeito da própria ação. Quando a criança vive num universo cultural mais rico e diversificado, ela mesma elabora as articulações, mas quando os recursos oferecidos tem a precariedade dos objetos pedagógicos que existem nas escolas públicas atuais, a relação entre o vivido pela criança em suas relações sócio-culturais e o concebido são fundamentais no processo de ensino aprendizagem.

A história de vida deve ser ponto de partida nas primeiras séries e ponto de chegada nas séries finais. Deste modo, a avaliação da aprendizagem sobre as temporalidades históricas poderá se efetuar de modo a permitir a compreensão das abrangências, das abstrações e da ampliação da dimensão mundial que o aluno conseguiu incorporar em sua própria experiência imediata.

A história de vida exige a decodificação da espacialidade e das relações sócio-culturais dela decorrente. Deste modo, o estudo da cidade, em sua dimensão complexa, como palco e teatralidade da história permite ao estudante estabelecer comparações e relações com outras, de períodos e dimensões distintas ou equivalentes. A inserção do sujeito ativo e construtivo no processo do conhecimento é central para a transformação do cotidiano, e portanto, das dimensões conjunturais e estruturais das mesmas relações. As práticas de trabalho necessárias ao entendimento dessas temporalidades distintas devem se realizar através da leitura documental e da observação ativa proporcionada por estudos do meio, por pequenas enquêtes, por organização de temas norteadores da investigação e da comparação, do uso de documentos pessoais, iconográficos, filmográficos e musicais no desvendamento de experiências já realizadas e também da produção artística e cultural de um dado período histórico. Cada material faz parte de uma temporalidade específica e pertence a uma historicidade determinada, devendo ser identificado ao ser escolhido para dar suporte ao ensino de história.

O interesse que existe hoje no desvendamento dos materiais de ensino deve-se ao fato de que eles perderam a relação intrínseca à vida das pessoas, separaram-se por completo do fazer de cada dia, e deste modo ganharam a dimensão abstrata e de ocultamento dos objetos ideologizados. Os fenômenos produzidos pelo nazi-fascismo são significativos nesse debate. Da explicitação ideológica produzida pelo nazismo no mundo contemporâneo, restou a necessidade da crítica radical e o sentido da sociologia foi profundamente alterado. Theodor Adorno alertava em meados deste século para a necessidade da investigação empírica que deveria se contrapor aos esquemas redutores, aos dogmas pré-concebidos para a relativização dos ufanismos exagerados e para a critica dos coletivos manipulados e cegos. Para Horkheimer era necessário rever o estado ambíguo da sociologia nas academias alemãs uma vez que o engajamento dos intelectuais na denúncia dos processos de manipulação social exigiam um profundo debate ético e crítico,

pois o salvacionismo produzira a cegueira coletiva e o sombrio e destruidor modelo alemão testado na guerra.[15]

O pós guerra despertou nas consciências críticas a necessidade de ponderações novas, uma vez que os impasses e destruições vividos exigiam novos níveis de reflexão, novas dimensões para a luta política, assim como exercícios de tolerância e democracia apareciam mais amplos do que os vivenciados até então. Se de um lado a consciência crítica despertou para os novos sujeitos sociais capazes de frear os monolitismos institucionais, o capitalismo monopolista criou instâncias supra-nacionais de controle, acumulação e gestão. Instituições poderosas foram sendo constituídas tais como o Fundo Monetário Internacional, a Organização dos Tratados do Atlântico Norte, o Pacto de Varsóvia, a Organização das Nações Unidas.

Essas instituições colocaram-se acima dos interesses nacionais e através da política de blocos garantiu a nova economia mundial os níveis de desagregação e miséria crescente nos países periféricos. A invisibilidade desses macro processos fez com que se perdessem as dimensões históricas das partes constitutivas do grande polvo controlador da nova mundialidade. Como já afirmamos, o planejamento global do leste europeu, modalidade do estatismo soviético tornou-se o paradigma das novas relações de força e de poder, explicitadas pela corrida armamentista, pela corrida espacial, e finalmente pela cibernética. O cotidiano também se modificou à luz dessa nova modalidade de produção, circulação e controle.

Deste modo, as relações entre o moderno e o arcaico passaram a fazer parte de um mesmo tempo cronológico, instituído pelos processos de desenvolvimento desigual em diferentes formações sociais. Daí, por exemplo, os camponeses do Rio Grande do Sul, com tradição agrícola centenária, modelo para os projetos de reforma agrária proposto pelo MASTER no início dos anos 60, tornarem-se bóias frias e sem terras no final da década seguinte. A integração do Brasil na mundialidade, promovida pelos militares que realizaram o golpe de 1964, articulou um amplo processo concentrador de capital, terras, instituições e controle político no país, que desagregou a pequena e média propriedade e através dos plano de desenvolvimento, apoiou o boom da soja, fazendo com que mais de mil famílias camponesas se tornassem perambulantes e se unissem aos atingidos por construções de barragens, como a de Passo Real, iniciando a luta dos sem terras. Criaram a estratégia dos acampamentos em beiras de estradas, como ocorreu na Encruzilhada do Natalino, onde Louvacir, uma camponesa com longos anos de trabalho produtivo, teve que cantar a morte de seu filho por desnutrição e falta

15 Max Horkheimer, *Cartas a Walter Benjamin*, *apud* M. Lowy, *op. cit.*

de atendimento médico. O poema dessa camponesa,[16] assim como tantos outros que revelam as alegrias e as tristezas do cotidiano vivido por milhares de homens e mulheres neste país, ganham um lugar na história quando permitem o entendimento das dimensões gerais das histórias nacionais e se colocam em conflito com elas.[17]

Deste modo, o cotidiano, o lugar, o imediato se realiza e se explica por sua historicidade e nos níveis e dimensões da totalidade necessárias ao seu próprio fundamento. A banalização só é possível se a crítica radical, porque vai à raiz, desvende os fundamentos das questões que devem ser respondidas pela reflexão e pesquisa histórica.

Texto apresentado na Mesa Redonda História e Cotidiano: Usar sem Banalizar, *20/7/1993.*

16 "Governo pense um pouco, nesta nossa situação,
Dai-nos terra para o trabalho, prá não nos faltar o pão;
Pois tendo todo o conforto, os filhos não choram não..."

17 O tratamento metodológico foi realizado por José de Souza Martins, no conjunto de seus trabalhos, mas especialmente em *Subúrbio*, São Paulo, 1992, onde o autor discute a história no lugar versus a história do lugar.

A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO HISTÓRICO NO LIVRO DIDÁTICO
a exclusão da experiência e da utopia

Luís Manuel Domingues do Nascimento
Universidade Católica de Pernambuco

O conhecimento histórico dos livros didáticos é, no contexto atual da educação e da indústria cultural no Brasil, um dos agentes que apresentam o indiferenciado na forma do diferenciado, o idêntico na forma de único. Parece, *a priori*, contraproducente fazer tal afirmação num momento em que os estudos e as produções de conhecimento histórico didático tem se voltado para a tarefa de moldar uma compreensão crítica da História. Principalmente, por partirem da proposta de operacionalizarem um contraponto a produção que enfatiza os papeis reservados pela produção capitalista aos agentes sociais. Contudo, estes estudos e revisões do conhecimento histórico didático estão mais orientados em fornecer respostas aos problemas de integração dos excluídos no contexto da modernização da economia capitalista no Brasil.

Assim, na produção do conhecimento histórico didático atual, a segregação social, a sacralização dos limites de determinados papeis sociais e o isolamento de grupos anti-sociais passa a ser objeto de uma denúncia preocupada em revelar os valores, preconceitos e concepções ideológicas que marginalizam, isolam e qualificam como socialmente inúteis os indivíduos e/ou grupos que compõem estas camadas e grupos sociais. Esta abordagem, contudo, integra-se ao conjunto de respostas que procuram inserir e reconhecer esses produtores como integrantes do processo de reprodução e acumulação de capital dentro das condições estabelecidas pela modernização da economia brasileira no período pós-64. Nestes termos, passa-se a formular a representação do ser/sujeito excluído como um agente social e histórico diferenciado que precisa ser incorporado ao mercado de trabalho e absorvido pelo processo de homogeneização da sociedade capitalista. Ou seja: a ampliação emergencial do mercado de trabalho promoveu a necessidade de liberar a mão-de-obra até então excluída e, por outro lado, alocar uma racionalidade para a sua integração, passando pela simplificação do seu

contexto histórico e social, esvaziado de seu conteúdo crítico, e tornando-os aptos aos padrões de convivência da sociedade capitalista ao escamotear as experiências vividas e os sonhos, projetos e esperanças contidos no passado destes ex-excluídos.

Dentro deste contexto, as revisões do conhecimento histórico didático vem reforçando a exclusão da *experiência* (recorrer a memória do conteúdo do passado com outros do coletivo) e da *utopia* (conservação das forças da rememoração capazes de desenvolver questões, problemas e tarefas históricas delegadas pelo passado) na história. Impossível de serem anunciadas num conhecimento histórico didático que encara o real-histórico como acabado e desprovido das possibilidades de múltiplas leituras/interpretações, estando mais preocupada em estabelecer e compreender a base material da história verdadeira, expurgando destas as interpretações e interferências que promovem a capacidade de estimular o pensamento e o imaginário. O mesmo é detectado num contexto de produção de conhecimento didático, que ao partir da denúncia da ideologia burguesa subjacente aos textos didáticos, voltam-se para a idealização do outro extremo e para a substituição da ideologia burguesa por uma das classes subalternas, sem contribuir para a dissolução das relações da sociedade capitalista e ativar a reserva de consciência crítica da sociedade.

No momento atual, pensar a produção de um conhecimento histórico didático com nível cultural e intelectual elevado como um instrumento de aprendizagem e de resgate da memória, viabilizando os sonhos, os projetos e as esperanças soterradas no passado como história efetiva, parecem ser mais um projeto de experiências alternativas e isoladas. A grosso modo, a indústria cultural e o sistema educacional brasileiro exclui dos seus objetivos a produção de um livro didático de história de qualidade, como de outras áreas de conhecimento, e como um instrumento de trabalho do professor, complementando e enriquecendo o seu trabalho, bem como servindo aos alunos como instrumento de acesso a um conhecimento sistematizado e crítico sobre a história dos homens.

Ao contrário do exposto, o livro didático é concebido como uma autoridade portadora de um critério absoluto de verdade e de um padrão de excelência a ser adotado na sala de aula. Aparece no espaço do processo de ensino/aprendizagem como o seu ponto de chegada e de partida, implicando numa concepção de uso que o toma como *o* instrumento de estudo do aluno, em vez de *um*, e o de ser material *para o professor*, em vez de ser um dos materiais do professor. Portanto, um livro completo e que não precisa ser extrapolado, limitando as possibilidades de *como* se pode utilizá-lo no dia-à-dia da sala de aula.

Esta concepção de conhecimento didático é estabelecida por critérios e motivos que são ditados por aspectos externos ao processo de ensino/aprendizagem. Aqui, o livro didático é concebido como um produto que deve *dar lucro* e, portanto, *ser vendável*. O que implica num material que deve ser "bonito" e/ou "agradável" antes de ser eficaz; que deve ter uma linguagem simples e fácil para ser "acessível" mas é ineficiente como conhecimento sistematizado e crítico; que tem de ser *completo*, dispensando ao aluno a possibilidade do desafio para a compreensão através da análise, discussão e crítica do seu conteúdo. Temos, isto sim, um conhecimento didático produzido e reproduzido pela indústria cultural que quando utilizado contribui para distorcer a percepção, embalar as ilusões e entorpecer o senso crítico do ser consumidor (o aluno) ante a irracionalidade e a injustiça da sociedade contemporânea, seduzindo-o para o consumo e fazendo-o esquecer a exploração a que está submetido nas relações de produção.

Analisar e criticar a produção do conhecimento histórico no livro didático produzido/reproduzido pela indústria cultural pressupõe, como uma das suas conseqüências, uma das condições que fomenta a formação de indivíduos acríticos e inconscientes. Contudo, a indústria cultural por si só não explica as razões pelas quais o conhecimento histórico didático limita o processo de assimilação e elaboração pela consciência e, ao mesmo tempo, apesar de procurar alinhavar uma compreensão crítica da história, tem um papel funcional na integração dos excluídos no processo de modernização da economia brasileira, reforçando a exclusão da experiência e da utopia. Para tanto, faz-se necessário analisar e criticar as abordagens e tendências historiográficas que permeiam a produção do conhecimento histórico no livro didático.

A produção de conhecimento histórico didático atual procura apontar a trajetória do homem subordinada a uma lógica teleológica da história da humanidade, onde os homens foram os peões de um movimento de construção da sociedade capitalista. Esta empreitada se afirma com a adoção de concepções historiográficas que se orientam por uma assepsia da vida e um expurgo da paixão na leitura da história, consagrando o olhar neutro e isento do leitor da história. Assim sendo, as outras alternativas e projetos de sociedades continuam soterradas nas ruínas do passado, pois para o leitor da história não há nenhum estímulo em restaurá-la diante da sua assepsia, ou melhor, ele é um legista e a história um cadáver.

É possível identificar quatro linhas de produção de conhecimento histórico didático destas concepções historiográficas. A saber, são elas as seguintes:

Convencional

A história da humanidade é reduzida a uma sucessão cronológica e retilínia de datas providas com fatos de teor imanente, organizada a partir de uma seleção prévia de fatos históricos e memórias com o objetivo de construir um informativo da história para fins de representação ideológica;

Historicismo

Buscando trazer o passado para o presente, o faz de forma fragmentada e atribui a cada época um caráter único, sustentando que cada uma é explicada por si mesma;

Marxismo Vulgar e Economicismo

Privilegia nas construções historiográficas as estruturas econômicas, nas quais os homens são suprimidos como sujeitos históricos para ceder lugar aos conceitos e categorias econômicas como sujeitos da história, que independente da época e do lugar produz sempre um mesmo conjunto de efeitos;

Nova História

Sobre o primado da desrazão, algumas tendências da Nova História promovem a abordagem da história da humanidade de forma fragmentada e a partir de critérios a-locais e a-históricos, onde a única realidade cognoscível são as práticas discursivas. Isto é, os discursos são verdadeiros em virtude dos critérios de verdade adotados pela sociedade, possibilitados pelos dispositivos e pelas práticas de poder que produzem tanto o discurso como o sujeito que o enuncia.

Do ponto de vista metodológico, essas produções de conhecimento histórico didático carregam consigo alguns procedimentos de leitura da história que nos auxiliarão a desvendar as implicações de sua natureza teórico-metodológica. Primeiramente, é possível detectar nelas uma leitura acrítica da memória e dos registros produzidos no curso da história humana. Neste caso, a ausência de uma avaliação crítica das informações contidas nessas fontes tem levado a aceitação, como realidade de fato, a auto-representação ideológica que os produtores das fontes históricas elaboraram para si. O que implica em tomar como real as práticas discursivas dos sujeitos

históricos. Outro aspecto é a abordagem fragmentária da sociedade e do processo histórico, resultando num seccionamento do fato histórico do contexto em que estão inseridos. Isto só não tem proporcionado uma percepção imanente do fato histórico como resultou em uma infinidade de análises a-históricas e a-locais. Por outro lado, a ênfase quase absoluta em determinadas instância, travestiu certas esferas (econômica, social e política) em verdadeiros sujeitos históricos e/ou em entidades onipresentes da história humana. Assim sendo, são estas estruturas, dotadas de vontades e movimentos próprios, que criam, dirigem e fornecem coerência aos homens-peões de sua dinâmica.

A partir dos procedimentos assinalados, teremos, inevitavelmente, um distanciamento do fato, do contexto, do processo e dos sujeitos históricos das mediações da relações sociais, econômicas, políticas, culturais e interpessoais que estão presentes nos momentos de sua construção. Esse distanciamento, incutido no bojo das concepções historiográficas em foco, tem como conseqüência uma crescente obstaculização da problematização da História. Assim, o exercício de compreender, interpretar e explicar o conhecimento histórico é, praticamente, inviabilizado, tornando o real incognoscível.

A noção que guia a natureza teórico-metodológica das produções de conhecimento histórico didático tem como implicação uma leitura e uma interpretação da história dos homens como um caminhar natural à um ponto de chegada pré-determinado: a inserção da sociedade nos padrões de produção e convivência da sociedade capitalista, expurgando a possibilidade de se ativar a reserva de consciência crítica da sociedade. Isto é possível em virtude de seus procedimentos metodológicos e de sua produção de conhecimento possibilitar a valorização e o enunciado solitário da história e do projeto dos sujeitos históricos vencedores e que, por outro lado, viabiliza apropriação dos despojos dos vencidos, abstraído de seu significado histórico. Isto é possível em virtude da valorização e do enunciado solitário da história e do projeto dos sujeitos históricos vencedores, ocultando ou relegando à um plano secundário outros projetos, sonhos, ações, memórias e experiências de vida dos sujeitos históricos que não triunfaram na trajetória do homem no tempo e no espaço por ele moldado. Prepara-se, portanto, o terreno para moldar indivíduos sem história e desmemoriados aptos a entender e absorver os choques e as tensões da vida moderna e a sobreviver no mundo do capital como autômatos. Em outras palavras, sepultar a identidade, a história e a tradição que era comum na convivência indivíduo/coletividade.

Poderiamos repensar a produção do conhecimento histórico didático como um dos instrumentos que projeta a experiência e a utopia dos homens no curso de suas histórias. Para tanto, faz-se necessário que o mesmo seja indissociável de um projeto de cidadania e pense a história como vida. Este princípio

significa resgatar os sonhos, os projetos, as memórias e as experiências de vida dos vencidos, mas, também, ser um dos instrumentos de crítica e combate ao discurso solitário do poder. Neste caso, o conhecimento histórico didático poderá auxiliar no exercício de um pensamento crítico, ou seja, uma atividade desmistificadora por excelência. Em outras palavras, subsidiar o ensino de História na sala de aula como um espaço/momento para a invenção, para a criatividade e para o fomento aos talentos que brotam no cotidiano; na recusa a incorporação e a formação de novos mitos nas pessoas; na rejeição a concepção dogmática da teoria e da pedagogia autoritária na História, que padronizam comportamentos, atitudes e valores nos alunos.

Um conhecimento histórico didático pode auxiliar a interpretar a história como vida, assessorando a atividade do professor de História e na construção de um ensino essencialmente dinâmico, criador e construtivo para a restauração da imagem passado, da vida do presente e dos homens do presente. Ou melhor, desmentir, enfaticamente, o passado como um cadáver da História, dando vida ao acontecido através da interpelação que lhe faz o presente. Assim sendo, capturar a História como desejo, vontade e paixão; como respostas as nossas indagações; como meio de exorcizar os dramas íntimos e dar sentido a vida (pessoal e coletiva).

Texto apresentado na Mesa Redonda A Produção do Conhecimento Histórico no Livro Didático, *20/7/1993.*

Comentário

História: experiências e utopias

Maria Angela de Faria Grillo
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Não se desconhece o fato de que na maioria dos livros didáticos há uma visão factual e fragmentada da história. Tem prevalecido uma postura autoritária, reducionista e pouco criativa, onde o agente é o rei, o senhor das terras, o militar, a Igreja e nunca o súdito, o escravo, o civil, o gentio.

O livro didático, acompanhando a evolução do pensamento da humanidade, assume uma tendência do momento, passando do positivismo para o estruturalismo, materialismo-dialético, nova história e, hoje, apesar dos questionamentos, não se tem ainda uma história das histórias.

Esta história, trabalhando com várias fontes sobre um texto em análise, estudará as transformações da sociedade procurando a ação dos diferentes grupos que nela atuam. Não será uma história do passado, mas um olhar sobre o passado, portanto do sincrônico buscar-se-á o diacrônico.

O sincrônico é uma simultaniedade de ações interdependentes onde todos são sujeitos, todos os homens tem história, podendo, cada um, resgatar a sua história que é parte da história do seu grupo, de sua cidade, de sua região, de seu país. Ao construir a história de cada um, se reconstrói a história da humanidade.

Resgatando-se o diacrônico, o ontem, pelo sincrônico, o hoje, tem-se o pancrônico, a visão totalizante da história.

Se os livros didáticos ainda não apresentam esta visão totalizante da história, como nós professores poderemos utilizá-los em sala de aula?

O livro didático não pode ser um Alcorão nem para o professor nem para o aluno, mas deve ser utilizado como mais um recurso didático. Pode-se buscar vários tipos de fontes, como: jornais, revistas, iconografia, documentos, literaturas, músicas e narrativas pessoais para se analisar um tema.

Ao se utilizar somente o livro didático, o professor reproduz a ordem estabelecida na medida em que aquele "desensina" a pensar, não desenvolve o espírito crítico, impede a criação e coisifica as pessoas, já que não integra o

aluno à realidade social em que vive. Reproduzindo o estado da arte de nosso sistema de educação, o livro didático se tornou um objeto anacrônico e alienante tanto para o professor como para o aluno, já que para o professor, na maioria das vezes, é seu único instrumento de trabalho que será seguido à risca, não permitindo ao aluno que descubra, através da crítica, o elo perdido entre seu momento e os outros. Esse elo só poderá ser estabelecido na medida em que todos os fatos, sob todos os ângulos sejam abordados. Não há mais espaço para se descrever uma história dos vencedores sem mostrar a dos vencidos, mas como extrapolar o unifoco, sem cair apenas em um dualismo piegas, já que a história não é somente uma bipolarização entre esquerda e direita, opressores e oprimidos, mas uma interdependência de agentes pertencentes simultaneamente a várias etnias, estratos sociais, faixas etárias, enfim, a história é a experiência e a utopia de cada indivíduo enquanto ser-no-mundo com os outros.

Entretanto, a proposta não é queimar ou inutilizar o livro, mas fazer dele um ponto de referência passível a várias interpretações, confrontando-o com outras fontes.

É fundamental que a prática em sala de aula seja repensada para que o aluno reflita sobre suas vivências, sua condição de vida e reelabore as novas informações e , em conjunto com o professor, escrevam a sua própria história.

A história é uma obra inacabada, o professor e o aluno, através de várias interpretações, estabelecerão uma relação dinâmica entre o passado e o presente, fazendo uma desconstrução do texto histórico e uma reconstrução da história a partir de suas experiências e utopias

Uma nova didática buscaria objetivar:

- *que o ensino-aprendizado de história seja indissociado de um projeto de cidadania;*
- *que a prática didático-pedagógica favoreça momentos para a invenção e criatividade;*
- *que se recuse uma concepção dogmática da Teoria e se preserve o espaço críticos;*
- *que possibilite interpelar o passado.*

Será possível estabelecer esta nova didática na Escola que temos?

Cada um constrói a sua história e suas estórias.

Comentário

A questão do livro didático

Edileuza Moura da Silva
Secretaria da Educação de Pernambuco

A necessidade de repensar a questão da qualidade do livro didático, elemento indispensável à sistematização de informação nas diversas áreas do conhecimento e, através do qual o aluno, muito freqüentemente, tem nele a única fonte de acesso ao conhecimento sistematizado, bem como ao registro da luta desenvolvida através dos tempos pelos homem para a construção de uma sociedade mais igualitária e fraterna, põe em discussão a produção do conhecimento histórico no livro didático.

> *O livro didático não pode ser discutido de forma autônoma, ele não existe sozinho. É produzido por editores, elaborado por autores, utilizado por professores e alunos. Existindo, portanto, numa relação concreta no contexto de contradições e conflitos da sociedade que o produziu.*[1]

Diante do exposto, não é à toa que a "indústria cultural e o sistema educacional brasileiro exclui dos seus objetivos a produção de um livro didático de História de qualidade."[2]

É compreensível, pois que os livros didáticos de uma maneira geral apresentem uma História "pronta e acabada" que os seus textos se apresentem de forma linear, onde prevalece a existência pacífica. Esses livros didáticos são meros resumos de divulgação da História.

Considerando que no momento atual os livros didáticos de História têm se voltado para a tarefa de moldar uma compreensão crítica da mesma, é importante ressaltar que não é apenas uma representação do fato histórico, a

1 Anais do Seminário Livro Didático, "A Discriminação em Questão", Programa "Do Sertão ao Cais".

2 Luís Manoel Domingues, "A Produção do Conhecimento no Livro Didático: A Exclusão da Experiência da Utopia", neste volume.

única maneira de abordar um tema no curso de História. Afinal, o caminho para uma prática democrática, cria condições para que, na sala de aula, alunos e professores possam também, participar do processo de produção do conhecimento histórico.

O professor de História que concebe o livro didático como "uma autoridade portadora de um critério absoluto de verdade e de um padrão de excelência a ser adotada na sala de aula"[3], deve repensar a sua prática pedagógica. Relegar ao educando qualquer representação do fato histórico, seja esta representação permeada desta ou daquela ideologia, compromete danosamente a participação do aluno no processo de produção do conhecimento histórico.

Assim afirmando, temos que pensar no homem enquanto ser histórico, reflexivo, produtor e ator de sua própria História.

É pois, no confronto com as diversas representações, que os sujeitos da História vão conceber o processo histórico enquanto movimento e constante transformação, que se constrói nas diversas e múltiplas contradições existentes na sociedade, e assim se revela contínuo, dinâmico.

Desse modo, a História se fabrica com os homens que ao produzirem suas condições de existência criam uma realidade concreta, situada num tempo e num espaço específico. Explicar a História consiste então em demonstrar que os homens se relacionam e se organizam coletivamente em realidades históricas determinadas. "É o estudo do trabalho realizado, socialmente necessário e historicamente compreendido que permite, portanto, conhecer a base sobre a qual se assentam as relações sociais, políticas e ideológicas de uma dada sociedade"[4]. Conseqüentemente, a finalidade da História é de estudar, analisar as práticas sucessivas levadas a efeito por esses próprios homens. Produzir história é tentar resgatar essas relações.

A escola enquanto instituição é o lugar onde encontramos o momento para trabalhar a circulação de idéias, de pensamentos, de organizar e sistematizar durante as várias etapas do processo de ensino, a produção de um novo saber histórico que possibilite a compreensão ativa da realidade e de "pensar a produção de um conhecimento histórico didático com nível cultural e intelectual elevado, como um instrumento de aprendizagem e de resgate da memória, viabilizando os sonhos, os projetos e as esperanças".[5]

Se considerarmos que é lugar-comum insistir na necessidade de competência do profissional, qualquer que seja a área de atuação, podemos

---

3 Domingues, *op. cit.*

4 Documento da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais, fevereiro, 1987.

5 Domingues, *op. cit.*

afirmar, então, que o livro didático não entra sozinho na sala de aula. Ele entra acompanhado, porém deve entrar muito bem acompanhado.

Para tanto, o professor precisa refletir mais sobre as concepções historiográficas. Como as diferentes sociedades e os historiadores, em diferentes épocas e lugares, registram, pesquisam e interpretam o passado.

E, "do ponto de vista metodológico essas produções do conhecimento didático carregam consigo alguns procedimentos de leitura da História que nos auxiliará a desvendar as implicações de sua natureza teórico-metodológica".[6] Ter como referência a historiografia não significa trabalhar com esta ou aquela corrente historiográfica.

Assumindo que o educador tem a responsabilidade de auxiliar o educando no desenvolvimento de sua inteligência e, de garantir o reconhecimento de que as experiências dos alunos são práticas coletivas e sociais que devem ser incorporadas a todos os momentos em que se trabalha o processo de compreensão e construção do conhecimento histórico, o professor pode criar novas alternativas de ensino e contribuir para "repensar a produção do conhecimento histórico-didático como um dos instrumentos que projeta a experiência e a utopia dos homens no curso de suas histórias".[7]

Assim, ter a preocupação na produção do conhecimento histórico didático de desenvolver o pensamento crítico, de estimular o educando a criar suas próprias teorias para interpretar a vida coletiva no passado, orientá-los na busca de diferentes fontes de informações, pode encorajar os alunos para novas e diferentes conclusões, ou melhor, "desmentir, enfaticamente, o passado como um cadáver da História".[8]

> *O professor então, deve assumir a postura de um orientador, de um informante e de um pesquisador. É ele — como um mestre artesão — construtor da ponte que possibilita a socialização de conhecimentos entre as antigas e as novas gerações. É ele que conhece os objetivos, que tem as informações básicas sobre os instrumentos e as técnicas, que conhece as possibilidades de aprendizagem dos alunos e a importância do desenvolvimento de sua autonomia. Ele intervém para auxiliar e aprender, mas não para impor idéias.*[9]

---

6 Domingues, *op. cit.*

7 Domingues, *op. cit.*

8 Domingues, *op. cit.*

9 Antonia Terra, "Para Onde Caminha o Ensino da História", *Tecnologia Educacional*, vol. 21, setembro 1992.

Obviamente, para trabalhar estas questões, é necessário que cada educador, antes de tudo, defina qual o seu papel, qual a sua missão enquanto trabalhador, e, se questione sistematicamente como deve ser o seu trabalho nesta sociedade (de desiguais) para contribuir, com o desenvolvimento dos conhecimentos e das reflexões dos alunos sobre a necessidade e importância do conhecimento histórico para o entendimento de sua vida e das transformações históricas geradas na sociedade.

Como você, professor, trabalharia um livro cujo conteúdo sobre as instituições e costumes da Grécia Antiga — traz apenas a seguinte citação sobre a existência de Homero:

Para os antigos a Ilíada e a Odisséia, poemas que têm por assunto respectivamente um dos episódios da guerra de Tróia e as aventuras de Ulisses, rei de Ítaca, foram compostos por um poeta cego, Homero. A Ilíada era um trabalho literário da mocidade do poeta; a Odisséia, de sua idade madura.

Será esta informação uma verdade definitiva? Ou o texto histórico é uma obra inacabada?

É preciso pois superar o conformismo, interferir, problematizar, permitir que a pluralidade de ações norteie o fazer pedagógico, porque, "O sonho que, se sonha só é apenas um sonho só, mas se todos sonharem juntos, esse sonho se torna realidade" (D. Hélder Câmara).

A HISTÓRIA E O ENSINO TEMÁTICO

Kátia Maria Abud
Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo

Ensinar a História a partir de determinados temas é um projeto que vem sendo discutido desde algum tempo. No Estado de São Paulo, na década de 60, escolas experimentais públicas, como os Ginásios Estaduais Vocacionais organizavam seus planejamentos em torno de temas que procuravam atender a uma problemática contemporânea.

Essas escolas procuravam colocar em prática os princípios da Escola Nova que, entre outras inovações, pretendiam uma participação efetiva do aluno no processo de ensino aprendizagem, o desenvolvimento da sociabilização e do pensamento crítico, de modo que desenvolvessem o exercício da cidadania, com o objetivo de transformar a sociedade.

A ênfase nas mudanças sociais e na formação do aluno como o elemento transformador aliada a teorias pedagógicas renovadas levavam à busca de soluções que integrassem as áreas de conhecimento que compunham a grade curricular. Uma das formas de realizar tal integração era a de levantar um núcleo de currículo, o "*core curriculum*", do qual decorreriam todas as atividades das escolas e que geraria os temas específicos para cada uma das séries do curso ginasial. Todas as disciplinas se integravam pelos temas, a partir do planejamento de Estudos Sociais, considerada a área-síntese do currículo.

Na busca de estabelecer as ligações entre os educandos e o meio em que viviam e que deveriam transformar, os temas se iniciavam na então primeira série ginasial com o estudo do município onde se localizava a escola, uma tentativa de iniciar o estudo na área das Ciências Humanas, com objetos próximos do alunado. A partir daí, introduzia-se a História do Estado de São Paulo, do Brasil e a chamada História Geral.

Os temas não impediam que se utilizasse a periodização "clássica" (Idade Antiga, Média, Moderna e Contemporânea), o que fazia com que os fatos da História Política fossem predominantes, apesar da importância dada aos

aspectos econômicos e sociais, que problematizavam os conteúdos propostos nos planejamentos.

Em 1970, a ditadura militar, através de seus prepostos no governo estadual, pôs fim às experiências educacionais que os Ginásios Vocacionais desenvolviam e no ano seguinte foram integrados à rede pública, como escolas regulares. No ano seguinte, foi publicada a Lei 5692/71 que introduzia profundas mudanças no sistema educacional brasileiro.

Uma das modificações introduzidas pela 5692/71 atingia diretamente o ensino de História: a criação de Estudos Sociais como um novo elemento no currículo, substituindo a História e a Geografia. É claro que as outras mudanças implantadas atingiam também o ensino de História, entre elas a ampliação para oito anos da escola de primeiro grau. A aplicação da legislação federal nos Estados exigiu um trabalho de adaptação dos sistemas públicos de ensino e novos programas.

Para atender as exigências, a Secretaria da Educação do Estado de São Paulo elaborou os Guias Curriculares para o ensino de primeiro grau, publicados em 1975. Nessa publicação (que ficou conhecida como o "Verdão", devido à cor da capa de sua primeira edição) se inseria o Guia curricular de Estudos Sociais. Englobava sugestão de programa para o ensino de História e Geografia. A parte relativa à História fora elaborada pelas Professoras Elza Nadai e Joana Neves, egressas do Sistema de Ensino Vocacional, cujos princípios sonharam incorporar.

Procuraram manter a relação entre o meio que o aluno vivia e deveria transformar pela manutenção de temas, que organizassem o ensino da disciplina, desde a primeira série do primeiro grau, visando :

- a integração dos elementos retirados das Ciências Humanas e que resulta na abordagem da sociedade e da cultura, como um todo, em substituição à abordagem de conhecimentos isolados de conceitos, fatos, datas e vultos.
- a marcha retrospectiva no desenvolvimento das unidades, isto é, do hoje para o ontem, do contemporâneo para o antigo, a fim de que se visualize no presente as implicações do passado."[1]

O Guia propunha três grandes temas para as oito séries:

Tema I — A Criança e a Sociedade em que Vive.

Subtemas: 1 — A Criança e sua Comunidade.

---

1 São Paulo, Secretaria da Educação, *Guias Curriculares para o ensino de primeiro grau*, São Paulo, 1975, p. 79.

2 — A Criança e o Estado em que vive.

Tema II — Fundamentos da Cultura Brasileira.

Subtemas: 1 — O Processo de Ocupação do Espaço Brasileiro.

2 — Unidade Nacional: Os Elos da sua Integração.

Tema III — A Sociedade Atual: Análise e Processo de Formação.

Subtemas: 1 —Configuração de um Mundo Agrário.

2 — Configuração de um Mundo Industrial.

3 — O Equilíbrio Mundial

Os temas, que pretendiam fazer a ligação entre a realidade presente e o decorrer da História, eram impostos pela concretude do regime militar. A Lei 5692/71 e a legislação que a complementou deixavam claro quais as propostas para a Educação no Brasil: "ajustamento crescente do educando ao meio, cada vez mais amplo e complexo, em que não se deve apenas viver, como "conviver", sem deixar de atribuir a devida ênfase ao conhecimento do Brasil na perspectiva de seu desenvolvimento"[2]

As imposições do poder anulavam a tentativa de levar o aluno à percepção do seu papel como agente transformador da sociedade, pois ele deveria somente se ajustar a ela. Isto afastava a possibilidade de uma aprendizagem que tivesse efetivamente como ponto de partida a realidade vivida pelo aluno, pois a manipulação de informações era um proceder corriqueiro naquele momento. Este fato era agravado pela periodização que mantinha as formas tradicionais, tal como acontecia nos Ginásios Vocacionais. Mas um outro obstáculo se apresentava à aplicação do Guia de Estudos Sociais — a ampliação do primeiro grau para oito anos letivos.

O fim dos "exames de admissão ao ginásio " abrira os espaços físicos das escolas às crianças das camadas desprivilegiadas da população, o que mudava profundamente o panorama da clientela escolar. Até então, a escola pública vinha sendo freqüentada por alunos advindos das camadas médias e abastadas da população. Sua própria criação tinha tido como finalidade o atendimento escolar dessa parcela populacional.

As primeiras escolas públicas de nível médio, no Brasil, foram criadas no correr do século XIX, contemporaneamente à difusão das escolas públicas francesas, que surgiram com o ascenso da burguesia, após a Revolução. Tinham como finalidade básica a formação do cidadão, entendida a cidadania como o exercício das atividades políticas, que cabiam exclusivamente às elites.

2 Resolução 8/71 do Conselho Federal da Educação.

A criação do Ginásio do Estado de São Paulo, em 1892, fazia parte do projeto da elite política estadual de criar o cidadão da "nova pátria paulista" e compor os quadros políticos do futuro.[3] Os legisladores de São Paulo baseavam-se no princípios científicos e positivistas, ora se fundamentando em experiências européias, ora em experiências norte-americanas, e consideravam a educação como um pilar, como um ponto de sustentação do novo Estado. A valorização do conhecimento científico, a introdução de novas técnicas face à modernização constituía o ideal escolar para a classe dirigente.[4] A escola média se organizou para receber uma clientela específica, constituída de filhos de fazendeiros de café, profissionais liberais, que formavam as camadas médias urbanas.

Dentro desse contexto, o ensino de História não poderia fugir de algumas determinações, ditadas pelos seus objetivos e pelas correntes de pensamento dominantes quando de sua criação.

Os programas de História refletiam o pensamento dos legisladores afinados com a idéia do caráter positivo e cientificista dos fenômenos e da ausência de objetividade no seu estudo. Sua importância, no entanto, era dada pela possibilidade de aprofundar o sentimento de nacionalidade e a educação cívica, de valorizar o patriotismo pelo estudo da vida dos grandes heróis e dos grandes fatos históricos.

Tais pretensões nortearam a organização dos programas da disciplina, encarada como uma sucessão linear de fatos no tempo. Sucessivos estágios, que se iniciam no mais atrasado, levam o homem a uma fase de progresso, cujo apogeu se dá no momento mais próximo do contemporâneo (que, aliás, não era objeto da História, pois não permitia um distanciamento que lhe desse objetividade). De acordo com o ideário positivista, o conceito que fundamentava a concepção de História era fundamentalmente o de progresso, complementado pelo de ordem. Mas, o "fator básico, elemento de união, fator explicativo, coordenador do passado dos homens"[5] era o tempo.

A concepção linear do tempo se constituía no tema em torno do qual se organizavam os programas, num fio de continuidade com a produção

---

3 Joseph Love, *A Locomotiva: São Paulo na federação brasileira, 1889-1937*, Rio de Janeiro, 1981, *passim*.

4 Elza Nadai, *O Ginásio do Estado de São Paulo: uma preocupação republicana (1889-1896)*, São Paulo, 1987, p. 32.

5 Raquel Glezer, "Tempo & História: a variável inconstante", in N. Marques, et alii, *Uma Proposta Interdisciplinar*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Instituto de Estudos Avançados, maio/91 (Coleção Documentos, série Estudos sobre o Tempo, 3), pp. 11-13.

acadêmica na área, que havia criado um sistema de divisão da História, representado por quatro etapas da evolução da humanidade: Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea. O início e o fim desses períodos (universalmente utilizados) são demarcados por fatos da História Política, que marcaram a vida das sociedades ocidentais: aparecimento da escrita, fim do Império Romano, conquista de Constantinopla pelos turcos otomanos, Revolução Francesa.

A carga ideológica contida na periodização é apontada com muita propriedade por Jean Chesneau. Em primeiro lugar, numa visão de conjunto, ela exclui, do processo civilizatório, todas as sociedades não européias. Nem a África, nem a América podem ter suas trajetórias localizadas em qualquer uma das "Idades". Do mesmo modo, os marcos das transições não tem significado algum para as sociedades que se estabeleceram nessas regiões. O europocentrismo é sua característica dominante.

Ainda, para Chesneau, cada um dos períodos históricos, teria um função específica a cumprir. A Antiguidade traria a democracia grega, o exercício dos direitos políticos por aqueles que fossem considerados cidadãos pelo Estado, a conquista do Império pelos romanos, o Direito Civil, a garantia do direito de propriedade. A Idade Média garantiria o poder da Igreja Católica e do catolicismo conservador, pois mostraria sua força. A Idade Moderna se constituiu no cenário ideal para o estudo das técnicas, das mentalidades, da demografia, ocultando os movimentos sociais, as rebeliões de massa ocorridas no período. A Idade Contemporânea teria como finalidade demonstrar a aptidão da Europa em conquistar o mundo e expandir a "civilização".[6]

Num país colonizado, onde a cultura européia se arraigara tão fortemente, a elite se identificava com a do Velho Mundo, da qual a do "Novo Mundo" era uma decorrência. Portanto, o tempo assim distribuído, também aqui foi o fator de coesão entre os fatos históricos, se transformando ele próprio na tematização dos programas. Havia coerência, na medida em que os objetivos da História eram coincidentes com os da escola européia. A tematização do ensino pela linearidade temporal valorizava uma concepção de História como formadora dos quadros dirigentes e explicadora da genealogia da nação, por meio da ênfase nos conceitos de interesse da elite política, de onde provinha a maior parte da clientela.

Para o alunado da escola pública o programa com tal tematização era competente e tinha significado. Mesmo depois da década de 50, quando houve a relativa expansão dos ginásios estaduais, as vagas diminutas garantiam à classe média o acesso aos bancos da escola de nível ginasial. A esse grupo de alunos os personagens e fatos não pareciam tão estranhos e distantes. Em

6 Jean Chesneau, *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, Madri, 1977, p. 97-98.

1972, quando a matrícula na 5ª série se tornou automática e a escola pública foi "invadida" pelas crianças e adolescentes da camada trabalhadora, aqueles temas perderam totalmente o sentido. A História, na escola, era a História do Outro. A consciência da alteridade aliada a mudanças de ordem administrativa e legal e concepções pedagógicas renovadas levou à elaboração de programas que, com novos temas, procuravam integrar a realidade do aluno ao ensino de História.

Apesar da tentativa de integração o Guia de Estudos Sociais não escapou da periodização clássica e manteve o tempo linear como o coordenador do conteúdo de História, que apresentava ao lado do conteúdo de Geografia. O próximo que tinha como ponto de partida era o próximo geográfico, sem considerar a temporalidade dos fatos que pretendia estudados no primeiro grau. Assim, considerava o Bairro como próximo, mesmo que sua fundação (um dos tópicos do conteúdo) tivesse ocorrido no século XVII, como acontece com numerosos bairros da Capital. A distância no tempo também não era considerada quando se abordava a História do Município. A História numa seqüência linear se tornava mais evidenciada à medida que as séries se sucediam e que os conteúdos introduziam tópicos da História do Brasil e da História Geral.

Continuava existindo o distanciamento entre os alunos e a História que a escola ensinava e que eles (não) aprendiam. A seqüência levava à enfatização da História Política e a listagem de fatos, realmente se tornou só listagem porque a metodologia de ensino que o Guia procurava introduzir não foi, na prática, assumida pela Secretaria da Educação. Ele pretendia o desenvolvimento de algumas habilidades, como a crítica, o respeito às divergências, a rejeição aos preconceitos, que colidiam com os interesses dos grupos no poder. Assim, embora o Guia Curricular tivesse consistência nas suas propostas, muito pouco pode realizar. A prática pedagógica não se renovou, mesmo porque não havia condições nem políticas nem materiais para isso, e também porque a própria formação de professores foi atingida pela expansão dos cursos de curta licenciatura e pela criação de cursos de nível superior na área de Estudos Sociais.

A partir do início da década de 70 o rebaixamento da qualidade de ensino se tornou cada vez maior. Os programas que foram introduzidos por ocasião da reforma não atendiam aos interesses e não respondiam à curiosidade da nova clientela da escola pública. Os prédios escolares não podiam atender dentro de padrões mínimos, o grande número de alunos que passaram a receber. Os salários dos profissionais do magistério sofreram uma violenta diminuição. O modelo tecnicista imposto à educação se revelava na ênfase na quantidade e não na qualidade, na importância dada às técnicas de ensino e não ao conhecimento, nas necessidades vistas da perspectiva do governo e na

formação profissional em detrimento da formação intelectual. Demerval Saviani chama a atenção para a oposição entre os objetivos reais e os objetivos aparentes da lei que implantou a reforma, pois o modelo tecnicista imposto à educação estava mascarado nos objetivos aparentes.[7] Os objetivos reais da lei foram atingidos, na medida em que a instrução foi aligeirada e o currículo perdeu sua função de núcleo da escola.

A retomada do processo de redemocratizaçao do país, entre outros temas trouxe à discussão a questão da educação. Pensadores preocupados com a qualidade de ensino e diversos segmentos da sociedade civil vem travando um fértil debate, tentando recuperar a qualidade de ensino da escola pública.

No caso específico do ensino de História esse debate vem ocorrendo desde a implantação de Estudos Sociais, com a participação de associações científicas, como a ANPUH. Mas a partir de 1984, com o retorno de História e Geografia como disciplinas autônomas no primeiro grau, se reacenderam as discussões em torno de um novo currículo.

No mesmo período teorias da aprendizagem também eram rediscutidas e a produção acadêmica na área da História se renovava, buscando através de diferentes perspectivas, a recuperação do passado dos homens.

A análise histórica sempre oscilou entre várias formas de reconstituição do passado. Nos programas escolares predominou sempre a História das instituições políticas e de seus agentes, que excluía as outras formas de organização das sociedades e os atores correspondentes. A História do vencedor se impôs não somente como a única maneira de se encarar, mas também colocou seus personagens como agentes exclusivos do processo. Nela não cabiam alguns grupos que foram, assim, excluídos da História: trabalhadores, os pobres, as crianças, as mulheres, etnias colonizadas, enfim, as pessoas comuns, com as quais os dominantes não dividiam o poder. A clientela escolar é formada por essas mesmas pessoas, que participam anonimamente do processo histórico com os fatos de sua vida cotidiana.

Uma mudança de direção na produção acadêmica no campo do conhecimento histórico, iniciada com o aparecimento da "Escola dos Annales", trouxe novos objetos de pesquisa e a possibilidade de se utilizarem fontes outras que o documento escrito, produzido pelos órgãos do poder. O desenvolvimento dessa tendência da historiografia, que veio desaguar na corrente conhecida como "Nova História", trouxe o cotidiano como uma categoria explicativa da História.

Um número significativo de historiadores vem utilizando o cotidiano como um instrumento de investigação que representa um alto grau de

7 Dermeval Saviani, *Educação: do senso comum à consciência filosófica*, São Paulo, 1980, p. 146.

operacionalização histórica.[8] Para o ensino que pretende partir do presente concreto para a recuperação do passado dos homens, o cotidiano do aluno se transforma num instrumental valioso pois fornece os eixos temáticos para a organização curricular. Cabe aos eixos temáticos estabelecer a problematização da História que permite a reflexão sobre a realidade vivida, no presente e no passado, pelos grupos aos quais os alunos pertencem.

A *Proposta Curricular de História — 1º grau*[9] pretende contribuir para que o educando se perceba como sujeito de sua história e de processos mais amplos. A reflexão sobre a própria experiência tem o sentido de levar-nos a perceber que os alunos vivem suas próprias experiências dentro de determinadas relações, que se traduzem em necessidades, interesses, antagonismos. As relações que os homens estabelecem em sua vida cotidiana são trabalhadas em suas consciências e sua cultura, de diferentes maneiras, que os levam a agir sobre sua situação histórica. Os eixos temáticos são o instrumento apropriado para levar o aluno a construir o conhecimento histórico e estabelecer uma relação crítica com a realidade em que vive, tomando o cotidiano como categoria explicativa.

A História do Cotidiano não é exclusivamente uma História que trata de migalhas. Na escola fundamental ela é explicativa dos grandes sistemas e auxilia na compreensão dos processos históricos de maior amplitude. No cotidiano movimentam-se os diferentes sujeitos, dotados de vontade e situados diferencialmente no tempo e no espaço, onde travam sua luta pela sobrevivência. Suas prioridades estão assentadas na longa duração e nos grupos sociais, descartando os heróis e os indivíduos isoladamente. Nesse sentido, o desenvolvimento do programa por eixos temáticos que permitam retratar a vivência concreta do aluno, alia-se à abordagem da história pelo viés do cotidiano, pois os fatos da vida cotidiana são parte da totalidade da história. Totalidade esta questionada pelos eixos temáticos e cuja reflexão é feita mediante a construção de conceitos e/ou categorias explicativas, a partir do próprio conhecimento histórico, que os localiza teoricamente.

Organizar uma proposta curricular tendo como recurso metodológico a categoria cotidiano implica na rejeição à concepção de que a História, na escola, só pode ser apreendida mediante uma listagem fixa de conteúdos, cujo eixo temático seja a linearidade temporal, expressa em períodos rígidos. Tal

---

8 Alcir Lenharo, "História e Cotidiano: o lugar de uma categoria conceitual na pesquisa história", in A. Martins e K. Abud (orgs.), *O Tempo e o Cotidiano na História*, São Paulo, 1992.

9 Ernesta Zamboni e Katia Maria Abud, *Proposta Curricular para o Ensino de História — 1º grau*, São Paulo, 1992.

concepção leva o ensino a caminhar do todo para as partes, do geral para o particular.

Como metodologia de ensino a estruturação curricular realizada por meio dos eixos temáticos é a que melhor se adequa à fundamentação teórica que se apóia no cotidiano como categoria explicativa da História, pois eles permitem que se caminhe das partes para o todo e que se percorra a trajetória inversa. Permite também, que com maior facilidade se estabeleçam as relações entre o micro organismo e o macro organismo e entre o concreto e o abstrato. Todos esses movimentos são possíveis a partir de novas periodizações, impostas pela lógica interna que os eixos temáticos imprimem à programação sugerida pelo currículo.

A Proposta Curricular de História — 1° grau[10] está assentada em quatro eixos temáticos:

A CRIANÇA CONSTRÓI SUA HISTÓRIA.

A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SOCIAL: MOVIMENTOS DE POPULAÇÃO.

O CONSTRUIR DAS RELAÇÕES SOCIAIS: TRABALHO.

O CONSTRUIR DA HISTÓRIA: CIDADANIA E PARTICIPAÇÃO.

Foram pensados a partir de algumas características da clientela da escola pública estadual paulista, da formação histórico-social do Estado de São Paulo e de problemas que afetam o conjunto da sociedade brasileira. Os alunos de nossas escolas públicas, em sua esmagadora maioria, são filhos de trabalhadores, cuja média salarial é baixa. O Estado é o mais industrializado do país, mas boa parte de sua população é constituída pelos bóias-frias que se movimentam de uma para outra região do Estado. Este exerce uma grande atração sobre os habitantes de outras regiões do Brasil, que o procuram para fixar-se. Do mesmo modo, no século passado, São Paulo atraiu milhares de estrangeiros, que deixaram numerosa descendência e modificaram culturalmente a região. Formam hoje, ao lado dos descendentes dos escravos africanos, o grande contingente da classe trabalhadora, que luta para conquistar seus amplos direitos de cidadania. Esta questões que dão a dimensão cotidiana foram o suporte para a elaboração dos eixos temáticos.

Dentro deles se encaixam temas que, numa relação de logicidade estabelecida pelos próprios eixos, são elementos de reflexão sobre os problemas da realidade próxima do aluno que a Proposta tem como finalidade

10 Ernesta Zamboni e Katia Maria Abud, *op. cit.*

discutir, numa perspectiva histórica. Embora o presente concreto vivido pelo aluno seja a base para o levantamento de questões, é preciso ressaltar que esse presente depende, para sua clarificação, do desvendamento do passado, pela análise histórica indicada pela mesma metodologia que levou aos questionamentos.

A dinâmica social impede que qualquer proposta curricular que se assente no cotidiano, tenha conteúdos fixos, pois as transformações da sociedade implicam em mudanças na vida das pessoas, que por sua vez irão trazer novos questionamentos para o debate histórico. O que não significa que não deva haver planejamento, que o ensino se resolva pelo espontaneísmo. Mas, o planejamento deve ser avaliado com freqüência e refeito para atender as necessidades da experiência vivida.

O cotidiano como categoria explicativa e os eixos temáticos como o instrumento adequado para a construção do conhecimento histórico exigem um trabalho didático-pedagógico que lhes seja metodologicamente coerente. A valorização do homem comum (e nessa categoria se incluem os alunos, suas famílias, professores, etc.) encaminham para a utilização de fontes diversificadas e pouco usadas como recursos didáticos: memória e depoimentos orais, fotografias, literatura e outras formas de produção cultural.

Isto se torna imprescindível, pois a concepção de História como uma construção se alia a uma concepção de aprendizagem que a vê também como uma construção do educando.

Os indivíduos, anteriormente a qualquer forma de escolarização formulam conceitos espontaneamente. Tais conceitos espontâneos serão sistematizados no processo educativo escolar, mediante a aquisição de elementos instrutivos, para a qual são importantes a utilização dos recursos lembrados acima. A passagem para o conhecimento sistematizado exige a mediação do professor. Ao lado do aluno, ele procurará as formas de ação que permitam mais facilmente o desenvolvimento da aprendizagem.

A concepção do conhecimento histórico como uma construção abrange a de aprendizagem também como um processo no qual o aluno participa ativamente, conquistando, dessa maneira, a condição de sujeito, pois o essencial está na sua capacidade de aprender.

Texto apresentado na Mesa Redonda Propostas Curriculares no Ensino de História, *21/7/1993.*

PROPOSTA CURRICULAR DO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO: *por que trabalhar com eixos conceituais em História?*

Ubiratan Rocha
Universidade Federal Fluminense

A implantação dos Estudos Sociais, em substituição à História e à Geografia, pode ser considerada como parte de uma estratégia de longo alcance dos ideólogos do regime militar, que visava desmobilizar possíveis ações contra o projeto de dominação em curso.

O golpe de 1964 havia se dado no contexto da Guerra Fria e, mais especificamente, sob impacto da Revolução Cubana. Na ótica norte-americana e de seus aliados, a ameaça comunista deveria ser combatida, tanto a nível do aprimoramento e ampliação do aparato bélico quanto a nível das alianças com as classes hegemônicas de cada país dominado. A segurança das partes era vital na preservação do sistema como um todo. Ações preventivas no continente faziam parte da estratégia dos ideólogos do imperialismo, após a surpresa cubana. Internamente, vivia-se uma crise do modelo de substituição de importações e do Estado populista. A nova etapa de acumulação prevista implicava numa perversa distribuição de renda, com o objetivo de criar uma camada com alto poder aquisitivo que viabilizaria, enquanto mercado, a produção de bens mais sofisticados.

A consolidação do regime e, portanto, do novo patamar de acumulação e centralização do capital estava estreitamente ligada ao desmantelamento de estruturas que respaldavam o modelo anterior: alteração das regras de representação política, extinção de partidos, desmonte das organizações sindicais e estudantis, etc.; além de ações sobre lideranças políticas indesejáveis: cassações de mandato, prisões arbitrárias, tortura, assassinatos...

Uma tal estrutura de poder, obviamente restringia ao extremo os canais de participação popular e de negociação dos conflitos inerentes à vida em sociedade. O regime tornava-se, assim, bastante vulnerável às críticas tão normais numa ordem democrática, daí talvez o recurso à censura aos órgãos de comunicação e intimidações como práticas corriqueiras.

A grande onda de contestação à ditadura se deu, em fins da década de 1960, com as manifestações de rua promovidas basicamente pelos estudantes e, posteriormente, com a guerrilha.

Que tipo de escola e de ensino esteve por detrás da percepção política que mobilizou grande parte dos estudantes contra a ditadura? A escola tradicional teria sido capaz de produzir consciência crítica e padrões de organização, que num certo momento colocaram os estudantes na vanguarda de oposição ao regime militar?

A História, mesmo ensinada nos moldes tradicionais — com seu acervo de informações e com o desenvolvimento de estruturas cognitivas nos alunos — contribuiu para que, ao menos num curto momento, no ano de 1968, uma parcela da juventude brasileira assumisse a postura de sujeito da história.

A escola, a organização curricular e de ensino e, sobretudo, a História ensinada, não eram confiáveis na ótica das classes dominantes. A capilaridade do sistema de informação e delação e todo o aparato de intimidação eram insuficientes para um projeto mais profundo e permanente. Era necessário alcançar as consciências, sobretudo no seu nascedouro. Daí a importância de se estender o projeto de controle social sobre a escola, principalmente a pública, com a sua clientela de origem proletária, e, portanto, potencialmente explosiva, se verdadeira a ideologia que o regime militar combatia. Era necessário, ao mesmo tempo, aumentar o tempo de escolarização da população com vistas às aspirações de "Brasil potência" sem que este alongamento de permanência na escola pudesse implicar num maior ganho de consciência política ou que redundasse na aquisição de instrumentos eficientes de análise da realidade, passíveis de serem transferidos na luta ideológica contra os detentores do poder. Não era suficiente alterar os currículos da História e Geografia, disciplinas encarregadas de dar conta do social no ensino médio. Era preciso extinguir as disciplinas no primeiro grau para prevenir possíveis influências ideológicas sobre a massa do alunado que por direito constitucional passaria a ter acesso às séries equivalentes ao antigo ginásio. Cortar-se-ia na raiz a possibilidade de gestações de novas gerações de estudantes contestatórios como a dos anos 60. No 2º grau profissionalizante, a História ocuparia um papel secundário na composição da grade curricular, ficando, assim, neutralizada.

A criação dos Estudos Sociais quebrou, na prática, com o ensino seqüencial da História tradicional que, mal ou bem, informava e desenvolvia o raciocínio em bases causais. Professores de História e de Geografia habilitados nas suas respectivas disciplinas sentiam-se despreparados e desmotivados para ensinar a parte que anteriormente cabia ao seu colega. Os livros didático de Estudos Sociais é que davam as linhas programáticas

seguidas pelos professores. Consistiam basicamente em intercalar conteúdos de História e de Geografia. Pela inexistência de uma teoria que desse conta do conjunto e de uma metodologia adequada ao seu ensino, o que na prática os professores faziam era resumir e cortar conteúdos. O alcance informativo e o desenvolvimento de estruturas cognitivas ficavam, assim, bastante reduzidos. A complementação do embotamento da consciência crítica ficava por conta da Moral e Cívica e da Organização Social e Política Brasileira. Patriotismo passou a ser sinônimo de aceitação das práticas autoritárias e do atrelamento do país à política de endividamento externo e do controle pelo capital internacional dos setores mais rentáveis da economia, comprometendo a nossa soberania e atrelando, ainda mais, o nosso futuro aos interesses dos centros decisórios do sistema capitalista.

O esgotamento do chamado milagre econômico em fins da década de 1970 acelerou o processo de abertura do regime militar. As eleições diretas para governador no início da década seguinte alçaram ao poder estadual alguns dos opositores e perseguidos pela ditadura. No Rio de Janeiro assumiu o Partido Democrático Trabalhista. Os partidos recém-criados possuíam algumas características de frente partidária como o MDB e a ARENA. No PDT conviviam trabalhistas históricos, sociais democratas, socialistas e comunistas de várias nuances. A necessidade de fazer a maioria na Assembléia Legislativa levou o novo governo a fazer arranjos entre as forças comprometidas com a vitória do primeiro governo eleito diretamente depois de longos anos.

Os governadores das capitais continuavam sendo nomeados, constituindo, assim, praticamente uma extensão do governo do partido vencedor das eleições estaduais. No município do Rio de Janeiro, a Secretaria de Educação ficou com uma professora de História, Maria Yedda Linhares, que em 1983 cria o Grupo Tarefa de Estudos Sociais, destinado a implementar o retorno da História e da Geografia. O GT se transforma mais tarde na equipe de História e Geografia que objetivava pensar as novas diretrizes para as duas disciplinas.

O retorno da História não poderia mais se dar, entretanto, nas mesmas bases anteriores: a História, a clientela e o governo haviam mudado.

A equipe de História, mesmo em sintonia com os principais eixos políticos que elegeram o novo governo, não era de todo homogênea e a tarefa de dar corpo às novas diretrizes da disciplina se daria através do choque de opiniões e acomodação de tendências dentro do grupo e com os professores da rede. O novo currículo não poderia brotar, de um pequeno grupo de "cabeças iluminadas" e imposto ao conjunto dos professores, como no período autoritário. Não bastava ser o currículo de um governo democraticamente eleito. Teria que ser também legitimado pelas bases.

Promoveram-se inúmeras reuniões em que o professor opinou e influiu no conteúdo, objetivos, metodologia e concepção de história, nas quais o novo

currículo deveria se basear. A equipe tinha, entretanto, clareza de que se tratava de uma questão de hegemonia: o currículo a ser elaborado não podia ser imposto e tampouco se podia consentir que a parcela mais atrasada do professorado assumisse a sua direção. Havia que se ganhar simpatias e adesões para que o projeto pudesse ter êxito. A equipe possuía, assim, uma autonomia relativa, pois além da sua própria concepção de história e de ensino, estava condicionada pelas expectativas majoritariamente conservadoras das bases.

Assim, um dado sempre presente nas discussões internas foi a preocupação com a percepção que o professor que se encontrava em sala de aula estaria tendo da proposta, já que ele, em última instância, é quem deveria implementá-la. As resistências encontradas eram basicamente de dois tipos: a primeira, de conotação ideológica em função da postura crítica, ou seja, um certo tom marxista que a equipe, no conjunto, deixava transparecer, e a segunda em virtude de uma atitude de acomodação do professor. O êxito, num ou noutro caso, significava convencer o professor a investir no estudo teórico e em assumir uma nova postura no processo de ensino-aprendizagem. Não bastava, desse modo, a simpatia do professor ou o reconhecimento de que as novas diretrizes curriculares eram superiores às anteriores. Havia, de um lado, a necessidade de fundamentar esse professor simpatizante e acompanhar os resultados do seu trabalho e, do outro, quebrar as resistências que por motivos ideológicos ou de comodidade levavam o segundo tipo de professor a escamotear as diretrizes indicadas. As alegações frequentes de que a adoção da proposta dependia da existência de condições materiais inexistentes na rede pública, na maioria das vezes não procedia. O que se pode, no entanto, asseverar é que o professor certamente deveria despender mais esforço físico e mental, o que significava um sobre-trabalho, ou seja, menos energia e tempo para outros empregos, para o lazer ou para a família. Um salário digno seria, desse modo, a condição necessária, mas não suficiente para o pleno alcance da proposta.

Pelo visto, não se podia adotar uma solução vanguardista em relação à massa do professorado e muito menos se podia permanecer no status quo. A alternativa de se produzir um currículo apenas com linhas norteadoras, deixando os conteúdos a critério do professor, foi abandonada. Esse caminho indicado pela proposta publicada no D.O. de 1988 foi duramente criticado. Havia necessidade, segundo os professores, de algum balizamento para que cada escola e cada professor não fizesse o que bem entendesse. O conteúdo na prática é que dava a homogeneidade à rede escolar e por isso deveria ser bem claro.

Tudo leva a crer que a parcela mais apegada ao conteúdo não tinha consciência da concepção de História que seguia. História para ela era aquela

imensidão de fatos aprendidos há muito na faculdade e "tão bem resumidos pelos livro didáticos". Não questionava o seu fazer, não se colocando outras alternativas possíveis de História e, portanto, de conteúdo.

A construção do novo currículo caminhou, desde o início, para uma rota de colisão com as práticas correntes da sala de aula: história factual com ênfase no político; exaltação dos grandes heróis; seqüência unilinear dos acontecimentos; enfoque europocêntrico; aulas centradas no professor; avaliação como forma de cobrança do conteúdo exposto pelo professor; alunos passivos, repetindo sem discussão as falas do professor e do livro didático.

A situação desse professor não era nada confortável, já que não foi preparado pela universidade para lidar com uma realidade que, cada vez mais, se voltava em direção contrária aos modelos que lhe foram ensinados. Passara a lidar cada vez mais com alunos que considerava semi-analfabetos e desinteressados. Achava praticamente impossível ensinar História a essa clientela. As alternativas eram poucas: reprovar em massa ou reduzir ao mínimo o conteúdo a ser ensinado. Reprovar menos significava fornecer um ensino de qualidade inferior. Em ambos os casos, tornava-se alvo fácil das críticas.

A extensão do ensino fundamental de 4 para 8 anos, representou um complicador tanto para a escola como para o professor. A extinção do exame de admissão, introduziu no 2º segmento do 1º grau uma clientela que certamente estaria excluída no antigo ginásio. Os exames de admissão constituíam um mecanismo, geralmente exterior à escola de procedência do aluno, que agiam no sentido de nivelar e "elitizar" a clientela do ginásio público e do particular. Os professores de História foram formados tendo como referencial esta clientela e não a que gradualmente se tornaria dominante a partir da década de 1970. Sem uma metodologia que pudesse atender às necessidades da nova clientela, o que se fez foi adequar os conteúdos, o que na prática significava cortá-los e simplificá-los. Essa alternativa não redundou no desenvolvimento de uma consciência crítica por parte do aluno e não o preparava para as disputas por melhores colocações no mercado de trabalho. Esse tipo de ensino acelerou a debandada da classe média, já que essa escola deixava de atender às suas aspirações de ascenso social.

A escola pública de primeiro grau transformou-se, pelo menos no Rio de Janeiro, no espaço dos segmentos proletários e marginais. Em várias escolas predominava a primeira geração de cariocas, descendentes que eram de migrantes, principalmente nordestinos. De um lado, o professorado não se encontrava preparado para dar conta dessa realidade, do outro o alunado resistia à escola e aos professores tão distantes dos seus valores e necessidades.

A História, considerada fácil pela maioria dos alunos do antigo ginásio, retornava, nos anos 80, como matéria difícil para o novo usuário da escola

pública, contribuindo também para os elevados índices de reprovação verificados.

Essa realidade não poderia, também, deixar de se refletir na reforma curricular. Tratava-se, ao mesmo tempo, de fazer com que o professor se apercebesse do seu "etnocentrismo" e adotasse uma metodologia em que a aprendizagem partisse de fato do universo cultural da clientela e a esta voltasse com conceitos cada vez mais complexos de análise.

Como se chegar a isso? Em princípio era necessário que o aluno se visse como parte integrante da história. A História centrada nos grandes heróis, obviamente não satisfazia a condição. Também não era o caso de substituir os heróis da classe dominante pelos das camadas populares. A seqüência unilinear favorece a idéia de que a história está sempre do lado do vencedor: os vencidos e suas idéias são suprimidas ou deixadas em segundo plano, em favor da seqüência estabelecida pelo historiador. A História construída em bases conceituais complexas, com pretensões à totalidade, enfatizando as estruturas, além de difícil entendimento pelo aluno, mascarava a ação humana como construtora destas estruturas e responsáveis pelas suas transformações.

A reintrodução da História como disciplina também deveria levar em conta certas alterações verificadas no campo histórico: emergência de novos objetos e problemas, as críticas ao gênero História Geral e as discussões sobre os limites da objetividade na História. As críticas ao positivismo e a idéia de descontinuidade também foram, de certo modo, incorporadas ao novo currículo.

O rompimento com a História Geral de eixo político e com o positivismo não significava, entretanto, abrir mão da cronologia, do uso crítico do acervo sistematizado da História existente ou da pretensão à totalidade. Não significava também cair no gênero literário e, menos ainda, produzir uma certa sociologia desconectada dos caminhos tratados pela realidade em movimento.

Por outro lado, ao se levantar a questão do condicionamento histórico e social do pensamento e, portanto, da não neutralidade do sujeito e da História, abriu-se o caminho para se legitimar o ensino de outros gêneros históricos e privilegiar um tipo de conhecimento não centrado no objeto. O sujeito cognoscente, isto é, o aluno, deixa de ser concebido como um receptáculo passivo e repetidor de uma História pronta e acabada.

O aluno passa a construir a sua História a partir da sua vivência e das informações contidas nos acervos a que tem acesso. Para isso, produziu-se um movimento de descontração da História e do professor em direção ao aluno. O professor deixa de ser o porta-voz da verdade dos textos e o aluno deixa de ser visto como um mero reprodutor do conteúdo tradicional, tido como indispensável à sua formação.

Na verdade, as alterações observadas no campo da História e do seu ensino estão em sintonia com um movimento maior no campo das idéias. A mecânica newtoniana, por exemplo, se mostrou imprópria para explicar o que acontecia no interior do átomo e, por extensão, no universo. A física quântica concebe o universo não mais como causal e sim como probabilístico e virtual. O nosso universo não é mais o mesmo da época de Marx e Freud. O que não significa dizer que as teorias que produziram possam ser descartadas em termos do seu valor cognitivo: o conhecimento humano, na verdade, é dialético, fruto da negação, superação e conservação. Assim, o novo conhecimento de alguma forma incorpora o anterior ou mesmo coexiste em diálogo com o precedente.

O processo histórico, o vivido, pode ser encarado, nestes termos, apenas como uma dentre outras possibilidades. O nosso futuro não se encaminha necessariamente para o socialismo e nem a história chegou ao fim com o capitalismo e o Estado Burguês. Por sua vez, a informatização e robotização nas indústrias, alterando a relação entre aumento da produção e incorporação do trabalho, e o colapso do socialismo real contribuíram para debilitar a idéia de que ao proletariado caberia a missão de dar um basta na história de exploração do homem pelo homem. Por conseguinte, a idéia de mão e contramão da história, pelo menos no momento, perdeu o sentido. O que não é, entretanto, o mesmo que dizer que não haja tendências estruturais na história.

Ora, se existem diferentes formas de se conceber a história e se estas, por sua vez, alteram a percepção que se tem da realidade e por conseguinte da ação que se exerce sobre ela e, portanto, sobre a própria história, cabe a pergunta: que História interessa a essa camada proletarizada e marginalizada que recentemente teve acesso às séries finais do primeiro grau?

A resposta a essa questão encontra-se no âmbito das ideologias e das utopias. Pertence a mesma ordem de questões do tipo: que sociedade queremos? E que tipo de homem desejamos formar? Implica por outro lado na existência de projetos alternativos e no exercício do poder para implementá-los. Podemos pressupor, entretanto que, do ponto de vista das classes dominantes interessa, certamente, um gênero de História que justifique ou que mascare as bases da sua riqueza e poder; e da ótica oposta, a dos dominados, interessa a apropriação de um certo tipo de conhecimento que permita uma clara percepção da realidade e que, ao mesmo tempo, possibilite a sua qualificação, enquanto força de trabalho, de modo a se habilitar na apropriação de uma maior parcela da renda da produção social e, também, para o exercício do poder. A História, sob o ponto de vista marxista seria o instrumento ideológico de conscientização na luta contra a propriedade privada dos meios de produção e pela construção de uma sociedade sem classes. Nestes termos, as ações do professor seriam no sentido de levar o

aluno a adquirir consciência de classe e desenvolver uma prática destinada à conquista do poder.

A proposta curricular do Rio de Janeiro, penso, caminhou no sentido da segunda possibilidade ou seja, não se propõe a esconder a realidade e também não se propõe a ser a porta-voz de uma utopia. Aceita-se como dados da realidade os diferentes textos históricos. Todos passíveis de integrarem uma atividade, enquanto recurso, uma vez atrelados a um ou mais objetivos. A mensagem trazida para a sala de aula poderá sofrer diferentes tratamentos, mas sempre com o objetivo maior, que é o de possibilitar ao aluno a aquisição de um conhecimento em bases críticas.

O pressuposto básico em que se assentou o encaminhamento curricular do município do Rio de Janeiro foi que, para se conhecer a realidade envolvente e para se posicionar criticamente diante dela, o aluno necessitaria possuir um quadro conceitual adequado à interpretação do mundo em que vive. Mais do que conhecer a realidade contextualizada de outra época e lugar, a História nestes termos servirá para que o aluno construa os conceitos e relações fundamentais à leitura do mundo em que vive. Um mundo que já não tem um futuro previamente dado, mas que será condicionado pela relação destes agentes com o mundo, no mundo e pela consciência de si no mundo.

Os conceitos, enquanto sistema de classificação da realidade e representação psíquica, funcionarão como suporte para as operações mentais com um grau cada vez maior de complexidade. Ao incorporarem os elementos essenciais à coisa, excluindo as particularidades e singularidades, tornam-se o instrumento que permite justamente alcançar o particular e o singular, que sem este, ficariam inacessíveis à consciência. O valor pedagógico desta colocação reside no fato de que, desse modo, se torna possível a utilização de eixos conceituais como instrumentos de análise de diferentes épocas, lugares e contextos, relacionando-se o hoje, o vivido, com o que está mais distante.

Como se chegar a isso?

Nas narrativas dos manuais didáticos tradicionais, a História gira sempre em torno dos mesmos fatos e periodizações. Vão normalmente de uma particularidade para outra, numa associação linear causal, levando-se à idéia de que um assunto dado é pré-requisito para a compreensão do posterior. Parte-se do pressuposto de que para se conhecer a realidade atual precisa-se conhecer a História desde o "início do mundo". A História contemporânea, nestes termos, torna-se privilégio da minoria que consegue atingir a última série. No currículo de base conteudista, o aluno pode ser reprovado por desconhecer informações de uma realidade que certamente não trará benefícios para sua vida. O problema maior, entretanto, do ensino deste gênero de Historia, sob a forma tradicional, reside justamente em não ser

suficientemente ágil na formação de instrumentos conceituais que permitam a interpretação de um mundo complexo e em rápida transformação como o nosso. Por outro lado, não se pode descartar o acúmulo de informações sistematizadas de que dispõe e do valor cognitivo da sua organização causal.

Os textos didáticos deste tipo, ao mesmo tempo em que usam conceitos para veicular informações, também constroem conceitos. São, no entanto, idéias sobre o geral e, portanto, pouco operacionais. Se o texto se refere, por exemplo, às capitanias hereditárias, ao final do estudo o aluno poderá desenvolver conceitos sobre o assunto. Essas idéias sobre uma particularidade da história brasileira, sem um tratamento didático adequado, dificilmente poderão ser transferidas para a análise de outras situações em outros espaços e tempos. Servirão basicamente para o entendimento do que cronologicamente surgiu depois, ou seja, os Governos Gerais. Os conceitos de propriedade e de poder, fundamentais à compreensão do fato, misturam-se a outros, menos centrais, para descrever os acontecimentos da época.

Um outro exemplo ilustrativo é o que aparece nos manuais tradicionais sob o nome de Sociedade Mineradora. Refere-se à região das minas do século XVIII. Para se trabalhar o tema, nos termos da proposta, há que reduzi-lo aos seus termos mais simples, ou seja, ir aos conceitos e relações fundamentais. A relação entre trabalho e natureza; as relações sociais entre os homens e as relações culturais. Uma vez "isolado" o conceito de trabalho, por exemplo, torna-se possível estudar a sua variação em relação a outras épocas e lugares. O mesmo se dará com os demais conceitos, que, isolados, servirão não só para que o aluno construa seu próprio texto sobre a época enfocada, bem como, gradualmente, sobre outras. Poderá testar várias hipóteses, verificando se o conceito é adequado ou não à interpretação do real. Os alunos desse modo, estariam como que se alfabetizando em História e, portanto, tornando-se capazes de decodificar os termos gradativamente mais complexos, uma vez que iniciaram um processo de construção que parte da raiz do conhecimento.

Assim, a variação dos contextos, onde um mesmo conceito serve de chave de compreensão, tem um propósito didático. Ao ser destacado do todo, pode ser mais facilmente apropriado como eixo para interpretação de realidades do mesmo gênero. Traz a vantagem do aluno lidar com informações variadas que, por sua vez, servirão como matéria prima para que possa desenvolver classificações com base num critério escolhido. Ganha-se tanto no volume de informações adquiridas sobre a época-referência como nas demais. Possibilita a ampliação do conceito já possuído, tornando-o operatório. O que não se pode é ficar na informação pela informação ou se partir do senso comum e se chegar ao senso comum. É necessário que haja um ganho em termos da aquisição de instrumentos mais complexos, necessários à análise e transformação da

realidade social. Esse tipo de abordagem do ensino da história implica também na mudança da avaliação do processo ensino-aprendizagem. O retorno deixa de estar centrado na repetição dos fatos acontecidos e passa ao nível individual de compreensão e da aplicação do conceito pelo aluno.

Na verdade, o professor, em seu cotidiano da sala de aula, se utiliza de alguns dos princípios acima expostos, só que de forma não sistematizada e talvez pouco consciente. Geralmente acontece, quando adota um manual didático em que o autor, numa narrativa tradicional, introduz conceitos complexos. A dificuldade na compreensão da mensagem atinge inclusive os alunos oriundos das camadas mais letradas da população, mesmo com a apresentação de vocabulário ao final de cada capítulo. O texto em si, na maioria das vezes, é insuficiente para esclarecer os conceitos complexos nele contidos. O que o professor faz nesses casos é ir de encontro ao texto com situações da vivência do aluno ou não, na tentativa de tornar significativos os termos empregados. O que vale dizer, adicionar ao texto do livro um outro, no caso oral, fora do contexto histórico tratado. Para os alunos das camadas populares, as dificuldades são obviamente maiores pela falta de convívio com a palavra escrita e pelo emprego em seu cotidiano de um vocabulário restrito.

Ir de forma sistematizada às raízes que tornam possível o conhecimento, constitui uma alternativa estratégica para nos adequarmos aos novos paradigmas tecnológicos, organizacionais e de gestão colocados em nossa época. Lidar desde cedo com a pluralidade, torna-se um bom exercício para as épocas de transição, como a que vivemos. A coexistência de diferentes discursos históricos com graus variados de formalização passíveis de serem apropriados, supõe a necessidade de domínio, por parte do leitor, das categorias e conceitos empregados para que tenha acesso às diferentes concepções da realidade social.

O processo de construção de conceitos se dá de forma natural pelo convívio social. Os conceitos produzidos pela ciência dependem, no entanto, basicamente, do ensino sistematizado oferecido pela escola para que possam ser apropriados. É necessário que também o professor do primeiro segmento domine os fundamentos em que se assentam a proposta, para que o processo de construção dos conceitos se dê já a partir das primeiras séries. As ações da SME, do Município do Rio de Janeiro, tiveram como prioridade o treinamento das professoras primárias. Em Integração Social (Estudos Sociais) os conceitos-chave são praticamente os mesmos da História. Trabalha-se com os conceitos de Grupo Social, Tempo, Espaço e Trabalho. A construção da noção de época exclui, por exemplo, as atividades baseadas exclusivamente nos grandes vultos ou datas cívicas.

As crianças, quando são alfabetizadas, aprendem a codificar e decodificar os conceitos que já possuem ou que estão sendo adquiridos. Os que não são

apreendidos na vivência cotidiana necessitam ser construídos pela escola. O seu papel, assim, é o de criar as condições para que o estudante possa agir sobre determinada realidade e a, partir dela, abstrair os conceitos, que retornarão de forma mais aprimorada na análise da realidade. Estes, tornam-se uma forma sistemática de apropriação do mundo que, interiorizado, passa a mediar a compreensão e as ações sobre o próprio mundo.

Assim, ler a palavra não implica em compreender o seu significado ou a realidade a que ela se refere, pois a palavra apenas simboliza o conceito. Dito de outro modo: conhecer a palavra, não é o mesmo que dominar o conteúdo do conceito do qual ela é o símbolo. É permanecer a nível do significante. A palavra refere-se, assim, ao conceito e não à coisa em si. Isto é, a coisa é apenas um exemplo da espécie a que a palavra se refere.

Nas ciências, tenta-se evitar a polissemia das palavras definindo-se previamente o seu significado, e deste modo, atrelando o seu uso ao quadro teórico do qual passa a fazer parte. Nas Ciências Humanas, os conceitos são quase sempre veiculados pelos termos da linguagem natural, o que pode levar aos menos avisados a acreditarem que sejam menos complexos que os das Ciências Naturais. Em muitos casos, compreender com precisão os conceitos implica em se conhecer as relações que estes estabelecem com os outros no interior da teoria, o que vale dizer conhecer toda a teoria.

A palavra ganha o seu sentido no contexto em que é utilizada. Quando, no entanto, esta se refere a um conteúdo classificado fora da concepção em que passa a ser utilizada, o seu entendimento torna-se de difícil compreensão em face, justamente, do seu uso fora do campo teórico gerador. A migração de conceitos, por outro lado, ao ampliar a sua abrangência torna-se uma prática que faz enriquecer o conhecimento humano. Há, no entanto, que se fazer ajustes às especificidades da região de chegada. Desse modo, a utilização de conceitos complexos num texto didático tradicional ou mesmo num embasado por uma teoria que lhe dá coerência, implica na construção de significados com textos paralelos ao alcance do estágio cognitivo do estudante, fazendo-os variar a sua extensão e, portanto, a sua compreensão. Empregar, por exemplo, o termo burguesia, em sentido marxista, numa narrativa factual é, para quem não domina o conceito de classe social da teoria, o mesmo que estar diante de uma mensagem cifrada sem possuir o código. O acesso a ela dar-se-á pela retomada dos passos que permitiram chegar à classificação. Passa pelo critério utilizado para classificar os homens nas diferentes sociedades existentes ou que existiram.

A listagem dos conteúdos curriculares foi organizada de modo a facilitar a sua apropriação temática pelo professor. Estão organizados verticalmente sob dois critérios: o do conceito-chave (trabalho, sociedade ou cultura e o tempo perpassando os três) e o cronológico. Horizontalmente, os conteúdos se

articulam, procurando atingir a globalidade. Os objetivos dispostos também horizontalmente cruzam, assim, tanto os conceitos-chave quanto os conteúdos.

A seriação é feita a partir dos objetivos que podem atravessar todas as quatro séries. Um objetivo poderá levar quatro anos para ser atingido através da totalidade ou de apenas parte do conteúdo. Isto permite ao professor retomar o mesmo objetivo em diferentes séries, com diferentes conteúdos. O importante é que, ao final do primeiro grau, o aluno possua os conceitos indispensáveis a uma boa leitura da realidade social. Esta idéia põe em questão a necessidade de reprovação do aluno, mesmo quando ele não tenha alcançado o objetivo na série em que está matriculado.

O Guia Metodológico, publicado em fins de 1992, contém uma série de atividades, constituindo sugestões de como se aplicar o currículo.

Há, no entanto, que se enfatizar duas vertentes da Proposta para que o professor a perceba melhor e possa se sentir motivado a implementá-la. A primeira, de caráter lógico, em que o professor necessita conhecer o conteúdo, as diferentes concepções de história e a teoria que organiza os principais conceitos que irá utilizar. Esta é de fundamental importância na fase do planejamento na qual, a partir dos objetivos traçados, buscar-se-á recursos e pensar-se-á as estratégias. Os conceitos são vistos aí como estruturas lógicas passíveis de serem utilizados como eixos. A segunda, de caráter psicológico, em que se procurará, através de atividades, executar o que foi planejado. A maior atenção será para a articulação entre o conceito contido na atividade e o conceito que o aluno já possui. Uma vez conseguida a correlação entre um e outro, o processo de construção estará encaminhado. A trajetória de aquisição ou ampliação do conceito poderá se dar de forma inconsciente pelo aluno, mas o professor deverá ter consciência de como o conhecimento é produzido e apreendido para que possa mediar com eficiência o processo ensino-aprendizagem.

Os Fundamentos Curriculares do Rio de Janeiro e o Guia Metodológico são documentos datados, fruto do que, na ocasião, se julgou mais adequado e possível fazer. Como qualquer outro currículo, tem a pretensão, embora não manifesta, de exercer um determinado controle social. Reconhece, entretanto, que o conhecimento sofre diferentes mediações. O currículo proposto, desse modo, não é o mesmo percebido pelo professor e o de fato executado não é, por sua vez, o percebido pelo aluno. Ele está cumprindo, no entanto, o seu papel, que é o de apontar caminhos possíveis para superar os desencontros que têm marcado o ensino da História nos últimos anos.

Texto apresentado na Mesa Redonda Propostas Curriculares no Ensino de História, *21/7/1993.*

ENSINO DA HISTÓRIA
leitura de mundo, pesquisa, construção do conhecimento

Ana Maria F. da Costa Monteiro
Universidade Federal Fluminense

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras".

Walter Benjamin

O processo de "abertura política" e de redemocratização vivido pela sociedade brasileira no início da década de 1980 reacendeu esperanças e intensificou o debate sobre o papel da História no processo de transformação social gerando uma série de propostas de reformulação e/ou renovação dos programas de ensino. Buscava-se não apenas superar tendências positivistas e/ou historicistas que representavam uma visão conservadora, elitista, autoritária e colonizadora da história que se ensinava tanto nas escolas públicas como naquelas da rede privada como também a visão economicista estrita herdada de uma certa leitura dos textos marxistas. Contribuições teóricas do "Annales" e da Nova História incorporavam a preocupação com a vida cotidiana, as mentalidades, com os aspectos culturais.

Paralelamente, os resultados das pesquisas no campo da psicogênese auxiliavam o entendimento dos modos pelos quais a criança aprende, como o seu pensamento se estrutura e se organiza, e como este processo é intimamente ligado ao desenvolvimento da linguagem, instrumento de leitura da realidade, do mundo.

Assim, de uma interpretação naturalizada da história europocêntrica e colonizadora partia-se para a construção de uma história onde o aluno se visse e atuasse como sujeito na leitura do mundo, na construção do conhecimento, crítico e participante no processo de mudanças cuja hora, finalmente parecia ter chegado.

Tornava-se urgente, portanto abandonar uma ordenação de conteúdo que, privilegiando a memorização de fatos e datas da biografia da nação — no 1°

segmento do 1° grau — se enredava no passado remoto da história européia no 2° segmento do 1° grau, sem conseguir trazer para a sala de aulas as discussões que conferissem historicidade aos fatos da vida presente.

O currículo foi modificado num processo que teve no professorado um interlocutor ativo e crítico. Prioridades foram redefinidas, hierarquias demolidas, questões revalorizadas, destacando-se o estudo da história da sociedade brasileira no contexto da história da América e do mundo.

Optou-se então pela apresentação de uma estrutura conceitual que orientasse o professor no seu trabalho com o aluno, indicando-lhe as noções básicas que precisam ser construídas para o entendimento do que é viver em sociedade. Para a elaboração deste quadro conceitual foram considerados os diferentes momentos do desenvolvimento cognitivo das crianças. Entre os 6-7 e 11-12 anos, aproximadamente, a criança vive a fase operacional-concreta durante a qual ela aprende a pensar sobre os fatos de sua vivência cotidiana: as situações de vida como jogos, brincadeiras, atividades; os *grupos* de que faz parte e com os quais vive e convive — família, turma, etc; o *espaço* onde vive e se locomove; as características culturais; o *tempo* vivido e percebido;[1] o *trabalho* realizado pelos diferentes profissionais na produção da vida social.

Essas situações, quando objeto de uma análise mais detalhada, permitem que a criança pense sobre o que viu ou vivenciou. A representação, através das várias linguagens — gestual, dramática, gráfica, oral e plástica possibilita à criança perceber semelhanças e diferenças, complementariedades e inversões, identificando atributos e classificando os objetos, pessoas e fenômenos que a cercam, construindo então os conceitos que a ajudam a pensar e expressar o mundo em que vive. Assim, por exemplo perceber que as pessoas que fazem a comida na escola são as "merendeiras", que elas são trabalhadoras e que sua atividades profissional é diferente daquela dos professores, serventes, inspetores, vigias.

Para melhor identificar as características de cada uma dessas profissões, as crianças poderão realizar entrevistas e montar quadros comparativos que facilitarão a percepção das semelhanças e diferenças e a complementariedade dessas atividades.

Através dos conceitos de "merendeira", "servente", "vigia", "inspetor", "professor", a criança estará se habilitando a construir os conceitos mais amplos de "profissões" e de "trabalho", avançando no seu processo de pensar sobre o mundo em que vive. É classificando e estabelecendo relações, que as crianças, nesse período, constroem conceitos a partir dos conceitos espontâneos que trazem das experiências de vida anteriores à entrada na escola [2]

---

1 Jean Piaget, *Seis estudos de psicologia*, Rio de Janeiro, 1986, pp. 42-61.

2 L.S. Vigotsky, *Pensamento e linguagem*, pp. 71-101.

Esses conceitos, expressos por palavras, vão se transformando conforme novas experiências sejam vivenciadas e analisadas, aumentando seu potencial cognitivo. É, portanto, papel da escola ampliar e aprofundar as experiências, de forma que a criança seja levada a pensar inclusive sobre objetos e fenômenos que não conhecia e que vai buscar entender.

Na elaboração do quadro conceitual, realizamos um trabalho em que as noções básicas para o conhecimento da Geografia e da História são apresentadas de forma integrada na medida em que a percepção que a criança tem da realidade é globalizada e não aquela de um espaço desarticulado de suas características temporais, sociais e culturais. Trabalhando o aqui e não aqui, o agora e o não agora, as experiências vão se ampliando de forma que na 5ª série possamos iniciar o trabalho com História e Geografia separadamente.

A partir dos conceitos de espaço, tempo, grupo social e trabalho, enfatizamos então, em História, o trabalho de construção dos conceitos-chave de *sociedade, cultura, tempo e trabalho,* referenciais básicos para servir de guias ao professor como ferramentas do pensamento, universais que ajudam a pensar o particular no processo de conhecimento sobre o funcionamento das sociedades através do tempo e que implica em permanências e mudanças.

Utilizando exemplos históricos de outras sociedades em outros espaços e tempos, rompendo com a interpretação linear e evolucionista da história burguesa, o professor pode propiciar elementos que permitam ao seu aluno estabelecer novas relações e organizar novas classificações incluindo outras atividades econômicas, diferentes relações de trabalho, novos grupos e classes sociais, as formas de organização política, a diversidade cultural, etc, sempre com a preocupação de estabelecer vínculos com o presente vivido, problematizado e historicizado.

Quanto ao trabalho a ser desenvolvido para a construção dos conceitos pelos alunos, é importante fazer algumas considerações.

Alguns conceitos implicam um nível de abstração tal que podem ser utilizados em diferentes situações históricas: é o caso, por exemplo, dos conceitos de monarquia, aristocracia, agricultura, indústria, artesanato, manufatura, etc. Outros são necessariamente historicizados como os de burguesia, capitalismo, imperialismo, colonialismo. O seu uso indiscriminado gera anacronismos que conduzem a equívocos e erros. É preciso ter clareza de qual a época histórica, qual sociedade às quais os fenômenos expressos por estes conceitos estão referidos[3].

Além disso, uma parte de sua constituição enquanto conceito está inelutavelmente enraizada no presente: "não existem conceitos explicativos do

3 Paul Veyne, "Os conceitos em História", in M.B.N. da Silva, org., *Teoria da História*, São Paulo, 1976, pp. 120-134.

passados que não veiculam a sua parte de presente e não datem, por conseguinte, o historiador. Mas inversamente, sem pensamento sobre o presente, não há conceitos nenhuns".[4]

É a partir do questionamento do presente que se pode pensar o passado, com conceitos e categorias que ganham significado a partir de sua atualidade e capacidade de funcionar como instrumento explicativo de hoje e de outros tempos, espaços e culturas.

Por outro lado, na medida em que propomos a ruptura com a visão positivista da História, entendemos fundamental a afirmação dos posicionamentos adotados e que têm por base um instrumental teórico que permite analisar as diferentes formas de organizar e de pensar o social e não fechar o entendimento a partir da apresentação de modelos prontos como a proposta stalinista da seqüência necessária e inevitável dos modos de produção.

Nesse sentido, o conhecimento atualizado, por parte dos professores, dos conceitos e seus significados é fundamental, bem como uma base teórica e historiográfica que lhes dê autonomia para a explicitação das abordagens que estão sendo utilizadas na medida em que um mesmo conceito pode ter vários significados. Por exemplo, o conceito de cultura pode ser entendido como acervo de erudição, conhecimentos sistematizados de uma certa classe social ou como o conjunto da produção material e simbólica dos homens que formam uma sociedade.

Para o esclarecimento do enfoque teórico com que se está trabalhando, temos os objetivos que expressam posicionamentos ao mesmo tempo em que apontam para a integração e/ou diversidade dos diferentes aspectos de uma mesma realidade numa mesma época.

Os conceitos também não podem ser pensados isolados do contexto, da realidade concreta que eles ajudam a descrever ou revelar. Ao mesmo tempo em que resultam de processos de abstração, sua existência somente se justifica na medida em que estão referidos a uma realidade que, ao ser pensada, pode ser reinterpretada modificada e/ou transformada. Nesse sentido é importante deixar claro que não basta reordenar prioridades e redefinir conceitos se eles se transformarem num quadro de conceitos apriorísticos impostos aos alunos. com suas definições prontas, como a "História que devem saber".

Os conceitos enquanto criações artificiais são instrumentos de análise e interpretação de realidades concretas e é isto que os legitima e confere valor: o potencial cognitivo. Caso contrário recaímos numa versão modernizadora da história positivista.

---

4 F. Furet, *A oficina da História*, Lisboa, s.d., p. 33.

Outra questão refere-se ao fato de que trabalhar com conceitos que são ferramentas para o pensar não significa cairmos num vazio de conteúdos ou no espontaneísmo onde tudo é válido e nada vale.

Por exemplo, a "preocupação" atual com a necessidade de partir da realidade do aluno que, muitas vezes, tem significado "ficar na realidade do aluno" impedindo-se que ele tenha acesso ao conhecimento acumulado pelas sociedades ao longo do tempo e que este conhecimento esteja referido ao seu viver presente de forma a poder lhe conferir historicidade.

Assim, entendemos que rejeitar o autoritarismo, o elitismo, o colonialismo não é negar a ciência, a arte, a literatura, a filosofia. É, sim, desenvolver a capacidade cognitiva dos alunos, levá-los a desenvolver seu pensamento formal e a capacidade de fazer generalizações e abstrações. Só assim ele será capaz de desenvolver o espírito crítico e efetivar a superação de sua dominação, alienação ou indigência.

Finalizando, a grande questão que temos a enfrentar *ainda* e sempre é a questão *metodológica*. Como superar a dicotomia teoria/prática? Como — retomando as palavras de Paulo Freire — realizar uma educação que seja diabólica e dialética, onde o aluno seja respeitado no seu saber , na sua vivência, mas onde encontre caminhos para ampliar sua leitura do mundo, a compreensão de sua forma de inserção neste mundo ? E que se possa resgatar, numa realidade como a de hoje — imersa na descrença, no individualismo e no cinismo — a capacidade de se indignar e de desejar mudar, acreditando que isto é possível.

A questão é metodológica sim: existe um conhecimento acumulado que este aluno — adulto, adolescente, criança — tem o direito de conhecer, conhecimento este que deve chegar a ele. não como algo imposto, mas sim como chave para o entendimento de um mundo vasto, complexo, às vezes incompreensível. Tendo a pesquisa como princípio educativo, a proposta é aproveitar o espírito de *curiosidade* do aluno e levantar questões, problematizar a visão do senso comum para então buscar explicações e trabalhar os conceitos que vão possibilitar novas leituras de mundo num processo ativo e crítico de construção do conhecimento e de conscientização.

Reafirmamos assim a importância de que professor tenha acesso a um quadro conceitual que lhe sirva de referencial básico para o trabalho com os alunos. Eixos temáticos, temas geradores, questões, problematizações surgem do grupo com suas características, necessidades e interesses específicos, pontos de partida do processo de ensino-aprendizagem que tenha a pesquisa como princípio educativo.

E como já dizia Lucien Febvre: "História ciência do Homem, ciência do passado humano. E não, de modo nenhum, ciência das coisas, ou dos conceitos.

As idéias, fora dos homens que as professam? As idéias, simples elementos entre muitos outros dessa bagagem mental feita de influências, de lembranças, de leituras e de conversas, que cada um de nós transporta consigo? As instituições, separadas dos que as fazem e que, embora respeitando-as, as modificam sem cessar? Não. No sentido mais lato, não há História a não ser a do Homem".[5]

Texto apresentado na Mesa Redonda Propostas Curriculares no Ensino de História, *21/7/1993.*

5 Lucien Febvre, *Combates pela História*, 2a ed., Lisboa, 1985.



Este livro foi impresso na
LIS GRÁFICA E EDITORA LTDA.
Rua Visconde de Parnaíba, 2.753 — Belenzinho
CEP 03045-002 — São Paulo — SP — Fone 292-5666
com filmes fornecidos pelo editor

Da construção das utopias no início da era moderna ao esfacelamento do socialismo no leste europeu, *História e Utopias* oferece um amplo leque de pesquisas históricas e debates historiográficos, abrangente não apenas em sua escala temporal como também pela sua diversidade temática. Apresentados originalmente no XVII Simpósio Nacional de História da ANPUH, realizado em São Paulo de 19 a 23 de julho de 1993, os textos refletem algumas das tendências que marcam a atual produção do conhecimento histórico no país.