

DICIONÁRIO DOS
ANTIS
a cultura brasileira em negativo

PARECER E REVISÃO POR PARES

Os capítulos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação e revisados por pares.

CONSELHO EDITORIAL

Angela B. Kleiman
(Unicamp – Campinas)

Clarissa Menezes Jordão
(UFPR – Curitiba)

Edleise Mendes
(UFBA – Salvador)

Eliana Merlin Deganutti de Barros
(UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná)

Eni Puccinelli Orlandi
(Unicamp – Campinas)

Glaís Sales Cordeiro
(Université de Genève - Suisse)

José Carlos Paes de Almeida Filho
(UnB – Brasília)

Maria Luisa Ortiz Alvarez
(UnB – Brasília)

Rogério Tilio
(UFRJ – Rio de Janeiro)

Suzete Silva
(UEL – Londrina)

Vera Lúcia Menezes de Oliveira e Paiva
(UFMG – Belo Horizonte)

PONTES EDITORES

Rua Dr. Miguel Penteado, 1038 - Jd. Chapadão
Campinas - SP - 13070-118
Fone 19 3252.6011
ponteseditores@ponteseditores.com.br
www.ponteseditores.com.br

2021 - Impresso no Brasil

Direção
Luiz Eduardo Oliveira
José Eduardo Franco

DICIONÁRIO DOS ANTIS

a cultura brasileira em negativo

COORDENAÇÃO
Carmela Grüne
Cristiane Tavares Fonseca de Moraes Nunes
Jean Pierre Chauvin
José Augusto Batista dos Santos
Sandro Marcio Drumond Alves Marengo



Copyright © 2021 - Dos organizadores representantes dos colaboradores

Proibida a reprodução total ou parcial em qualquer mídia
sem a autorização escrita da Editora ou Autores.

Os infratores estão sujeitos às penas da lei.

A Editora não se responsabiliza pelas opiniões emitidas nesta publicação.

Diagramação e capa:
Adilma Menezes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo - SP)

O48d Oliveira, Luiz Eduardo; Franco, José Eduardo (org.).
Dicionário dos Antis: A cultura brasileira em negativo /
Organizadores: Luiz Eduardo Oliveira e José Eduardo
Franco. – 1. ed.– Campinas, SP : Pontes Editores, 2021.
860 p.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-5637-169-6

1. Contestação. 2. Cultura. 3. Dicionários. 4. História. I.
Título. II. Assunto. III. Organizadores. _

Bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8/8846

ÍNDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO:

1. Cultura e instituições, cultura popular e antropologia cultural (Brasil). 306.81
2. Dicionários. 413
3. História do Brasil. 981

DICIONÁRIO DOS ANTIS

a cultura brasileira em negativo

DIREÇÃO

Luiz Eduardo Oliveira
José Eduardo Franco

COORDENAÇÃO

Carmela Grüne
Cristiane Tavares Fonseca de Moraes Nunes
Jean Pierre Chauvin
José Augusto Batista dos Santos
Sandro Marcio Drumond Alves Marengo

REVISÃO

Milene Alves
Maria Roseneide Santana

COMISSÃO CIENTÍFICA INTERNACIONAL

Ana Lúcia Simões Borges Fonseca
(Universidade Federal de Sergipe)

Annabela Rita
(Universidade de Lisboa)

Antonio Ponciano Bezerra
(Universidade Federal de Sergipe)

Bernard Charlot
(Universidade Federal de Sergipe/ Universidade de Paris 8)

Carlos Fiolhais
(Universidade de Coimbra)

Christine Vogel
(Universidade de Vechta)

Cristiana Lucas Silva
(Universidade de Lisboa)

Delmir José Valentini
(Universidade Federal da Fronteira Sul)

Dilton Cândido Santos Maynard
(Universidade Federal de Sergipe)

Edgard Leite
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Elaine Maria Santos
(Universidade Federal de Sergipe)

Enrique Rodrigues-Moura
(Universidade de Bamberg)

Fabrice d'Almeida
(Universidade de Paris II)

Frank Nilton Marcon
(Universidade Federal de Sergipe)

Isabel Morán Cabanas
(Universidade de Santiago de Compostela)

João Adolfo Hansen
(Universidade de São Paulo)

João Carlos Relvão Caetano
(Universidade de Lisboa / Universidade Aberta de Portugal)

Joaquim Pintassilgo
(Universidade de Lisboa)

Jonatas Silva Menezes
(Universidade Federal de Sergipe)

Jorge Carvalho do Nascimento
(Universidade Federal de Sergipe)

José Carlos de Araújo Silva
(Universidade do Estado da Bahia)

José Rodorval Ramalho
(Universidade Federal de Sergipe)

Marcus de Martini
(Universidade Federal de Santa Maria)

Maria Regina Barcelos Bettiol
(Universidade de Lisboa/CLEPUL)

Norberto Dallabrida
(Universidade de Lisboa / Universidade do Estado de Santa Catarina)

Paula Carreira
(Universidade de Lisboa)

Pierre Antoine Fabre
(École des Hautes Études en Sciences Sociales-Paris)

Ricardo Ventura
(Universidade de Lisboa)

Rodrigo Belfort Gomes
(Universidade Federal de Sergipe)

Simone Silveira Amorim
(Universidade Tiradentes)

Susana Alves-Jesus
(Universidade de Lisboa)

Thadeu Vinicius Souza Teles
(Universidade Federal de Sergipe)

Valérie Devillard
(Universidade de Paris II)

Valmir Francisco Muraro
(Universidade de Lisboa / Universidade Federal de Santa Catarina)

APRESENTAÇÃO



Em todas as nações, antigas ou modernas, centrais ou periféricas, metropolitanas ou pós-coloniais, a cultura e a história conheceram numerosos discursos e práticas que antagonizaram “Outros”. Apesar dos diferentes veículos e impactos, todos esses discursos que designamos por “anti” recorreram a diversas estratégias para apresentar a mundividência, o estilo de vida, as crenças ou a ideologia de outros como uma ameaça aos valores positivos de cada grupo ou sociedade. Na medida em que respondem a debates ideológicos em curso ou a conflitos e tensões existentes entre grupos/classes/etnias/gêneros e religiões, estes discursos se colocam como “novos”. No entanto, eles são raramente originais e na maioria dos casos importam argumentos de outras situações de confronto passadas. Neste projeto, os discursos “anti” devem ser estudados através de sua história, sobretudo mediante uma história que atenda à sua “longa duração” e aos seus aspectos genealógicos. Assim, este projeto, que é necessariamente interdisciplinar, deve ter em conta os “arquivos”, por vezes cronologicamente profundos, a que os discursos “anti” recorrem.

Intentamos localizar de forma precisa esses discursos e as práticas em que se fundam na sua espessura temporal através de um conjunto de monografias críticas de cada movimento “anti” identificado, que serão as entradas do dicionário enciclopédico. Além do seu contributo empírico, o dicionário permitirá uma reflexão mais profunda sobre os fundamentos teóricos das produções discursivas “anti”. O estudo metódico de uma quantidade significativa de discursos “anti” permitirá uma reflexão pro-

funda sobre os limites da modernidade. A opção metodológica pela longa duração revela-se indispensável porque permite testar as rupturas entre modernidade, pré e pós-modernidade.

O período pré-moderno não ignorou a produção de discursos “anti”, os quais podem ser compreendidos no quadro da chamada “civilização de combate”: uma sociedade estruturada por uma ortodoxia com modelos religiosos e sociais rígidos afirmados em antagonismo com outras sociedades. Todavia, esses tipos de discurso permanecem nas sociedades abertas e estão genealogicamente ligados ao seu passado. A modernidade, com suas oposições ideológicas e suas profundas divisões religiosas e políticas, foi fértil em semelhantes movimentos. Todavia, estão por serem estudados os seus laços com construções discursivas pós-modernas centradas num “Outro hostil” que constituía uma ameaça real ou imaginária a valores comunitários, construções essas que foram essenciais para a criação de identidades mais amplas. Da mesma forma, a atual “morte das ideologias” não erradicou práticas e discursos que demonizam ideias/grupos/comunidades dentro da sociedade. Ademais, o presente desenvolveu novos discursos “anti” sob forma de teorias da conspiração que alegam denunciar a atividade de um “Outro” maligno, de riscos coletivos impessoais – antiterrorismo, antitabagismo etc. – e de “questões fraturantes”. As redes sociais da Internet são uma testemunha gritante disso. Em todos esses casos, existe uma percepção em “negativo” de um Outro que deriva de uma compreensão positiva do “Nós”.

Luiz Eduardo Oliveira

José Eduardo Franco

SUMÁRIO



Apresentação	7	Luiz Eduardo Oliveira José Eduardo Franco
Anti-	15	Ieda Maria Alves
Antiaborto	21	Luanna Tomaz de Souza
Antiafeto	23	Maria Berenice Dias
Antiamericanismo	26	Rodrigo Belfort Gomes
Antianalfabetismo	34	Kate Constantino Oliveira Luiz Eduardo Oliveira
Antiantropocentrismo	44	Renata Malta Vilas-Bôas
Antiarcadismo	47	Jean Pierre Chauvin
Antiarquitetura	56	Wilson Levy Braga da Silva Neto
Antiarquivismo	60	Eliana Correia Brandão Gonçalves
Antiateísmo	70	Jean Pierre Chauvin
Antiautoajuda	77	Willis Santiago Guerra Filho
Antibarroquismo	80	João Adolfo Hansen
Antibibliofilia	84	Marisa Midori Deaecto
Antibolsonarismo	86	Jorge Alberto Soares Barcellos
Antibritanismo	93	Thadeu Vinicius Souza Teles
Anticabocismo	104	Karl Heinz Arenz
Anticapitalismo	114	Êmerson Neves da Silva
Anticartesianismo	116	Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann
Anticaticismo	124	Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos
Anticlassicismo	127	Sílvia Maria Azevedo
Anticlericalismo	129	André Corrêa Rollo
Anticolonialismo	136	Jean Pierre Chauvin
Anticomunicação	141	Willis Santiago Guerra Filho

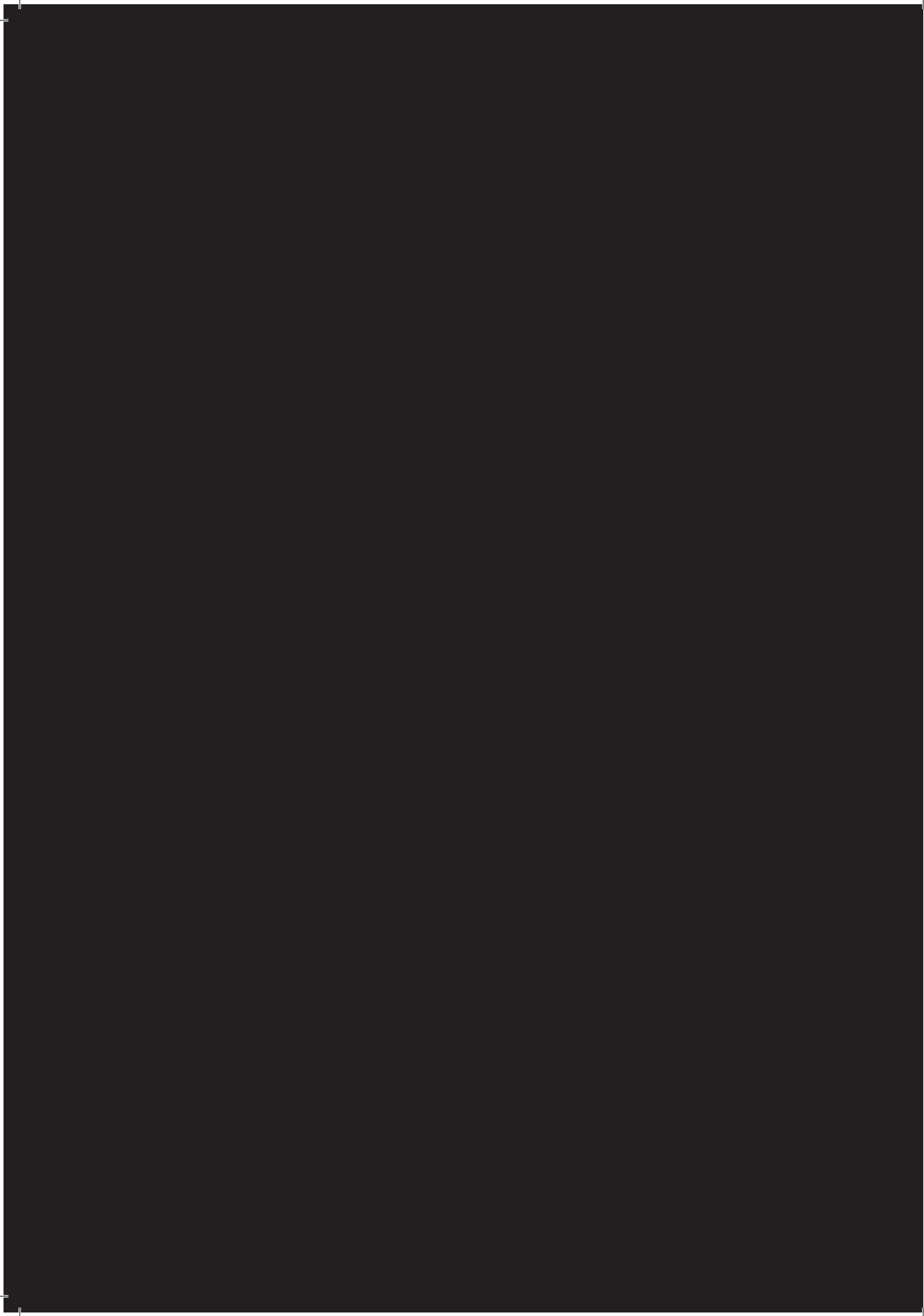
<u>Anticomunismo</u>	145	Gustavo Moura de Oliveira
<u>Anticonstitucionalismo</u>	153	Gabrielle Bezerra Sales Sarlet
<u>Anticorrupção</u>	157	Ana Luiza Almeida Ferro
<u>Anticotismo</u>	164	Andréa Hermínia de Aguiar Oliveira
<u>Anticriacionismo</u>	167	José Claudio Matos
<u>Anticristianismo</u>	170	Edison Lucas Fabrício
		Rogério Luiz Klaumann de Souza
<u>Antidança</u>	184	António Laginha
<u>Antidandismo</u>	188	Sílvia Maria Azevedo
<u>AntiDireitos Humanos</u>	190	Carmela Grüne
<u>Antidiscriminação</u>	196	Tânia Regina Silva Reckziegel
<u>Antiditatorialismo</u>	202	César Nardelli Cambraia
<u>Antidramatismo</u>	206	Carlos César Mascarenhas de Souza
<u>Anticiclopédismo</u>	217	Maria Elisa Rodrigues Moreira
<u>Antiescolanovismo</u>	224	Norberto Dallabrida
		Fernanda Gomes Vieira
<u>Antiespiritualismo</u>	234	Neidi Regina Friedrich
<u>Antiestatismo</u>	241	Marcelo José Ferlin D'Ambroso
<u>Antiestrangeirismo</u>	247	Maria Ivonete Santos Silva
<u>Antievolucionismo</u>	253	José Claudio Morelli Matos
<u>Antifascismo</u>	256	Gérson Wasen Fraga
<u>Antifeminismo</u>	277	Alfrâncio Dias Ferreira
		Maria Helena Santana Cruz
<u>Antiformalismo</u>	285	Paola Cantarini
<u>Antifrancesismo</u>	289	Maria Regina Barcelos Bettiol
<u>Antifreudismo</u>	296	Fábio Belo
<u>Antifundamentalismo</u>	305	Leandro Thomaz de Almeida
<u>Antigermanismo</u>	311	Jorge Carvalho do Nascimento
<u>Antiglobalização</u>	314	Gérson Wasen Fraga
<u>Anti-historicismo</u>	322	Analice Marinho
<u>Anti-homossexualidade</u>	328	Luiz Mott
<u>Anti-hospitalidade</u>	344	Carlos César Mascarenhas de Souza
<u>Anti-humanismo</u>	361	Marília Verissimo Veronese
<u>Anti-ideologismo</u>	367	Rodrigo Soares de Cerqueira
<u>Anti-imigracionismo</u>	372	Ademir Valdir dos Santos
<u>Anti-imperialismo</u>	380	Marcelo Lachat
		Jean Pierre Chauvin
<u>Anti-indígena</u>	383	Tedney Moreira da Silva
<u>Anti-industrialismo</u>	387	Jorge Luiz Cabral Nunes
		Wilson Linhares dos Santos

Antijesuitismo	394	Edgard Leite Ferreira Neto
Antijuridicismo	401	Paola Cantarini
Antilavajatismo	407	Rômulo de Andrade Moreira
Antilegitimismo	409	Lívio Oliveira
Antiliberalismo	412	Luiz Alberto de Vargas
Antilibertacionismo	418	Eduardo Xavier Lemos
Antiliteratura	421	Clarice Beatriz Sohngen
Antilusitanismo	425	Carolina Padilha Fedatto
Antilusofonismo	430	Jair de Almeida Junior
Antilusotropicalismo	437	Éverton Barbosa Correia
Antimaçonismo	445	José Rodorval Ramalho
Antimaniqueísmo	455	Jean Pierre Chauvin
Antimarxismo	459	Alex Sander da Silva
Antimedievalismo	463	Thiago Borges de Aguiar
Antimilitarismo	472	Elisson de São José Luiz Eduardo Oliveira
Antimodernismo	479	Maria Aparecida Silva Ribeiro
Antimonarquismo	484	Éverton Barbosa Correia
Antinacionalismo	495	Silvia Valencich Frota
Antinarratividade	500	Carlos Eduardo Japiassú de Queiroz
Antinaturalismo	502	Victor Hugo Adler Pereira
Antinecropolítica	516	Ana Gabriela Ferreira
Antineoliberalismo	521	Ricardo Antonio Lucas Camargo
Antineologismo	526	César Nardelli Cambraia
Antineopentecostalismo	534	Marcel Mendes
Antinepotismo	542	Renata Fabiana Santos Silva
Antiniilismo	548	Rogério de Almeida
Antinomia	555	Roberto Victor Pereira Ribeiro
Antiobscurantismo	558	Yurgel Pantoja Caldas Marcelo Lachat
Antipartidarismo	563	Jean Pierre Chauvin
Antipastoralismo	568	Olívia Barros de Freitas
Antipatriarcalismo	576	Vera Maria Santos
Antipatriotismo	583	Ademir Valdir dos Santos
Antipedagogismo	590	Maria Amélia Santoro Franco
Antipentecostalismo	599	Jonatas Silva Meneses
Antipetismo	603	Valdete Souto Severo
Antipombalismo	614	Emmerly Karoline Nascimento Dantas Leite Luiz Eduardo Oliveira
Antipunitivismo	618	Paulo Ricardo Suliani

<u>Anti</u> purismo	623	Antonio Ponciano Bezerra
<u>Anti</u> rracionalismo	627	Andrea Cachel
<u>Anti</u> rracismo	636	Frank Nilton Markon
<u>Anti</u> rrealismo	646	Marcos Namba Beccari
<u>Anti</u> rregionalismo	665	Durval Muniz de Albuquerque Júnior
<u>Anti</u> rrepublicanismo	685	Gustavo de Lima Pereira
<u>Anti</u> rromantismo	695	Cláudia Tolentino Gonçalves Felipe Cleber Vinicius do Amaral Felipe
<u>Anti</u> ssecularismo	705	Edgard Leite Ferreira Neto
<u>Anti</u> ssemitismo	712	Maria Luiza Tucci Carneiro
<u>Anti</u> ssindicalismo	725	Brígida Joaquina Charão Barcelos
<u>Anti</u> ssurrealismo	728	Laira Carone Rachid
<u>Anti</u> taylorismo	731	Antonio Bosco de Lima
<u>Anti</u> televisionismo	740	André Corrêa Rollo
<u>Anti</u> terceiromundismo	744	Yvonélio Nery Ferreira
<u>Anti</u> tomismo	750	Ricardo Borrmann Jefferson de Almeida Pinto
<u>Anti</u> trabalhismo	773	Alexandre Correa da Cruz
<u>Anti</u> traducionismo	776	Elaine Maria Santos
<u>Anti</u> ultramontanismo	786	Jefferson de Almeida Pinto Ricardo Borrmann
<u>Anti</u> vacina	793	Antonio Samarone de Santana
<u>Anti</u> vieirismo	796	Fábio Falcão Oliveira
<u>Anti</u> xenofobismo	814	Fernanda Santos
SOBRE OS AUTORES	817	
POSFÁCIO	855	Pierre Antoine Fabre



DICIONÁRIO DOS
ANTIS
a cultura brasileira em negativo



Anti-

Histórico do prefixo *anti-*

H *Anti-*, originário do formante grego *ant(i)-*, de *antí* “contra, diante de, em vez de”, é registrado em unidades lexicais eruditas formadas no grego, a exemplo de *antártico*, *antídoto*, assim como em unidades constituídas nas línguas modernas, de acordo com Cunha (1982, p. 53). Usualmente classificado como prefixo pelos autores das gramáticas e dos dicionários do português, é também analisado como elemento de composição por Machado (1989, v. 1, p. 266).

De acordo com Maurer Junior (1951, p. 123), o prefixo foi introduzido nas línguas românicas por meio de compostos como *antiasmático*, *anticristo* e *anti-diabético*, a partir, sobretudo, do período renascentista. Lemos, no *Dicionário Houaiss*, que, nesse período, o prefixo entra no português em palavras formadas em grego, “tornando-se já no sXIX extremamente fecundo, a ponto de ser informalmente us. como subst. (é um ânti = é do contra) e potencializar todo tipo de derivados *ad hoc* com a noção de oposição ou contrariedade (esta mesa é uma *antimesa*, *antiabraçar*, *antidança* etc.)”.

Na lexicografia da língua portuguesa, *anti-* é registrado desde os primeiros dicionários de língua publicados. Nessas obras, o prefixo junta-se a unidades lexicais nominais, construindo sobretudo substantivos e adjetivos das línguas de especialidade.

Assim, lemos em Bluteau, no *Vocabulário portuguez e latino*, o registro do adjetivo *antifebril*, seguido da rubrica *termo de médico* (1712-1728, v. 1, p. 404).

Moraes Silva cita também termos do domínio da medicina construídos com *anti-*, seguidos da rubrica *Med.* ou *t. de Med.*, a exemplo dos adjetivos *antiarthritico* (Med. Contra a gotta, arthritis), *antifebril* (Med. Contra a febre), *antiflogístico* (Med. Contra a inflamação), *antihéctico* (Med. Contra a hética), *antipleurítico* (Contra o pleuris, t. de

Med.), *antipodrágico* (t. de Med. Contra a podagra, ou gotta dos pés), *antivenéreo* (t. de Med. Contra o gallico). Alguns termos de outros domínios são também registrados pelo lexicógrafo: *antigalho* (t. de Naut. Peça com que se segurão vergas, e outras o navio...) e *antiperístase* ou *antiperístasis* (t. de Filos. Aumento da força, ou intensidade de uma qualidade, por se augmentar a qualidade contrária de outro corpo que cerca). Outras atestações de formações com *anti-*, mencionadas pelo lexicógrafo: *antichristo* (o Inimigo ou emulo de Christo, que depois de portentosos sinâes há-de vir no fim do mundo tentar metter os homens debaixo do jugo do Diabo fingindo ser o Messias), *antideus* (o inimigo, contrario de Deus), *antipapa* (o Papa scismatico, opposto ao eleito canonicamente), *antipolítica* (política avessa, contrária ás regras da boa política) (SILVA, 1813, v. 1, pp. 142-144).

Vieira (1871, v. 1, p. 450) documenta também termos de áreas de especialidade construídos com *anti-*, a exemplo dos subst. *antirepúsculo*, *antilogaritmo*, do adj. *anticonstitucional* e de seu respectivo adv. *anticonstitucionalmente*.

Em dicionários contemporâneos, *anti-* também é apresentado em formações relativas a áreas de especialidade.

O *Novo Aurélio século XXI* (1999) registra *anticlerical*, *antiácido*, *antidemocrático*, *antihífen*, aos quais atribui o significado de “ação contrária”, “oposição”, “contrariedade”, “contra”. Inclui, ainda, a informação de que na área da física, *anti-* representa um prefixo “utilizado diante de uma partícula elementar para designar outra partícula com algumas propriedades físicas simétricas”.

O dicionário Michaelis documenta também vários termos de diferentes áreas de especialidades. Exemplificamos com *antiofídico*, adj e sm: “FARM Diz-se de ou medicamento que se emprega contra o veneno de cobras” e *antipacifismo*, definido como “Doutrina, movimento ou atitude contrária à paz mundial e ao desarmamento das nações”.

No dicionário on-line *Aulete Digital*, são citados termos de várias áreas, aos quais o prefixo atribui o significado “que denota oposição”: “Antídoto, Anticris-

to, antipatia, antiabortivo, (contrário ao aborto), antiacadêmico, anticatártico (que suspende a ação purgativa ou catártica), antineurótico (contrário à neurose), antiofídico (aplicável contra a mordedura das cobras), antiorgástico (que combate o orgasmo), antiprogênico (que ataca as bactérias piogênicas), antizímico (que se opõe à fermentação).

A oposição ao “outro”

A manifestação contrária ao “outro”, que particulariza o prefixo anti-, apresenta diferentes características morfológicas e semânticas.

Aspectos morfológicos

Do ponto de vista morfológico, *anti-* se prefixa a bases nominais, majoritariamente substantivais, e, em menor número, também adjetivais.

Além de bases nominais constituídas por substantivos comuns, *anti-* prefixa-se, não raro, a substantivos próprios, designativos de pessoas e diferentes instituições, a exemplo, respectivamente, de *antiTemer* e *antiFMI*: “Manifestação **anti-Temer** em São Paulo usa o grito ‘Diretas já!’” (LIMA, 4 set. 2016); “Segundo dia de protestos **anti-FMI** nas ruas de Istambul; ‘Vá embora FMI, o mundo é nosso’” (Segundo dia..., 2009).

Vários substantivos a que *anti-* se prefixa constituem unidades lexicais que, integradas em um sintagma nominal, exercem função de adjetivo no âmbito desse sintagma: “A irmã Lindsay se dedica a uma atividade sem fins lucrativos: é líder de um barulhento grupo **anticircuncisão**” (Veja, 7 jan. 2004).

No sintagma grupo *anticircuncisão*, o subst. *anticircuncisão* exerce função adjetival, podendo ser parafraseado por “grupo contrário à circuncisão”.

Essa função recategorizadora de *anti-* é registrada na língua portuguesa em 1961, por Hampeys, que, ao trabalhar com um corpus constituído por jornais cariocas publicados em 1960, menciona sintagmas em que o substantivo prefixado por *anti-*, anteposto a um substantivo, atribui-lhe função adjetival: “o rebelde *anti-Castro*”, “líder *antifidel*”, “o candidato *anti-Jânio*”, “luta *antipe-*

tróleo”, “*manobras anti-URSS*”... (1961, pp. 68-69).

A função adjetival exercida pelo substantivo prefixado por *anti-* conhece restrições morfossintáticas, pois a concordância nominal de número nem sempre é observada. Por essa razão, o *Dicionário Houaiss* considera essas formações como quase adjetivos: “[...] o que é tb. form. para fins apositivos (isto é, quase adjetivos, mas sem concordância gramatical): *anticalor*, *antidoping*, *antidumping*, *antiguerrilha*, *antifadiga*, *antigripe*, *antiferrugem*, *anti-radiação*”.

Mencionamos alguns exemplos, contextualizados, dessa ausência de concordância: “Inconformadas com o resultado, **milícias antiindependência** – muitas vezes ajudadas pelos soldados indonésios – estão praticando uma política de terra arrasada no país” (*IstoÉ*, 15 set. 1999); “O relógio de pulso vem com barômetro, altímetro e bússola, e as capas de chuva passaram a ser fabricadas com **tecnologia ‘antiventos’**” (Veja, 19 jul. 2006).

No português europeu, essa função recategorizadora de *anti-* é estudada por Correia (1992, pp. 30-38), que apresenta exemplos em que o substantivo prefixado por *anti-*, em função adjetival, ocorre em função predicativa, a exemplo de: “Dizia-se que a imprensa é **anti-Poder**”. A autora cita também construções em que o substantivo prefixado por *anti-*, em função adjetival, é intensificado por um advérbio: “Num país profundamente atravessado pela xenofobia, ele /Jean Marie Le Pen/ é o único claramente **anti-imigrante**” e “O Governo mais **anti-25 de Abril** de sempre”.

No português brasileiro, observamos também esse uso, em que o substantivo prefixado por *anti-*, em função adjetival, exerce função predicativa: “O senador Calheiros é modelar: foi Collor, **anti-Collor**, FHC, **anti-FHC**, e agora é Lula” (Veja, 10 mar. 2004); ou é intensificado por um advérbio, em uma comparação: “Foi o que Von Trier fez em Dançando no Escuro – nada mais **anti-Dogma** do que um musical” (Veja, 14 jan. 2004); “Ele tem de agir – e nada é mais **anti-Garfield** do que a ação” (Veja, 14 jul. 2004).

As bases adjetivais a que *anti-* se prefixa raramente correspondem a adjetivos qualificativos. Representam, majoritariamente, adjetivos classificadores ou relacionais (*antieletoral*, *antimnemista*), que manifestam caráter preciso, não vago: “O governador de São Paulo, Geraldo Alckmin, quando foi candidato em 2006, saiu de uma reunião com economistas na Casa das Garças, um instituto de estudos econômicos ligado ao Departamento de Economia da PUC do Rio, com a sensação de ter recebido a agenda mais **antieletoral** que poderia haver” (*O globo*, 3 fev. 2012); “Essa crise parece ter vindo à tona em decorrência de uma disputa interna no Partido Justicialista, já que a denúncia surgiu de um peronista **antimnemista**, o senador Cafiero, e atinge principalmente aliados do ex-presidente” (*IstoÉ*, 13 set. 2000).

Aspectos semânticos

Às bases a que se prefixa, *anti-* imprime o caráter de “oposição” e “ação contrária”. Essa “oposição/ação contrária a” refere-se a um “outro”, que, do ponto de vista do enunciador, deve ser o alvo dessa oposição. Essa oposição manifesta-se de maneira bem ampla e de diferente natureza, como nos exercetos a seguir, em que os “outros” referem-se a “cultura, política, economia, democracia” e a “antigolpe, antiLGBTfobia, antifundamentalismo, anticaretice, anti-heteronormatividade”, respectivamente: “Corretíssimo esse ponto de vista. Assino em baixo sem medo de errar, apenas acrescentando que estamos no país do ANTI: **anticultura, antipolítico, antieconômico e antidemocrático**” (COSTA, 2014); “Esse disco é meu primeiro trabalho autoral, é a primeira vez que me coloco de uma forma tão intensa e sincera em um trabalho de música.[...] É um disco **anti-GOLPE, antiLGBTfobia, antifundamentalismo, anticaretice, anti-heteronormatividade**” (CAPARICA, 2016).

A abrangência da oposição ao “outro”, manifestada por *anti-*, é expressa pelo subst. *antitudo* (*anti-* + pron indefinido *tudo*), que implica a contrariedade a todas as coisas: “O **antitudo** – Ele é contra Bush, contra Clinton, contra o racismo,

contra, contra. Falta saber o que Barack Obama defende” (O antitudo, 13 jan. 2016); “Era Hélio Oiticica, de quem ninguém foi mais longe em sua vidarte ou artevida **anti-sistema, antiburguesia** ou **antitudo** que representasse anódino status quo, **antitudo**” (*Folha de S. Paulo*, 18 ago. 1996).

Cunha enfatiza que o prefixo, amplamente empregado na língua portuguesa em terminologias das ciências, das artes, dos esportes e dos espetáculos, encontra na área da política um espaço bastante favorável para a manifestação da oposição e da contrariedade ao “outro”, que o caracteriza: “De extraordinária potencialidade na língua portuguesa, ele é fonte quase inesgotável de um sem-número de compostos, tanto na terminologia das ciências e das artes, como na linguagem dos esportes e dos espetáculos em geral, mas é principalmente na política que ele vem sendo realmente produtivo” (1982, p. 53).

Observam-se, assim, construções de *anti-* com nomes de políticos, de partidos políticos, de tendências políticas, a exemplo de *anti-Haddad*, *anti-Renan* (< Fernando Haddad e Renan Calheiros, políticos brasileiros), *antiBush* (< George W. Bush, ex-presidente dos Estados Unidos), *antiPSDB* (< partido político brasileiro), *antiEstado Islâmico* (< grupo terrorista que atua majoritariamente no Oriente Médio): “Em baixa nas pesquisas, Alvaro Dias tem uma nova meta: ser o **anti-Haddad**” (*Gazeta do povo*, 30 set. 2018); “PSL articula estratégia ‘**anti-Renan**’ no Senado” (PSL articula estratégia..., 4 jan. 2019); “Mas o mais vendido é ‘Is our children learning’ (‘Nossas crianças estão aprendendo’), um panfleto **anti-Bush** do consultor democrata Paul Begala” (*O globo*, 5 nov. 2000); “Se não fossem o mensalão, os dólares na cueca, o caixa dois, o valerioduto e o escândalo do caseiro, para ficar apenas nas histórias mais marcantes, a tentativa de compra de documentos **anti-PSDB** por parte de petistas certamente teria tido menos impacto” (*Veja*, 11 out. 2006); “Militar da coalizão **anti-Estado Islâmico** morre em queda de avião no Iraque” (Militar da coalizão..., 20 ago. 2018).

O prefixo também é usado de maneira reiterada, em várias formações que constituem um campo semântico, o que contribui para acentuar seu caráter opositivo. Exemplificamos com formações com *anti-* que denotam os campos semânticos de campanha política, economia e feminismo, respectivamente: “E palavras que explicitavam o sentido da campanha que se iniciava: “Não é o candidato que vai percorrer o país. É o **anticandidato**, para denunciar a **antieleição**, imposta pela **anticonstituição** [...]” (Veja, 23 mar. 2005); “A outra opção é arrumar uma boa aposentadoria do governo, adotar um discurso **anti-renda**, **antijuro**, **antiacumulação de riqueza**, sem se preocupar com o futuro do câmbio, da economia, muito menos com o futuro do Brasil” (Pra vc..., 26 abr. 2007); “Veja – De que forma os conservadores costumam bombardear o feminismo?; Friedan – Propalando que o feminismo é um conceito **anti-homem**, **anticasamento**, **antimaternidade**” (Veja, 30 ago. 1995).

A oposição ao “outro” é bastante observada em construções de *anti-* de que fazem parte os sufixos *-ismo* e *-ista*, e relativas, em grande número, a tendências políticas, mas também a movimentos ideológicos, religiosos, opinativos. Muitas têm nomes próprios como base.

A esse respeito, lemos, no *Dicionário Houaiss*, que “no curso, ainda, dos XIX e no sXX, seu uso /de-ismo/ se disseminou para designar movimentos sociais, ideológicos, políticos, opinativos, religiosos e através dos nomes próprios representativos ou de nomes locativos de origem, e se chegou ao fato concreto de que potencialmente há para cada nome próprio um seu *der.* em *-ismo*; a isso se acresceu que o suf. gr. *ists* > port. *ista*, masc. e fem. como em gr., foi associado a ele para designar o *adepto*, *aderente*, *s eguidor*, *partidário*”.

Exemplificamos a oposição de *anti-* ao “outro” pelo uso de *-ismo* e *-ista* nas formações *antimalufismo*, “contrário à ideologia do político Paulo Maluf” e *antimartista*, “contrário à adesão à ideologia da política Marta Suplicy”. Como *-ismo* e *-ista* constituem sufixos correlatos, a ideologia do *antimalufismo* supõe a adesão de um *antimalufista*, assim como o sen-

timento *antimartista* supõe a existência da ideologia do *antimartismo*: “Valor: Um eleitorado que já elegeu uma vez Erundina e Marta pode ser taxado de preconceituoso? Maria Rita: A eleição de ambas teve muito de **antimalufismo**. Maria Rita: A eleição de Serra só se explica pelo sentimento **antimartista** que dominou São Paulo” (Valor econômico, 1 nov. 2004).

A oposição ao “outro”, em muitas construções com *anti-*, representa um aspecto positivo. Esse caráter positivo pode ocorrer em situações em que o prefixo se opõe a uma doença, como *anticâncer*, ou a algo que pode causá-la: *antifumo*, *antiobesidade*; a uma atitude que fere o princípio da igualdade entre as pessoas, como *antidiscriminação*, *antirracismo*; ou a atitudes que se revelam nocivas à sociedade: *anticorrupção*, *antiguerra*. Alguns exemplos contextualizados: “O problema da maioria das substâncias **anticâncer** é o fato de elas serem ‘superburras’: atacam indiscriminadamente células sadias e células doentes” (Veja, 24 ago. 2005); “Desenvolver o Metabocin como um potente tratamento **anti-obesidade** mostra-se promissor como parte de uma estratégia robusta para ajudar as pessoas que lutam contra a obesidade” (Cientistas criam remédio..., 2018); “A maioria dos 12.000 delegados em Durban acha que os governos devem fazer mais pelos negros. Não apenas com leis **antidiscriminação**, mas também criando cotas nas universidades e favorecendo empresas de proprietários negros em concorrências públicas” (Veja, 12 set. 2001); “Em 1991, os países da OCDE (Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico) aprovaram um tratado **anti-corrupção** que estabelece punições para quem corrompe funcionários de governos estrangeiros” (Folha de S. Paulo, 16 abr. 2000); “Ela se tornou uma figura central do movimento **antiguerra** nos Estados Unidos, após a morte de seu filho Casey em combate no Iraque e de sua vigília do lado de fora do rancho de Bush no Texas” (Época, 25 jan. 2006).

O aspecto positivo em relação ao “outro” também transparece em produtos que evitam algo considerado negativo: um aço que combate a corrosão, uma va-

cina que evita a Aids: “O galvanizado é um aço nobre, **anticorrosão**, e está sendo cada vez mais usado pela indústria automobilística, pela indústria de eletrodomésticos e até pela construção civil. O aumento do uso deste produto significa também um aumento da qualidade dos produtos” (*O globo*, 2 abr. 2000); “A vacina **anti-Aids**, uma promessa que ainda deve vingar, também foi considerada fator prioritário durante o encontro” (*Folha de S. Paulo*, 16 jul. 2000).

Por essa razão, o prefixo mostra-se bastante frequente no gênero publicitário, em anúncios que indicam o combate a algo considerado ruim, a exemplo de **antiferrugem** e **anti-idade**: “Esmalte Antiferrugem é um produto de alta tecnologia, inovador e prático desenvolvido com propriedades anticorrosivas que previne e interrompe a oxidação em superfícies ferrosas, protegendo das intempéries” (*Tintas Renner*, 2016); “O novo Liftderma Intensyl possui ingredientes selecionados que compõem uma fórmula exclusiva de **tratamento anti-idade**” (Seu novo tratamento..., 2019).

Além de manifestar oposição e ação contrária, *anti-* pode ainda manifestar características contrárias, ou, como define Sandmann, “não-bom, ruim” (1989, p. 15). Desse modo, *anti-homenagem* é “o que não tem características de homenagem”: “Deveria ser proibido um lateral-direito ou um ponta direita, que não vestisse a camisa do Botafogo, ser destaque em um jogo disputado no Nilton Santos. É o mesmo que um zagueiro sair como herói do Mané Garrincha ou um argentino brilhar no Rei Pelé. É uma espécie de **anti-homenagem**” (SCHMIDT, 2019).

Observa-se, ainda, o emprego estilístico de *anti-* em formações que apresentam a unidade lexical formada pelo prefixo em oposição à base, desprovida de prefixo. Assim, *antifórum* opõe-se a *fórum*, *antifato* a *fato*: “Arc, o marciano, andou nesta semana acompanhando o **fórum** e o **antifórum** da globalização” (*Veja*, 7 fev. 2001); “Quando a ‘revolução’ editou seu Ato Institucional, Cony declarou guerra: ‘O ato não foi um ato: foi

um **fato**, fato lamentável mas que, justamente por ser um **fato**, já contém, em si, os germes do **antifato**” (*Folha de S. Paulo*, 4 abr. 1993).

Registrado desde os primeiros dicionários portugueses, o prefixo *anti-* continua muito ativo na língua portuguesa, construindo sempre novas palavras.

Ocorrências contemporâneas de *anti-*, observadas em um corpus constituído por materiais jornalísticos (Projeto TermNeo – Observatório de neologismos do português brasileiro contemporâneo), indicam que o emprego do prefixo continua bastante produtivo. Nesse projeto, que descreve o português brasileiro desde 1993, o prefixo *anti-* constitui o prefixo negativo (dentre *a-*, *contra-*, *des-*, *in-*, *não-*) que ocupa a segunda posição na construção de neologismos nominais (em seguida a *não-*), tanto de caráter substantival (*antialmanaque*, *antibushista*, *antiMadona*, *antirrejeição*) como adjetival (*anti-intuitivo*, *antiutópico*).

Trata-se, pois, de um prefixo bastante produtivo na construção de novas unidades lexicais no português brasileiro, mantendo sua tradição de emprego constante no decorrer da história da língua portuguesa.

Bibliografia

Imprensa:

ALVES, Ieda Maria. *Neologismo. Criação lexical*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994. ALVES, Ieda Maria. *Um estudo sobre a neologia lexical: os microssistemas prefixais do português contemporâneo*. Tese de Livre-Docência em Lexicologia e Terminologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. ALVES, Ieda Maria. O prefixo opositivo *anti-* em um *corpus* jornalístico do português brasileiro. In: PRETOV, Petar et al. (Orgs.). *Avanços em ciências da linguagem*. Santiago de Compostela: Através Editora, 2012, pp. 227-242. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728, 8 v., 2 supl. CORREIA, Margarita M. Ferreira. *A formação dos adjetivos em anti- em português*. Dissertação de Mestrado em Linguística. Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa, Lisboa, 1992. CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio

de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. Época, 25 jan. 2006. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. *Folha de S. Paulo*, 4 abr. 1993; 18 ago. 96; 16 abr. 2000; 16 jul. 2000. *O globo*, 2 abr. 2000; 5 nov. 2000; 3 fev. 2012. HAMPEYS, Zdenek. Para o estudo da linguagem da imprensa brasileira contemporânea. *Revista brasileira de filologia* (Rio de Janeiro), v. 6, pp. 51-114, 1961. *IstoÉ*, 15 set. 1999; 13 set. 2000. MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da língua portuguesa com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos vocábulos e estudos*. 5. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1989, 4 v. MAURER JUNIOR, Theodoro Henrique A unidade da România Ocidental. *Boletim de filologia românica*, v. 126, n. 2, 1951. SANDMANN, Antonio José. *Formação de palavras no português brasileiro contemporâneo*. Curitiba: Scientia et Labor / São Paulo: Ícone, 1989. SILVA, Antonio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Lisboa: Typ. Lacérquina, 1813, 2 v. *Valor econômico*, 1 nov. 2004. VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de. Sources du lexique portugais: les éléments français. *Bulletin des Etudes Portugaises*, v. 2, n. 3, pp. 136-153, 1932. *Vêja*, 30 ago. 1995; 7 fev. 2001; 12 set. 2001; 7 jan. 2004; 14 jan. 2004; 10 mar. 2004; 14 jul. 2004; 23 mar. 2005; 24 ago. 2005; 19 jul. 2006; 11 out. 2006. VIEIRA, Domingos. *Grande dicionário português ou thesouro da língua portuguesa*. Porto: Ernesto Chardron e Bartolomeu H. de Moraes, 1871-1874, 5 v.

Digital:

O antitudo. *IstoÉ*, 13 jan. 2016. Disponível em: https://istoe.com.br/364_O+ANTITUDO/. Acesso em: 12 jun. 2020. CALDAS AULETE, Francisco J.; VALENTE, Antonio Lopes dos Santos. *Dicionário Aulete*. Lexikon Editora Digital Ltda. Disponível em: <http://www.aulete.com.br/>. Acesso em: 20 mar. 2019. CAPARICA, Marcio. Lineker: “Precisamos começar a pensar em masculinidades, no plural”. *Lado BI*, 7 nov.16. Disponível em: <https://www.ladobi.com.br/2016/11/lineker-alguem-segure-esse-homem/>. Acesso em: 12 jun. 2020. Cientistas criam remédio antiobesidade à base de pimenta. *Só notícia boa*, 20 jul. 2018. Disponível em: <http://www.sonoticiaboa.com.br/2018/07/20/cientistas-criam-remedio-antiobesidade-pimenta/>. Acesso em: 12 jun. 2020. COSTA, Luiz Sérgio Silveira. Radiografia do Brasil. *Alerta total*, 29 mar. 2014. Disponível em: <http://www.alertatotal.net/2014/03/radiografia-do-bra->

sil.html. Acesso em: 12 jun. 2020. *Gazeta do povo*, 30 set. 2018. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/eleicoes/2018/em-baixas-pesquisas-alvaro-dias-tem-uma-nova-meta-ser-o-anti-haddadczwv6robtssp5u40u33ravg2>. Acesso em: 20 mar. 2019. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss, 2012. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br>. Acesso em: 12 mar. 2019. LIMA, Luís. Manifestação anti-Temer em São Paulo usa o grito “Diretas já!”. *Época*, 4 set. 2016. Disponível em: <https://epoca.globo.com/tempo/noticia/2016/09/manifestacao-anti-temer-em-sao-paulo-relanca-o-grito-diretas-ja.html>. Acesso em: 12 jun. 2020. MICHAELIS. *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 2015. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues>. Acesso em: 20 mar. 2019. Militar da coalizão anti-Estado Islâmico morre em queda de avião no Iraque. *Estado de Minas*, 20 ago. 2018. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2018/08/20/internacional,981476/militar-da-coalizao-anti-estado-islamico-morre-em-queda-de-aviao-no-ir.shtml>. Acesso em: 12 jun. 2020. Pra vc que tem mais de 40 anos e investe na bolsa... *ADVFN*, 26 abr. 2007. Disponível em: <https://br.advfn.com/forum/importante/430311/1>. Acesso em: 12 jun. 2020. PSL articula estratégia “anti-Renan” no Senado. *Correio do Povo – Twitter*, 4 jan. 2019. Disponível em: https://twitter.com/correio_dopo/status/1081182747748642817. Acesso em: 12 jun. 2020. SCHMIDT, André. A anti-homenagem e os dois Vascos de Valentim. *Blog do garone*, 24 fev. 2019. Disponível em: <http://blogs.lance-net.com.br/garone/anti-homenagem-e-os-dois-vascos-de-valentim/>. Acesso em: 12 jun. 2020. Segundo dia de protestos anti-FMI nas ruas de Istambul; “Vá embora FMI, o mundo é nosso”. *Provos Brasil*, 9 out. 2009. Disponível em: <http://provosbrasil.blogspot.com/2009/10/segundo-dia-de-protestos-anti-fmi-nas.html>. Acesso em: 12 jun. 2020. Seu novo tratamento rejuvenescedor intensivo. *Embralife*, 2019. Disponível em: <https://liftdermaoficial.com.br/>. Acesso em: 12 jun. 2020. *Tintas Renner*, 2016. Disponível em: <http://www.tintasrenner-deco.com.br/produto/esmalte-antiferrugem>. Acesso em: 12 jun. 2020.

Antiaborto

Considera-se antiaborto a posição contrária à legalização da interrupção da gravidez, também chamada de aborto. Pode ser externalizada de forma individualizada ou de forma coletiva, em conjunto com movimentos ou organizações. Há, hoje, no mundo, a atuação de inúmeros movimentos e organizações para ampliação ou restrição das hipóteses de aborto.

O debate acerca da legalização do aborto passa a ocupar espaço, no mundo, a partir dos anos 70, capitaneado pelos movimentos feministas. Estes movimentos questionavam as proibições existentes caracterizando-as como formas de controle sobre os corpos das mulheres. A centralidade desse debate na agenda política feminista traçou, inclusive, fronteiras com outros movimentos de mulheres que passaram a não se assumir feministas, voltando-se mais para a garantia de acesso a equipamentos sociais do que para a conquista de autonomia (PIMENTEL; VILLELA, 2012).

A partir da pressão desses movimentos, vários países passaram a flexibilizar suas normas relativas ao tema, o que provocou, de outro lado, a articulação de movimentos antiaborto, que se chamam de pró-vida. Estes movimentos são principalmente ligados a setores religiosos e solicitam a manutenção das normas vigentes ou até mesmo seu endurecimento para que se defenda a vida do embrião.

No Brasil, o abortamento voluntário ocorria desde a Colônia. O aborto começa a ser criminalizado em 1830, no Código Penal do Império. A partir daí, o tema passa a estar presente nas legislações punitivas, mas de forma genérica. O Código Penal de 1940, vigente até hoje, concede maior atenção à questão, trazendo hipóteses de criminalização e também permissivas. Após a Constituição de 1988, vários projetos foram apresentados para rever a legis-

lação de 1940, mas não obtiveram êxito, permanecendo esta em vigor (MATOS, 2010).

É crime, na atualidade, de acordo com o Código Penal Brasileiro: a) provocar aborto em si mesma ou consentir que outrem o provoque; b) provocar aborto em uma gestante sem o seu consentimento; c) provocar aborto em gestante com o seu consentimento. De outro lado, o mesmo documento afirma ser permitida a interrupção da gravidez em duas hipóteses: a) se não há outro meio de salvar a vida da gestante; b) aborto no caso de gravidez resultante de estupro.

Há também outra hipótese criada pelo Supremo Tribunal Federal (STF), em 2015, na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 54, proposta pela Confederação Nacional de Trabalhadores da Saúde, para fetos diagnosticados com anencefalia. Esse julgamento, contudo, diferenciou o aborto comum do de um feto anencéfalo, entendendo não haver clara violação a vida nesses casos. Nos termos do voto do relator, Ministro Marco Aurélio de Mello: “a interrupção da gestação de feto anencefálico não configura crime contra a vida – revela-se conduta atípica”.

Vários argumentos, contudo, foram colocados no debate, tais como o direito de escolha da mulher em prosseguir com a gestação e a laicidade do Estado. Este último ocupou grande espaço, na medida em que são algumas correntes religiosas que, de forma mais enfática, afirmam existir a vida desde a concepção, contrariando posições científicas diversas que estabelecem outros marcos. Tais questões, contudo, não foram esgotadas pela corte, que preferiu centrar-se no direito à vida especificamente de anencéfalos, deixando os demais pontos para momentos futuros (BISPO; GOMES, 2019).

Esse julgamento teve o envolvimento de diversas instituições na qualidade de *amicus curiae*, manifestando-se durante o julgamento, como a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), defendendo que mesmo em tais casos havia violação do direito à vida.

Para Matos (2010), os antagonismos clássicos que emergem sobre a questão

são: o início da vida humana, o direito da mulher em decidir se quer ou não manter a gestação e a responsabilidade do Estado em definir sobre o aborto. Ademais, questões relativas aos direitos sexuais e reprodutivos e a necessidade e adequação do recurso ao Direito Penal nesses casos também ocupam grande centralidade (BISPO; GOMES, 2019). Há também debates relativos à natureza deste debate, que poderia ser de saúde pública. Segundo o Ministério da Saúde (2009), a proibição do aborto seguro tem gerado a terceira causa de morte de mulheres, no Brasil e no mundo.

Esses debates voltaram à cena em 2016, no julgamento do Habeas Corpus 124.306. A 1ª Turma do Supremo Tribunal Federal se manifestou a favor da autorização do aborto até o terceiro mês de gestação. Para esta Turma, a “criminalização, nessa hipótese, viola diversos direitos fundamentais da mulher, bem como o princípio da proporcionalidade”.

Para aprofundar essa discussão, em 2017, foi proposta, no STF, a ADPF n. 442, pelo PSOL (Partido Socialismo e Liberdade), em parceria com a Anis - Instituto de Bioética. A ADPF tem como objetivo declarar a não recepção parcial dos artigos do Código Penal que permitem a interrupção pela Constituição da República, indicando como preceitos violados os princípios fundamentais da dignidade da pessoa humana, da cidadania e da não discriminação, bem como os direitos fundamentais à inviolabilidade da vida, à liberdade, à igualdade, à proibição de tortura ou tratamento desumano ou degradante, à saúde e ao planejamento familiar.

A ADPF traz o argumento de que a criminalização do aborto revela um abuso no uso do poder coercitivo do Estado para impedir o pluralismo razoável, inclusive diante da posição de algumas mulheres que acreditam sequer haver vida até determinado momento da gestação. Essa postura acaba marginalizando especialmente mulheres pobres e negras que não conseguem buscar formas seguras de interromper a gravidez.

Solicitaram o ingresso como *amicus curiae* nessa ADPF um número recor-

de de instituições (POMPEU, 2018). São mais de 36 pedidos, sendo 26 de instituições antiaborto e 10 favoráveis à ADPF. Dentre as instituições contrárias à ADPF estão: Partido Social Cristão; União dos Juristas Católicos de São Paulo e Instituto de Defesa da Vida e da Família.

De outro lado, protocolaram pedido de *amicus* instituições como a International Women's Health Coalition (IWHC), a ONG Criola, o Instituto Brasileiro de Ciências Criminais (IBCCRIM) e a Clínica de Atenção à Violência da Universidade Federal do Pará.

Percebe-se, assim, que o debate acerca do aborto polariza instituições e pontos de vistas que devem ser melhor apresentados na arena pública. Somente por meio do enfrentamento e do diálogo respeitoso e plural é que conseguiremos vencer algumas das questões colocada.

Discutir o direito ao aborto pode contribuir para grandes reflexões, inclusive acerca do paradigma hegemônico de maternidade compulsória (PIMENTEL; VILLELA, 2012). Independente da proibição legal, segundo pesquisa nacional, o aborto é um fenômeno frequente entre as mulheres brasileiras de diferentes classes sociais, raças e religiões. Em 2016, quase 1 em cada 5 mulheres, aos 40 anos, já realizou, pelo menos, um aborto (DINIZ *et al.*, 2017).

Discutir, assim, a questão pode evitar um cenário em que muitas mulheres têm sido mortas em face de abortamentos clandestinos ou tem lidado com o controle penal e a marginalização, traçando-se horizontes mais solidários.

Bibliografia

Imprensa:

BISPO, Andrea Ferreira; GOMES, Marcus Alan de Melo. Aborto e laicidade: reflexões sobre os direitos reprodutivos e a criminalização de mulheres no Estado Democrático de Direito. In: SOUZA, Luanna Tomaz. *Mulheres e sistema penal na Amazônia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019, pp. 139-152. MATOS, Maurílio Castro de. *A criminalização do aborto em questão*. São Paulo: Almedina, 2010. MINISTÉRIO DA SAÚDE. 20 anos de pesquisas sobre o aborto no

Brasil. Brasília: Ministério da Saúde, 2009. PIMENTEL, Silvia; VILLELA, Wilza. Um pouco da história da luta feminista pela descriminalização do aborto no Brasil. *Revista Ciência e Cultura* (São Paulo), v. 64 n. 2, pp. 20-21, abr./jun. 2012. POMPEU, Ana. ADPF que discute criminalização do aborto bate recorde de amici curiae no Supremo. *Revista Consultor Jurídico*, 20 mar. 2018.

Digital:

DINIZ, Debora *et al.* Pesquisa nacional de aborto 2016. *Ciência & saúde coletiva*, v. 22, n. 2, pp. 653-660, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232017000200653-&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 12 jun. 2020.

LUANNA TOMAZ DE SOUZA

Anti afeto

ANTIAFETO – substantivo, masculino, singular. Esta palavra existe? Não está dicionarizada. Mas existe. Antiafeto é negar que o afeto é uma ação, uma conduta; é cuidado, proteção e assistência, a ponto de receber força normativa e tornar-se o princípio balizador de todas as relações jurídicas da família (PEREIRA, 2017).

Apesar de a razão de existir da sociedade e do próprio estado seja a proteção das pessoas, eles são quem, de modo mais escancarado, adotam posturas antiafeto. No mais das vezes, o estado tenta impor pautas comportamentais de controle da organização social, sem atentar ao sentimento, aos sonhos, ao desejo das pessoas. Com isso, acabam excluindo do laço jurídico vínculos afetivos pelo só fato de escaparem do modelo eleito pela sociedade como sendo o único correto. Que todos devem cegamente seguir e cumprir. Os resultados são perversos, pois condena à invisibilidade a vida como ela é. Os exemplos são muitos. E assustadores.

Em face de influências religiosas, a lei buscava preservar e proteger exclusivamente as famílias constituídas pelos “sagrados laços do matrimônio”. Tudo o que pudesse comprometer a paz familiar era sumariamente descartado. Havia toda uma classificação dos filhos, que recebiam rótulos pejorativos. Somente eram reconhecidos os que eram fruto de uma família matrimonializada. Os demais não. Chamados de “ilegítimos”, os filhos nascidos fora do casamento, não tinham direito de que constasse o nome do pai no registro de nascimento. Não podiam usar o seu sobrenome. Pelo jeito, não tinham sequer o direito de viver, pois não percebiam alimentos e nem lhes eram assegurados os direitos sucessórios do genitor. O filho era penalizado quando ilegítima havia sido a conduta do pai, que descumpriu o dever de fidelidade envolvendo-se em uma aventura extramatrimonial.

Como o casamento era indissolúvel, as pessoas só podiam casar uma vez. Deviam ficar juntos até a morte, mesmo na doença, na pobreza e na tristeza. O chamado “desquite” autorizava a separação de corpos, mas não rompia a sociedade conjugal. Esta marginalização, de nítido caráter punitivo, tinha por objetivo obrigar as pessoas a permanecerem casadas. Quem não cumprisse esta determinação era condenada a viver sozinha, a não ser feliz.

Por isso os vínculos afetivos constituídos fora do casamento não eram considerados familiares. Independente do tempo de convivência, do número de filhos, ficavam à margem do Direito das Famílias e das Sucessões. Tais uniões – com o nome de “concubinato” – eram consideradas meras sociedades de fato. Via de consequência, não existia direito a alimentos, direitos previdenciários ou sucessórios. Uma resposta nitidamente antiafeto.

Ainda que os tempos tenham mudado e que se esteja vivendo sob a égide de uma Constituição encharcada de princípios, de modo a assegurar a dignidade das pessoas, persistem posturas excludentes. Basta atentar às uniões de pessoas do mesmo sexo. Rejeitadas pela sociedade, as pessoas LGBTI – lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e intersexuais, sempre foram obrigadas a viver dentro do armário. Sem direito de constituírem uma família, terem filhos. Seus relacionamentos eram invisíveis. Uma vida inteira em comum não garantia nada. Falecido um dos parceiros, o outro era sumariamente despejado da casa que também era sua. Não lhe era assegurado o direito de moradia. Muito menos direito à herança. Mesmo que tivessem amealhado bens juntos, estes ficavam para parentes distantes. O sobrevivente sequer tinha direito a pensão previdenciária.

Diante da omissão do legislador – que tem resistência de editar leis que desagradem a maioria do seu eleitorado e possa comprometer sua reeleição –, acabou a justiça suprimindo esta lacuna. Foi utilizada a expressão homaofetividade para vincar que é o afeto o elemento identificador destas relações familiares.

E foi assim que o Supremo Tribunal Federal agasalhou as uniões homoafetivas no âmbito do Direito das Famílias.

Os transgêneros, por sua vez, não tinham o direito de adequarem seu nome e sexo à sua identidade sexual. Expulsos de casa muito cedo, sofriam *bullying* na escola. Em face da evasão escolar, com baixa escolaridade, nunca tiveram acesso ao mercado de trabalho. Ou seja, não podiam ser quem eles eram, pelo simples fato de se afastarem do binarismo de gênero que a sociedade impõe. Mais uma vez foi a justiça que lhes garantiu os direitos de cidadania: a troca da identidade diretamente junto ao cartório do registro civil. Administrativamente, bastando a autodeclaração. Assim foi vencida a injustificável resistência estatal de garantir o respeito, a preservação do direito à vida digna ao segmento mais vulnerável da população.

Mas há mais. Outras realidades existem e ainda estão fora da tutela do estado. As famílias plurais continuam penalizadas. Ainda que as uniões simultâneas sejam uma realidade. Homens conseguem a façanha de ter duas famílias ao mesmo tempo. Desdobram-se entre uma e a outra casa. Vivem de cá para lá e de lá para cá. De um modo geral têm filhos com as duas mulheres e mantêm ambas as famílias. Está errado? Certamente nesta receita há infidelidade, há descumprimento do dever de lealdade, há mentiras. Mas estas famílias existem.

Apesar da rejeição social, a lei não penaliza quem assim age. Ao contrário. Incentiva tal postura, ao reconhecer apenas um dos relacionamentos. Como não impõe deveres e nem assegura direitos com relação às demais – pode ser mais de uma –, livra o homem de toda e qualquer obrigação, por um agir cuja reponsabilidade é exclusivamente dele. E é a mulher quem acaba punida. Induzida em erro, em um primeiro momento, acaba se conformando em dividir o amor de quem lhe jurou que seria exclusivo. Este vínculo afetivo não é reconhecido como uma entidade familiar, ainda atenda a todos os requisitos legais para a sua configuração: relacionamento público, contínuo, duradouro que constituiu uma família.

Do mesmo modo são ignoradas as estruturas poliafetivas, em que a família é composta por mais de duas pessoas, que convivem juntas na mesma casa. Esta proibido até firmarem escritura pública estabelecendo deveres recíprocos. O silêncio do legislador, não impondo consequências jurídicas a estes vínculos afetivos, afronta elementar princípio ético, sintetizado na célebre frase da obra *Pequeno Príncipe* de Saint-Exupéry: você é responsável por quem cativas!

Certamente esta é a síntese do Direito de Família, que foi repaginado pelo Instituto Brasileiro de Direito de Família (IBDFAM), ao desvendar o elemento identificador das relações de conjugabilidade e de parentalidade. Esta evolução – verdadeira revolução – instalou uma nova ordem jurídica para a família, atribuindo valor jurídico ao afeto.

Reconhecida a existência de um vínculo em que existe confiança e comprometimento recíproco, indispensável a imposição dos deveres de mútua assistência, de cuidado. Independe da estrutura do relacionamento, da identidade dos seus integrantes ou o número de participantes. Não ver, dizer que uniões de diferentes conformações não existem, é incentivar comportamentos antiéticos. É adotar uma atitude antiafeto.

Sequer é necessária uma expressa previsão legal para que os vínculos afetivos – todos eles – sejam enlaçados pelo direito, com a imposição de responsabilidades recíprocas. Basta atentar que a Constituição da República elenca um rol imenso de direitos individuais e sociais como forma de garantir a dignidade de todos. Apesar de não utilizada no seu texto a palavra afeto, consagra o princípio da afetividade. Pode-se até dizer que houve a constitucionalização do afeto, no momento em que união estável foi reconhecida como entidade familiar, merecedora da tutela jurídica. Como a união estável se constitui sem o selo do casamento, isso significa que a afetividade que une e enlaça as pessoas adquiriu reconhecimento e inserção no sistema jurídico.

Paulo Lôbo (2011, p. 43) identifica quatro fundamentos essenciais do princípio da afetividade na carta constitucional:

(a) a igualdade de todos os filhos independentemente da origem (CR, artigo 227, § 6.º); (b) a adoção, como escolha afetiva com igualdade de direitos (CR, artigo 227, §§ 5.º e 6.º); (c) a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes, incluindo os adotivos, com a mesma dignidade da família (CF 226 § 4.º); e (d) o direito à convivência familiar como prioridade absoluta da criança, do adolescente e do jovem (CR, artigo 227).

O Código Civil também não utiliza a palavra afeto, ainda que, com grande esforço, se consiga visualizar no seu bojo a elevação do afeto a valor jurídico (WELTER, 2003, p. 49). Os laços de afeto e de solidariedade derivam da convivência familiar, não do sangue (LÔBO, 2011, p. 56). São invocadas as relações de afetividade e afinidade como elementos indicativos para a definição da guarda a favor de terceira pessoa (CC, artigo 1.584, § 5.º). A posse de estado de filho nada mais é do que o reconhecimento jurídico do afeto, com o claro objetivo de garantir um direito a ser alcançado. Um vínculo de parentesco e a convivência familiar

Belmiro Welter destaca algumas passagens em que há a valoração do afeto no Código Civil: (a) ao estabelecer a comunhão plena de vida no casamento (CC, artigo 1.511); (b) quando admite outra origem à filiação além do parentesco natural e civil (CC, artigo 1.593); (c) na consagração da igualdade na filiação (CC, artigo 1.596); (d) ao fixar a irrevogabilidade da perfilhação (CC, artigo 1.604); e, (e) quando trata do casamento e de sua dissolução, fala antes das questões pessoais do que dos seus aspectos patrimoniais.

E finalmente o afeto já foi reconhecido pelo legislador. A Lei Maria da Penha (Lei 11.340/06, artigo 5.º, II) define família como uma relação íntima de afeto. A família transforma-se, na medida em que se acentuam as relações de sentimentos entre seus membros. Cada vez mais são valorizadas as funções afetivas da seus membros. Tanto o casamento como a união estável adquiriram novo perfil, voltados muito mais a realizar os interesses afetivos e existenciais de seus integrantes. Essa é a concepção eudemo-

nista da família, que progride à medida que regride o seu aspecto instrumental (OLIVEIRA, 2002, p. 11).

Despontam novos modelos de família mais igualitárias nas relações de sexo e idade, mais flexíveis em suas temporalidades e em seus componentes, menos sujeitas à regra e mais ao desejo (PERROT, 1993, p. 81). A comunhão de afeto é incompatível com o modelo único, matrimonializado da família. Daí o novo nome: Direito das Famílias.

Como diz João Baptista Villela (1994, p. 645), as relações de família, formais ou informais, indígenas ou exóticas, ontem como hoje, por mais complexas que se apresentem, nutrem-se, todas elas, de substâncias triviais e ilimitadamente disponíveis a quem delas queira tomar afeto, perdão, solidariedade, paciência, devotamento, transigência, enfim, tudo aquilo que, de um modo ou de outro, possa ser reconduzido à arte e à virtude do viver em comum.

A teoria e a prática das instituições de família dependem, em última análise, de nossa competência em dar e receber amor. Talvez nada mais seja necessário dizer para evidenciar que o elemento fundante do Direito das Famílias é o princípio da afetividade, pois diz com o direito fundamental à felicidade. Um direito que não aceita o prefixo “anti”.

Bibliografia

LÔBO, Paulo. *Famílias*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011. OLIVEIRA, José Lamartine C. de; MUNIZ, Francisco José F. *Curso de direito de família*. 4. ed. Curitiba: Juruá, 2002. PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Dicionário de direito das famílias e sucessões ilustrado*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2017. PERROT, Michelle. O nó e o ninho. *Revista Veja 25 anos: reflexões para o futuro*, abr. 1993. VILLELA, João Baptista. As novas relações de família. In: *Anais da XV Conferência Nacional da OAB*. São Paulo: JBA Comunicações, 1995. WELTER, Belmiro Pedro. *Estatuto da união estável*. Porto Alegre: Síntese, 2003.

MARIA BERENICE DIAS

Antiamericanismo

Se traçarmos uma linha do tempo no que diz respeito ao sentimento de americanismo e antiamericanismo no Brasil, perceberemos que esses conceitos, não necessariamente a consciência e o uso desses léxicos, estão em questão no imaginário brasileiro, desde, pelo menos, o século XIX. A jornada imperialista dos Estados Unidos da América e todas as suas ações no globo e, em especial, no Brasil, com ênfase no século XX, fizeram dessa uma nação ao mesmo tempo que admirada, repelida. Ciente de que a conduta hegemônica estadunidense é vasta e atingiu regiões distintas do mundo, em seu ímpeto de americanização, é essencial destacar que a construção do presente verbete focou no significado do antiamericanismo no Brasil, ao longo de sua história, com destaque para o maior programa de estreitamento de laços e promoção do americanismo em terras brasileiras, que foi a Política da Boa Vizinhança. Para tanto, a escrita deste verbete apoiou-se nos estudos de teóricos nacionais que discutiram o americanismo e formularam suas teorias acerca dessa dualidade de sentimentos no Brasil, a saber Warde (2000; 2011), Moura (1995), Tota (2000; 2014), Holanda (2012) e Gomes (2019).

O termo antiamericanismo pode ser descrito como um sentimento de repulsa às práticas de cunho ideológico, político, econômico, cultural e religioso/moral estadunidenses, como aponta O'Connor (2004) e da não aceitação de sua interferência na sociedade, mediante o processo de americanização. É interessante apontar aqui, que embora a palavra possa remeter a todos os países do continente, seu uso ficou restrito a uma só nação: os Estados Unidos da América. Tal fato se deu por conta de sua incursão imperialista no mundo e sua tentativa de imposição de valores e modo de vida por eles defendidos, em um processo conhecido como americanização. Entender

esse processo é a chave para compreender o verbete “antiamericanismo”.

As décadas finais do século XIX foram marcadas, no campo político, pela elevação no nacionalismo dos Estados Unidos e pela disseminação das “suas representações de nação moderna, espiritualmente excepcional e militarmente poderosa” (WARDE, 2011, p. 7). No campo da imigração, o país vivia um grande crescimento no número de imigrantes e uma mudança no perfil dos fluxos migratórios, que, a partir da última década, teria sua maioria de indivíduos oriundos do sul e leste da Europa, não mais do norte e oeste do velho continente, de onde vinha a maioria dos cidadãos até o ano de 1890, como aponta Warde (2011). Logo, para obter sucesso nos planos hegemônicos da Casa Branca além das fronteiras de Washington além das fronteiras, era preciso que o processo de americanização tivesse início dentro de casa, de modo a inculcar valores cívicos, laborais e patrióticos nos “novos imigrantes”. É interessante apontar que há uma representação clara desse movimento na história dos Estados Unidos, que é a figura do *melting pot*, ou caldeirão de raças, em que diferentes elementos derretem juntos e formam um caldo homogêneo, ao abandonarem suas culturas e costumes e se fundirem a um só padrão: o americanizado.

Já na década de 1920, os Estados Unidos viviam os *drunken years*, nome dado pelo alto consumo de bebidas alcoólicas, além da música negra e o sexo que eram considerados problemas para o desenvolvimento econômico do país, o que ratificava a necessidade de se americanizar o próprio norte-americano, adiciona (TOTA, 2000). Assim, foi lançado um manual chamado *Americanization*, em 1917, de autoria de Winthrop Talbot e que, posteriormente, foi ampliado, em 1920, em parceria entre o autor e Julia Johnsen. O material aborda questões históricas, geográficas, étnicas, organizacionais e de cidadania e é um elemento civilizador a serviço do processo de americanização de todo os Estados Unidos. Talbot (1920) descreve o americanismo como sendo uma atitude

de mental que deve ocorrer com base em princípios, como a vida, a liberdade, a verdade e o governo baseado em leis e não em homens. O autor está certo de que o americanismo é, além de um ideal, um processo mundial, o que justifica todas as ações de promoção das ideias norte-americanas no globo.

O processo de americanização em território estadunidense foi exitoso, principalmente porque o veículo principal foi a educação pública, que possui um grande alcance e é eficaz na disseminação das ideias. E foi o modelo educacional norte-americano que chamou a atenção dos intelectuais brasileiros do final do século XIX e do começo do XX, que enxergavam nela o meio de desenvolvimento e modernidade que o Brasil precisava. Aos poucos, os Estados Unidos ocupavam o imaginário do povo brasileiro com a imagem de uma terra nova, de oportunidades e sem os problemas da antiga e decadente Europa. Por meio das exposições internacionais, iniciadas em 1851, os países exibiam suas riquezas e desenvolvimento, ao passo que se firmavam como nações construídas por meio de comparações umas com as outras. As modernas e desenvolvidas apresentavam *stands* com suas criações tecnológicas, teorias científicas e métodos de ensino, enquanto o Brasil, por exemplo, apresentava suas matérias-primas naturais, plantas exóticas e o seu folclore, como afirma Warde (2000). Nesses eventos, os graus distintos de modernidade em que se encontravam as nações ficavam evidentes.

Warde (2000) aponta que na exposição de St. Louis, em 1904, o então professor primário da cidade de São Paulo, Oscar Thompson, teve contato inicial com métodos de ensino disseminados nos Estados Unidos. Ele, mais tarde, retornou ao Brasil e se tornou Diretor-Geral da Instrução Pública, aplicando o método analítico adotado nos Estados Unidos em todas as escolas de São Paulo, fortalecendo o sentimento de admiração e confiança no sistema americanizado de ensino. Outro pensador que comunga da ideia da importação do modelo de educação estadunidense é José Veríssimo, autor de *A Educação Nacional* (1906).

Na obra, o autor, embora crítico dos Estados Unidos e da proposta homogeneizadora da americanização, estava certo de que o modelo educacional que deveria ser analisado e aplicado deveria ser o dos Estados Unidos, pois via que, por meio desse, seria possível tirar o Brasil da preocupante situação em que se encontrava nos primeiros anos da república. Bontempi Júnior adiciona que a ressalva de Veríssimo era para “que nós não puséssemos a ‘macaquear irrefletidamente’ os Estados Unidos, mas estuda-los, compreendê-los e só então imitá-los” (2003, p. 8). Pode-se perceber, na obra de Veríssimo, que o intelectual não nutria muita admiração pela terra de Tio Sam e experimentava um pouco de antiamericanismo, mas enxergava no processo educacional norte-americano um exemplo de sucesso.

Diversos intelectuais do século XIX defendiam a aplicação de padrões estadunidense, como Tavares Bastos, que pregava uma importação do modelo político dos Estados Unidos. Bastos, como aponta Santos (2017), preconizava a implementação da educação que ele havia encontrado em Massachussets, e a instalação de *school-houses*, seguindo o modelo estadunidense. A autora apresenta ainda o caso do professor Phillipe Maria Mota de Azevedo Corrêa, que, enviado pelo governo brasileiro, participou da Exposição Internacional da Filadélfia, em 1876, e que redigiu suas impressões em formato de relatório, chamando atenção para o sistema de *Kindergarten* (Jardim de infância) estadunidense. Todas essas incursões brasileiras em território norte-americano serviram para gerar um fortalecimento da imagem de nação moderna dos Estados Unidos, o que, no entanto, não era uma unanimidade.

A grande incursão dos Estados Unidos sobre o Brasil, que ocasionou uma divisão do povo entre o sentimento de americanismo e antiamericanismo, deu-se, de fato, no século XX, por meio da Política da Boa Vizinhança, proposta por Franklin Roosevelt. A nova proposta veio substituir a forte política intervencionista, de Theodore Roosevelt, denominada *big stick*, que estava em

vigor, desde o final do século XIX, para os países latino americanos, em especial os do Caribe, e que tentava impedir a recolonização por parte da Europa. Em defesa da “América para os americanos”, a Casa Branca seguia a Doutrina Monroe, apresentada pelo presidente estadunidense James Monroe, que governou o país entre os anos de 1817 e 1825. A doutrina estava baseada no princípio da não-intervenção dos países europeus nas nações americanas, em troca da não-intervenção dos Estados Unidos na Europa, o que reforçava a hegemonia estadunidense nas Américas (KARNAL *et al.*, 2007).

Não bastava impedir a interferência da Europa no continente, era preciso fazer com que os territórios abaixo do Rio Grande (fronteira natural entre os Estados Unidos e o México) fossem americanizados. De acordo com Tota (2000), os países começaram a demonstrar desconforto com as práticas de Washington na década de 1920 e exigiam seus plenos direitos. A eleição de Franklin Roosevelt trouxe uma nova proposta de política externa dos Estados Unidos para a América Latina, que trazia um nome mais brando, ao chamar todos de vizinhos, mas sem grandes mudanças nos interesses de Washington, que agora também estava preocupado em manter os países, principalmente o Brasil, afastados da Alemanha, que tendia para o fascismo. Assim, a união hemisférica poderia se perpetuar e haveria a garantia do escoamento da produção estadunidense, por meio do estreitamento das relações comerciais entre o Brasil e os Estados Unidos.

Um marco nas ações da Política da Boa Vizinhança é, sem dúvidas, a II Guerra Mundial. A tensão no globo e a importância da unificação das Américas, bem como a garantia do Brasil como aliado dos Estados Unidos, pelo seu tamanho e posição geográfica privilegiados, fez com que Washington dedicasse atenção extrema ao Brasil. A Casa Branca não tardou a criar, no ano de 1940, o *Office for Coordination of Commercial and Cultural Relations between the American Republics*, que, um ano depois, em 1941, passou a se chamar *Office of the*

Coordinator of Inter-American Affairs. Chamado de Birô Interamericano por Moura (1995), este braço do Conselho de Defesa Nacional dos Estados Unidos tinha como objetivo fomentar a cooperação interamericana, assim como promover a união do hemisfério. Por trás de objetivos fraternos, estava o desejo de consolidação dos Estados Unidos como potência mundial ao mesmo tempo que tentava-se impedir o avanço do Eixo na América Latina, uma vez que os Estados Unidos estavam na iminência de entrar no combate.

Durante os 5 anos em que esteve na ativa, o Birô Interamericano, que tinha o jovem milionário do ramo do petróleo, Nelson Rockefeller, à frente, atuou intensamente por meio de diversas frentes de trabalho, com o objetivo de reverter o sentimento de antiamericanismo que pairava, principalmente na aristocracia brasileira, que ainda se inspirava na Europa e via os Estados Unidos como um povo sem educação e cultura. É importante destacar que, anteriormente à instalação do Birô, a Fundação Rockefeller, por meio de ações filantrópicas coordenadas pelo pai de Nelson, já mantinha relações com o Brasil há, pelo menos, 20 anos. Marinho (2001), ao estudar a atuação da Fundação na Universidade de São Paulo, atestou que seu foco estava nas áreas das ciências biológicas e exatas e que, nas décadas de 40 e 50, houve uma queda da hegemonia cultural francesa em prol do *American way of life*.

Sobre o Birô, Moura (1995) destaca que ele estava dividido em quatro áreas: comunicações, responsável por toda a imprensa, incluindo o rádio, o cinema, além dos esportes e viagens; relações culturais, que cuidava das artes como música e literatura, bem como os intercâmbios e a educação; saúde, que visava atuar nas questões sanitárias; e a comercial/financeira, que se dedicava em cuidar dos assuntos pertinentes ao comércio, finanças e desenvolvimento. Por meio dessas quatro divisões, em especial a das comunicações e da cultura, o governo, e a própria iniciativa privada, como a Fundação Rockefeller e a indústria cinematográfica de Hollywood, não

mediram esforços para vender o *American way of life* para os trópicos.

Os objetivos estavam postos e as máquinas pública e privada caminhavam em sintonia: era preciso melhorar a imagem do “irmão do norte”. Para tanto, todos os produtos estadunidenses precisavam trazer uma imagem positiva dos Estados Unidos, de forma que o americanismo se sobrepusesse sobre o antiamericanismo. E Tio Sam tinha verba para isso, desde para promover a vinda de Walt Disney ao Brasil, que culminou na criação de um personagem inteiramente brasileiro para o universo mágico do camundongo mais famoso do mundo, quanto para a transmissão radiofônica direto de Nova York, passando pela chegada da Coca-Cola e sorvetes Kibon e a projeção da fama de Carmen Miranda como representante da brasilidade em Hollywood. Pelo viés dos intercâmbios, Moura (1995) aponta que, a partir do ano de 1941, o Brasil foi inundado pelo que ele chama de “missões de boa vontade americana”. Eram publicitários, militares, cientistas, professores universitários, diplomatas, entre outros, que vinham ao Brasil estreitar os laços. Para garantir o sucesso da empreitada, até a frequência de voos foi aumentada. O próprio presidente Franklin Roosevelt veio ao Brasil, uma vez na década de 1930 e outra vez, com os Estados Unidos já participando da II Guerra Mundial, em 1943, quando encontrou com Getúlio Vargas em Natal, local onde havia uma base do exército estadunidense em terras brasileiras. No que diz respeito aos intercâmbios, vale ressaltar, ainda, que se ofertavam bolsas de estudos para brasileiros irem se aperfeiçoar nos Estados Unidos.

A pesquisa de Gomes (2019, p. 125) mostra que as bolsas de intercâmbio eram divulgadas inclusive nos jornais. Em um dos anúncios analisados pelo autor, esse processo era apresentado como “uma simpática iniciativa do sr. Nelson Rockefeller”. A proposta era que os jovens brasileiros levassem os problemas nacionais para serem discutidos nos Estados Unidos, lugar onde receberiam a formação e o treinamento adequado

para a solução desses conflitos. Logo, a questão dos intercâmbios era uma via de mão dupla, mas seu teor diferia, uma vez que era nítida a visão de superioridade dos Estados Unidos, que “fraternamente” se colocavam à disposição para trazer mão de obra especializada para o problemático Brasil ou treinar os jovens brasileiros (e americanizá-los) com as técnicas avançadas estadunidenses para que eles fossem capazes de ajudar a sua nação.

No que diz respeito à cultura, é preciso destacar alguns elementos vitais no projeto da Política da Boa Vizinhança: o cinema, o rádio e as revistas. No tocante às revistas, faz-se necessário mencionar uma, em especial, que tinha o propósito de fomentar a solidariedade hemisférica: o periódico *Em Guarda*, que carregava o subtítulo “Para a defesa das Américas”. Publicada em inglês, português e espanhol, a revista trabalhava em um contexto bélico, na tentativa de fazer do Brasil, e dos demais países da América Latina, aliados dos Estados Unidos na II Guerra Mundial. Ao lado dela, Tota (2000) insere a *Reader's Digest* como um importante meio de disseminação do sentimento de americanismo em terras brasileiras. Com publicação na casa dos 5 mil exemplares no mundo, o periódico chegou ao Brasil em 1942, mesmo ano que chegaram por aqui produtos que se tornaram extremamente populares, a Coca-Cola e os sorvetes Kibon. Mesmo em um país rico em frutas e sucos naturais, esses produtos industrializados chamavam a atenção, caíram no gosto dos brasileiros e foram mais elementos em prol do americanismo no Brasil. A *Reader's Digest*, ou Seleções, como ficou conhecida por aqui, buscava trazer artigos que estimulassem a admiração do povo pelo *American way of life*. Sem esquecer da necessidade da solidariedade hemisférica na guerra, eram produzidos, além da revista, pôsteres, panfletos e mapas, que tentavam persuadir a opinião dos brasileiros pela causa da união entre as Américas.

O sentimento fraternal entre as nações do continente, em defesa do americanismo e, por consequência, do

enfraquecimento do antiamericanismo, era propagado até mesmo nas propagandas de gêneros alimentícios. Gomes (2019) mostra que o anúncio que comemorou a abertura da primeira fábrica da Coca-Cola no Brasil, em 1944, foi aberto com a denominação de “O convite universal” e tinha, no canto inferior esquerdo, um slogan repetido em outros anúncios da época e em clara referência à Política da Boa Vizinhança, que era “Unidos hoje, unidos sempre”. Tal slogan chegou a ser utilizado, inclusive, com um desenho do continente Americano, em outros anúncios. Logo, beber uma Coca-Cola não era uma ação desprovida de intencionalidade, mas sim um ato político. O continente inteiro bebia a mesma bebida e isso nos tornava próximos e bons vizinhos. A Casa Branca colocava em prática, por meio da incorporação de elementos da sua cultura, uma política de homogeneização cultural, ideia defendida por Hall (2011), na tentativa de aproximar os países e criar uma fraternidade em prol do seu objetivo imperialista e bélico.

O cinema serviu muito a esse propósito e encheu os olhos da população brasileira, que lotava as salas de projeção e fazia questão de ir ver de perto seus ídolos, trazidos ao Brasil nos lançamentos de seus filmes. Nesse interim, é vital abrir espaço para discutirmos os filmes de Walt Disney ambientados no Brasil, com o estereotipado papagaio malando Zé Carioca, fruto da viagem do próprio Walt Disney ao nosso país, a pedido do governo estadunidense e de Nelson Rockefeller, em 1941. Da empreitada em terras brasileiras, nasceu *Saludos amigos* ou *Alô, amigos* e *The three caballeros* ou *Você já foi a Bahia?* Todos estrelados pelo Pato Donald e com participação do simpático Zé Carioca, que tinha orgulho em mostrar as belezas do Brasil para o amigo do norte e para o mundo. Em ambos os filmes, tenta-se mostrar a simbólica amizade entre o representante dos Estados Unidos, Donald, e o do Brasil, Zé Carioca. A construção e o reforço desse laço é importante para passar a ideia de que as nações eram amigas e estavam juntas, mesmo que o Brasil seja retra-

tado como uma terra exótica, entregue aos prazeres da vida, como o carnaval e o samba, por um papagaio malandro e que precisava saber falar inglês para se comunicar com o ilustre visitante. No primeiro filme, há ainda a imagem de uma outra figura que ganhou bastante destaque nesse período, mas que sofreu críticas por ter sido “americanizada demais”, que é Carmen Miranda.

Famosa em Hollywood e na Broadway, Carmen Miranda precisou reafirmar sua brasilidade com o samba *Disseram que eu voltei americanizada*, depois de uma recepção nada calorosa em um show no Cassino da Urca (TOTA, 2000). A Pequena Notável ou, como lá fora ficou conhecida, *a Brazilian bombshell*, retornava de uma temporada nos Estados Unidos e saudou a plateia em inglês. Em seguida, realizou seu show para um público que reagiu de forma fria, com poucas palmas e com pouquíssimo interesse por parte da plateia, formada majoritariamente por indivíduos da elite brasileira, incluindo a primeira dama do país, dona Darcy Vargas, industriais e empresários. Para eles, de acordo com Castro (2005), Carmen havia cedido aos encantos do inimigo, em uma época que a aristocracia brasileira pendia para o lado da Alemanha. Carmen experimentou o amargo sabor do antiamericanismo logo depois de ter sido recebida calorosamente pelo povo nas ruas do Rio de Janeiro, mas esse público definitivamente não podia arcar com o ingresso do show da Pequena Notável. Carmen é uma personagem que viveu então a dualidade que era o americanismo e o antiamericanismo no Brasil às vésperas de entrar na II Guerra Mundial.

Além do cinema, o rádio foi um grande difusor das ideias da Política da Boa Vizinhança. Tota chegou a afirmar que a divisão responsável pelo rádio era “a menina dos olhos de Rockefeller” (2014, p. 74). E foi por meio da influência de Rockefeller que poderosas emissoras, como a NBC e CBS, chegaram ao Brasil. As estações estadunidenses tinham a importante tarefa de fortalecer a opinião pública enfrentando as transmissões da Alemanha e da Itália, que continuaram

a chegar no Brasil, fruto da forte emissão de ondas radiofônicas desses países. Mesmo rádios nacionais transmitiam programas pelos Estados Unidos e isso havia se tornado tão comum que o programa *A Hora do Brasil* havia cedido 5 minutos da sua programação para a transmissão feita diretamente de Nova York. Era preciso trabalhar bem o americanismo e vender a imagem do *American way of life* por meio das ondas do rádio brasileiras.

Nesse período, as maiores manifestações antiamericanistas podem ser encontradas nas artes, como as artes plásticas. Gomes (2019) aponta que Di Cavalcante pintou a desigualdade do Brasil no cenário exterior na gravura “Associação dos amigos do Brasil”. Na figura, tem-se um grupo de personagens grandes e bem vestidos ao lado de um brasileiro que em nada se assemelhava com a pompa dos demais. Era um mulato, com fisionomia cansada, apoiado em uma bengala, pobre, de óculos e descalço. O brasileiro parecia acompanhar, à distância, de maneira passiva a conversa dos seus “amigos”, que vestiam ternos e pareciam tomar as decisões importantes. Um deles vestia um terno cheio de estrelas e calças de listras, o que nos remete à bandeira dos Estados Unidos.

Mesmo que o antiamericanismo estivesse presente nas artes visuais, nada se compara a sua mais forte expressão no Brasil, que é o samba. Nacionalista por excelência, os sambas atacavam os Estados Unidos, o aumento no uso de palavras em inglês e até mesmo a própria Política da Boa Vizinhança. As críticas estavam presentes nas letras de samba, muitos famosos, como *Brasil Pandeiro* de Assis Valente e *Não tem tradução*, de Noel Rosa. De acordo com Paiva (1995), as palavras em língua inglesa presentes nos sambas, em sua maioria, eram usadas como uma forma de criticar o imperialismo econômico e cultural imposto por Tio Sam e a admiração que o brasileiro passara a ter do *American way of life*. Assim, muito embora houvesse uma grande quantidade de ações em prol da mudança da imagem dos Estados Unidos no imaginário da população brasilei-

ra, é preciso destacar que eles “não eram recebidos de braços abertos por todos e que o sentimento de antiamericanismo e valorização do nacional estava no *front* de batalha” (GOMES, 2019, p. 137). O samba era uma arte da qual o brasileiro se orgulhava e fazia questão de levantar a bandeira da brasilidade por meio dele, logo era um poço de antiamericanismo. Não foi à toa que Carmen Miranda o escolheu para rebater às críticas da sua suposta americanização.

Holanda (2012) também teceu comentários acerca do antiamericanismo. Para o autor, o intercâmbio de ideias não era recíproco, muito menos equilibrado, o que fazia de nós, brasileiros, meros receptores passivos e subalternos. O processo de americanização foi comparado, pelo autor, a uma nova colonização, tendo em vista a docilidade do povo brasileiro que cedeu facilmente aos encantos dos Estados Unidos. O americanismo nada mais era do que a importação de elementos de uma nova cultura e novos modos de vida que circulavam com a etiqueta dos Estados Unidos, que se valia da leveza de uma nação nova que não precisava arcar com o peso das tradições e da história que a Europa carregava (GRAMSCI, 2011). O americanismo encontrou barreiras no Brasil, mas sem dúvidas, os encantos eram maiores e o antiamericanismo não foi capaz de barrar, por exemplo, o crescimento do ensino de inglês no Brasil, que se deu nas décadas de 30 e 40.

Não se pode falar sobre o antiamericanismo sem que seja feita uma menção à sua associação com as ideias comunistas que eram presenciadas no Brasil. A ascensão do inglês era constantemente relacionada à ideia de imperialismo norte-americano, o que fez com que a luta contra a influência estadunidense se unisse à comunista contra o capitalismo industrial e um possível entreguismo do capital brasileiro ao governo dos Estados Unidos. Em suas pesquisas, Bandeira (2007) destaca que a associação entre antiamericanismo e comunismo era tão forte durante a ditadura brasileira de 1964, que as críticas aos EUA eram comumente associadas a ideais comunis-

tas e de apoio à União Soviética, já que eram proferidas por todos aqueles que eram contrários ao pensamento imperialista, capitalista e orientado apenas ao lucro, comumente associado à terra do Tio Sam. Para o autor, a posição antiamericana que muitos tinham em decorrência de suas desconfianças e medos com uma possível política externa desfavorável para o Brasil era vista como “perigo comunista”.

Campbell (2008), ao analisar a atuação do Partido Comunista Brasileiro (PCB) em Recife, nas décadas de 1940 e 1950, encontrou um discurso inflamado antiamericanista, como o proferido em 1946, quando, diante de quase 200 mil pessoas, ao exortar o governo dos Estados Unidos a entregar bases militares e navais ocupadas, ouviam-se gritos pedindo que os estadunidenses deixassem o Brasil e desocupassem nossas bases militares e navais, podendo ser verificado um verdadeiro ódio pelos americanos que aqui moravam.

De forma alegórica, podemos dizer que os sentimentos de americanismo e antiamericanismo estiveram, durante vários momentos da história brasileira, medindo força como um verdadeiro cabo de guerra. De um lado, os que viam os Estados Unidos como ideal de modernidade, uma terra de sucesso e desenvolvimento, que deveria ter suas práticas importadas e seu modo de viver imitado e, do outro, os que enxergavam os Estados Unidos como uma nação inicialmente de indivíduos sem educação e que, posteriormente, queria impor todos os seus valores e sua cultura e promover um apagamento das nossas características. Nos dias atuais, é possível perceber que ambos os sentimentos continuam presentes na sociedade brasileira, mas de forma mais amena. Há os que são encantados pelos Estados Unidos, em geral, por acreditarem que a nação é um modelo de desenvolvimento e os contrários aos Estados Unidos, que fazem críticas, em sua maioria, à política externa desenvolvida por Tio Sam. No entanto, um olhar mais crítico-reflexivo da sociedade do presente faz com que os extremos sejam avaliados e relativizados.

Bibliografia

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. BONTEMPI JÚNIOR, Bruno. Brasileiros e não yankees: americanismo e patriotismo em “A educação nacional” (1890). *Educação em foco* (Juiz de Fora), v. 7, n. 2, pp. 127-136, 2003. CAMPBELL, Courtney Jeanette. *Imperialismo linguístico: a história do ensino de inglês no Recife (1946-1971)*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008. CASTRO, Ruy. *Carmen – uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. GOMES, Rodrigo Belfort. *Americanismo e antiamericanismo: o ensino de inglês no Brasil de 1931-1951*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2019. GRAMSCI, Antonio. *Americanismo e fordismo*. Tradução: Gabriel Bogossian. São Paulo: Editora Hedra, 2011. HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. São Paulo: DP&A, 2011. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Cobra de vidro*. São Paulo: Perspectiva, 2012. KARNAL, Leandro et al. *História dos Estados Unidos – das origens ao século XXI*. São Paulo: Editora Contexto, 2007. MARINHO, Maria Gabriela S. M. C. *Norte-americanos no Brasil: uma história da Fundação Rockefeller na Universidade de São Paulo (1934-1952)*. São Paulo: Editora Autores Associados/Fapesp, 2001. MOURA, Gerson. *Tio Sam chega ao Brasil – a penetração cultural americana*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995. O’CONNOR, Brendon. A brief history of anti-americanism: from cultural criticism to terrorism. *Australasian Journal of American Studies*, v. 23, n. 1, pp. 77-92, 2004. PAIVA, Vera Lúcia Menezes de Oliveira e. A língua inglesa aos olhos dos sambistas. *Sig-nótica* (Goiânia), v. 7, n. 1, pp. 133-147, 1995. SANTOS, Elaine Maria. *Entre a tradição e a inovação: professores e compêndios de inglês do século XIX*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2017. TALBOT, Winthrop. *Americanization*. 2. ed. revista e aumentada por Julia E. Johnsen. New York: The H. W. Wilson Company, 1920. TOTA, Antonio Pedro. *O imperialismo sedutor – a americanização do Brasil na época da Segunda Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. TOTA, Antonio Pedro. *O amigo americano – Nelson Rockefeller e o Brasil*. São

Paulo: Companhia das Letras, 2014. VERÍSSIMO, José. *A educação nacional*. 3. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985. WARDE, Mirian Jorge. Americanismo e educação: um ensaio no espelho. *São Paulo em Perspectiva* (São Paulo), v. 14, n. 2, pp. 37-43, 2000. WARDE, Mirian Jorge. Notas sobre o “americanismo” dos Estados Unidos de fins do século XIX e início do século XX. In: *XXVI Simpósio Nacional de História (ANPUH)*, 2011.

Músicas

BRASIL PANDEIRO. Compositor: Assis Valente. Intérprete: Bando da Lua, 1940. *DISSERAM QUE VOLTEI AMERICANIZADA*. Compositores: Luiz Peixoto e Vicente. Intérprete: Carmen Miranda, 1940. *NÃO TEM TRADUÇÃO*. Compositor e intérprete: Noel Rosa, 1933.

RODRIGO BELFORT GOMES

Antianalfabetismo

Saímos da segunda década do século XIX com 11,3 milhões de analfabetos no Brasil entre a população de 15 anos ou mais, o que corresponde a 6,8% da população brasileira. O dado é de 2018, divulgado em 2019 pelo IBGE e faz parte do suplemento de educação da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua). Para entender o conceito de alfabetização, grande parte dos estudos sobre escolarização faz referência ao processo de difusão da prática de leitura e escrita, ocupando a escola o locus de enunciação das normas legítimas do uso do letramento (HÉBRARD, 1990; CHARTIER, 1991).

O sujeito alfabetizado é aquele que compreende e utiliza o princípio alfabético, indispensável ao domínio da leitura e da escrita. Hoje, além do trabalho de codificação e decodificação dos símbolos, é necessária a compreensão e expressão de significados desse código na escrita e na leitura (SOARES, 2003). O conceito é assim ampliado para além das habilidades mecânicas, no desenvolvimento de formas outras de compreensão e usos da linguagem para a promoção do indivíduo em sua socialização, como os hipertextos, os sites e aplicativos da internet. Numa perspectiva simplista do termo, analfabeto é aquele incapaz de ler e escrever, sinônimo de termos como ignorante, bronco, iletrado. O letramento aparece como um estado de quem se apropria da escrita e da leitura, numa condição para o exercício consciente da cidadania, como a possibilidade de acesso a bens culturais, da ordem simbólica, do mundo das letras.

No Brasil plural e continental, com diferenças regionais e intra-regionais, as ações do Estado no antianalfabetismo sempre foram marcadas por propostas salvacionistas que falharam em seus objetivos. O debate é secular e político, como aponta a obra sobre a educação pública brasileira *História da Instrução*

Pública no Brasil (1500-1889), publicada no ano de nascimento de nossa República, em que José Ricardo Pires de Almeida afirma haver no Brasil Colonial “um grande número de negociantes ricos que não sabiam ler” (2000, p. 37). Analfabetos no Império brasileiro ainda escravocrata, desde que possuísem bens e títulos tinham garantidas as participações nas eleições. Uma questão do Estado e um problema que alicerça nossa formação enquanto nação.

Tal como em Portugal, o Antianalfabetismo, como realidade discursiva, ocorreu no Brasil somente no século XX, o que não quer dizer que, nos períodos anteriores, não houvesse atos e manifestações, públicas e privadas, da parte do Estado ou de parcelas da população, contra os baixíssimos índices de alfabetização do país, desde que os governos passaram a dispor de dados estatísticos para organizar seus discursos, planos e reformas educacionais (BEATO *et al.*, 2018). O vocábulo “alfabetização”, desde suas primeiras ocorrências, funcionava – e ainda funciona – na retórica político-pedagógica como um componente fundamental da construção da modernidade. Assim, a posse dos elementos básicos da cultura escrita surge como um passaporte imprescindível para a cidadania liberal e democrática, daí a sua obrigatoriedade e necessária gratuidade. Neste texto, tentaremos traçar o percurso do Antianalfabetismo no Brasil, buscando verificar o modo como o Estado tem lidado com a questão, seja do ponto de vista retórico, seja mediante políticas públicas. Convém observar que o Antianalfabetismo é um fenômeno que se aproxima e se confunde com Antiescolarismo ou Antiescolarização, motivo pelo qual, para fazer o balanço do tema, temos que revisitar a história e a historiografia da educação brasileira.

Como se sabe, o processo de escolarização deriva de uma das principais transformações do final da Idade Média ocidental. Se antes as normas sociais que regiam a vida coletiva eram passadas, de geração a geração, mediante uma espécie de impregnação, no ambiente familiar ou corporativo em que o indivíduo

nascia e se desenvolvia integrando-se na comunidade, aos poucos essa transmissão tornou-se objeto de uma ação educativa especializada.

É a partir de então que a criança vai ser tratada de modo especial, fazendo com que se desenvolva uma nova concepção da infância caracterizada inicialmente pela ideia de que a criança é um ser vicioso e imoral que precisa se domesticar, e depois de que ela é inocente, sendo necessária a sua proteção. Tal preocupação com a infância irá concorrer, como dissemos, para o processo de escolarização, sendo considerado um dos principais fatores da configuração da “forma escolar”. O conceito de “forma escolar”, segundo seus principais defensores – Guy Vincent, Bernard Lahire e Daniel Thin –, num artigo de 1994, foi elaborado no final dos anos de 1970, a partir dos trabalhos realizados pelo “Grupo de Pesquisa sobre a Socialização”, ligado à área de Sociologia da Educação da Universidade Lumière Lyon 2, na França, que numa “perspectiva de sociologia histórica”, “irredutível a uma historiografia das instituições escolares”, desenvolveram o – ou se apropriaram do – uso que dele fizeram Roger Chartier, Dominique Julia e Marie-Madeleine Compère em *L'Éducation en France du XVI au XVIII siècle*, obra de 1976 (VINCENT *et al.*, 2001, p. 8).

Para Nóvoa (1991, pp. 243-244), “a gênese e o desenvolvimento do modelo escolar” devem ser relacionados com quatro fatores: a instauração de uma “ética protestante do trabalho”, no sentido weberiano da expressão; a efetivação de normas regulando o uso do corpo (asseio, higiene, etc.), processo nomeado por Norbert Elias como “a civilização dos costumes”; o surgimento de uma nova concepção de infância, tal como o entende Philippe Ariès; e a inauguração da “sociedade disciplinar”, no conceito foucaultiano do termo. Na consolidação de tais fatores, muito teriam contribuído os colégios administrados pelas congregações religiosas, responsáveis pela conformação de uma nova instituição educacional. Assim, a partir do século XVI, o papel educativo teria passado

por um deslocamento das comunidades e das famílias para a instituição escolar, que por sua vez servia tanto aos interesses das duas Reformas quanto aos da burguesia em ascensão. O sistema de autoridade dos mestres sobre os discípulos, diferente da “comunidade” entre os mesmos; a organização das classes conforme as idades dos alunos; os procedimentos de controle do tempo e de suas atividades; e finalmente a implantação dos currículos escolares e do sistema de progressão, ou seriação, dos estudos, com o advento do exame, seriam os dispositivos fundamentais para a constituição da forma escolar.

Relacionando a ausência de uma “forma propriamente escolar” à inexistência de uma cultura escrita, num artigo de 1995, Julia identifica “uma das primeiras figuras” do processo de profissionalização dos professores no século XVI, com o desmembramento da antiga cristandade em “confissões plurais” nos países protestantes (2001, p. 25). Nos católicos, tal processo dar-se ia com os desdobramentos do Concílio de Trento (1545-1563). Ser cristão, segundo o autor, não se restringia mais a pertencer a uma comunidade, mas exigia também a capacidade de proclamar pessoalmente as verdades da fé e a instrução sobre os princípios de sua religião.

De um modo geral, poderíamos destacar duas fases na história do modelo escolar. A primeira, até meados do século XVIII, seria caracterizada pelo domínio da Igreja, enquanto a segunda, que se estende até os nossos dias, tal domínio, ou monopólio, ficaria a cargo do Estado. Mais do que duas histórias distintas, essas fases representam dois momentos de um mesmo processo: o da escolarização das crianças. Conforme Andrade, “no tempo em que as Universidades cumpriam o programa que o seu nome abarcava etimologicamente” (1978, p. 1), as diferentes categorias de ensino (elementar, secundário e superior) não tinham existência legal, e muito menos escalonada, concentrando-se todos os estudos num único estabelecimento de ensino, em locais separados. Com o aparecimento dos colégios, integrados às Universidades ou a elas con-

xos em edifícios diferentes, as aulas de ler, escrever e contar passaram a fazer parte de seus programas, servindo de preparação inicial para quem pretendia nelas ingressar. Os Jesuítas teriam sido os principais instituidores de tal modalidade, com a fundação, em Lisboa, do Colégio de Santo Antão, em 1553. Essa habilidade elementar, no entanto, não constituía um objeto de especial atenção dos religiosos, competindo seu ensino primordialmente à família ou a mestres particulares.

O ensino de primeiras letras

Na América portuguesa, o ensino de primeiras letras começa a se configurar por volta da década de cinquenta do século XVI, no chamado “período heróico” da ação educativa dos jesuítas, com a política de aldeamentos do Padre Manuel da Nóbrega, muito embora já estivesse previsto nos planos da Companhia de Jesus, ainda que em caráter secundário. A ação jesuítica, nesse setor, proporcionou a configuração de alguns componentes do processo de escolarização, dada a sua preocupação com as crianças, ou curumins, e com o espaço, a “casa de meninos”. A partir do seu “período de expansão”, na década de sessenta, graças ao financiamento possibilitado pela instituição da “redízima”, os inacianos se concentraram na criação e manutenção dos colégios, nos quais se ensinavam as matérias preparatórias para a carreira eclesiástica ou acadêmica, deixando as primeiras letras a cargo dos mestres particulares.

Somente com as reformas pombalinas as primeiras letras seriam objeto de legislação, sendo seu ensino institucionalizado em Portugal e seus domínios com a Lei de 6 de novembro de 1772. Desde 1759, porém, ano da reforma do ensino de humanidades, alguns regulamentos foram expedidos por El-Rei, sob as vistas do Conde de Oeiras, futuro Marquês de Pombal, no intuito de instituir, principalmente nas colônias de Ultramar, o uso da língua portuguesa, mediante a nomeação de mestres régios de ler, escrever e contar. Dois exemplos seriam a Lei do Diretório de 1757, que impôs a obrigatoriedade da língua portuguesa e

organizou escolas para os índios, e a *Breve instrucçam para ensinar a Doutrina Christã, ler e escrever aos Meninos e ao mesmo tempo os princípios da lingua Portuguesa e sua orthografia*, talvez o único exemplar de compêndio usado nas aulas de Pernambuco em 1759 ou 1760.

A historiografia, no entanto, qualifica como tardia a preocupação do gabinete de D. José I com o ensino elementar. Uma justificativa plausível para tal interpretação, e que pode ser encontrada tanto em Férrer (1998) quanto em Hilsdorf (2003), é a de que as primeiras letras já estavam cometidas aos mestres particulares, ou às famílias, desde os séculos anteriores, razão por que Pombal teria primeiro cuidado da reforma dos estudos preparatórios para a Universidade. Corroborando tal hipótese, a lei de 1772 reserva um parágrafo para regulamentar o magistério particular. No caso da colônia brasileira, as iniciativas seriam mais urgentes pela necessidade de controlar os nativos indígenas mediante a imposição da língua portuguesa, uma vez extinta a Companhia de Jesus, que os convertiam falando sua própria língua.

A lei de 1772 já previa vários elementos da escolarização, pois, além de institucionalizar a figura do mestre régio, estatuiu a idade escolar, os conteúdos ensinados e os compêndios a serem usados. Embora o tempo fosse também regulamentado, o espaço ainda era indefinido, sendo reunidas as classes nas próprias casas dos professores. O mesmo ocorria, vale ressaltar, com os jesuítas, pois as “casas de meninos” serviam, ao mesmo tempo, de escola, dormitório, refeitório e enfermaria.

A política educacional mariana, embora desse impulso ao crescimento do número de cadeiras ou aulas, diminuiu bastante a remuneração dos mestres e professores, permitindo aos conventos a manutenção de escolas, o que justificava uma menor despesa para o Estado, uma vez que as congregações religiosas já tinham seu espaço e eram já financiadas com suas cóngruas. De um modo geral, no entanto, D. Maria I apenas reforçou as diretrizes já traçadas pelas reformas pombalinas. O mesmo se deu com o go-

verno joanino, muito embora, com a sua vinda ao Brasil, o panorama educacional da colônia experimentasse um período de muitas transformações.

A primeira grande sistematização do ensino elementar saiu das mãos de um intelectual santista, Martim Francisco, que, com sua *Memória sobre a Reforma dos Estudos da Capitania de São Paulo*, escrita por volta de 1816, apresentava muitas ideias renovadoras para a época, pois cuidava da idade específica dos alunos, de sua divisão em “classes”, de acordo com suas limitações ou capacidades, da separação do conteúdo ensinado em matérias distintas, com alguma seriação, e da racionalização do tempo e do espaço escolar, regulamentando ainda a formação e a carreira dos professores, com a ressalva de sua posição contrária às associações e aos exames públicos.

A “Memória”, segundo seus contemporâneos, era muito adiantada para a época, não estando o Brasil preparado para realizar tão ambicioso projeto. Com efeito, ela só voltaria a ser considerada na ocasião dos debates da Assembleia Nacional e Geral Constituinte de 1823, após a partida de D. João VI para Portugal, em abril de 1821, e a proclamação da independência, em 7 de setembro de 1822. A Comissão de Instrução Pública, nesse ano, apresentou uma proposta para “estimular os gênios brasileiros a formar um tratado completo de educação”, visando premiar o vencedor com a condecoração da Ordem Imperial do Cruzeiro. A “Memória” de Martim Francisco, voltando a ser considerada pelos representantes do poder legislativo – entre os quais se encontrava o próprio autor –, obteve um parecer favorável da Comissão, que a recomendou para impressão (OLIVEIRA, 2008).

O governo acabou não mandando publicar a “Memória”, sendo o plano de reforma dos estudos menores abandonado em prol das discussões acerca da criação de uma universidade. As primeiras letras só voltariam a ser objeto de legislação em 1827, quando saiu a lei de 15 de outubro, única tentativa de regulamentação da instrução elementar em nível nacional até 1946. A lei, que foi precedi-

da por um acalorado debate parlamentar no qual são visíveis as concepções e preconceitos dos intelectuais brasileiros do período sobre a instrução elementar, criou a figura do professor de primeiras letras, denominação que implicava uma distinção do estatuto social e econômico da atividade docente, estabelecendo os principais elementos que possibilitaram o processo de escolarização no Brasil, tais como: sua administração; financiamento; seleção, formação, carreira e remuneração do professor; os estudos, ou conteúdos ensinados; o método de ensino, o de Lancaster, ou de “ensino mútuo”; e a instrução das meninas, além da regulamentação da figura das mestras. No decorrer do século XIX, principalmente depois do Ato Adicional de 1834, o ensino de primeiras letras tornou-se competência das províncias, cujas câmaras passaram, a partir de então, a elaborar a sua legislação específica (OLIVEIRA, 2010).

Da Primeira República à LDB

Já na segunda metade de 1800, muitos intelectuais americanistas, como Tavares Bastos e Liberato Barroso (OLIVEIRA; SANTOS, 2018), defendiam a expansão do que então se concebia como “educação popular”, algo que se tornou lugar comum nos discursos parlamentares e ministeriais do final do século XIX, em expressões como “deramar as luzes da educação” entre a população e, em seguida, entre o “povo”, este novo vocábulo que se tornava aos poucos corrente nos discursos políticos do período. Mas a sua consolidação se deu entre as décadas de 1870 e 1920, quando houve, conforme Nagle (1974), um “fervor ideológico” e um “entusiasmo pela educação”. As propostas educacionais do período buscavam atender às demandas de vários setores da sociedade, mediante a expansão da instrução elementar e, conseqüentemente, a alfabetização das massas.

Apesar de o ideário socialista não ser estranho a muitos intelectuais brasileiros da segunda metade do século XIX, sobretudo entre os envolvidos na Revolução Praieira (1848-1850), em Pernam-

buco, somente na Primeira República podemos falar de um movimento socialista, uma vez que, depois das decisões da I e da II Internacional dos Trabalhadores (1864-1876 e 1889-1916, respectivamente), já havia muitas articulações de trabalhadores brasileiros com socialistas estrangeiros, como demonstram as efêmeras existências de partidos operários ou socialistas, na Bahia, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Segundo Hilsdorf (2003, p. 73), o que diferenciavam os socialistas eram seus objetivos e iniciativas, com vistas a promover uma educação politizada aos trabalhadores, bem como a sua visão do professor como trabalhador.

Com relação aos libertários, ou anarquistas, a maior parte formada por imigrantes portugueses, italianos e espanhóis, eles organizaram escolas leigas, privadas e livres. Contudo, se eles têm, por um lado, uma formulação didático-pedagógica clara e objetiva, por outro, suas iniciativas eram pouco adaptáveis à realidade brasileira. Essa era a crítica feita pelos comunistas, inicialmente dissidentes dos libertários, mas que, no Brasil, atingiram a hegemonia da esquerda com a fundação do Partido Comunista em 1922. Assim como os anarquistas, os comunistas pouco fizeram a mais do que os liberais republicanos em termos de escolarização, pois acreditavam que era preciso antes estender as conquistas a todos os grupos sociais para depois assumir o governo da sociedade. O mesmo pode se dito do movimento negro (HILSDORF, 2003, p. 77).

Em *A Cultura Brasileira*, escrito no final dos anos de 1930 e publicado no início da década seguinte, Fernando de Azevedo escreveu que a educação escolar da Primeira República saiu da rotina quando os defensores da chamada pedagogia moderna apresentaram propostas alternativas nos sistemas estaduais de ensino, até que, com a Revolução de 30, o autodenominado grupo dos “pioneiros da Escola Nova”, no qual ele também se incluía, promovesse um verdadeiro divisor de águas, substituindo a mentalidade tradicional por ideias novas e progressistas. Assim, ao mesmo tempo em

que criticava e reduzia a educação escolar da Primeira República à mera continuidade do atraso imperial, o autor fazia propaganda do seu próprio grupo, num movimento discursivo de autopromoção que décadas mais tarde vai se tornar objeto de estudo, como já comentamos acima. Fernando de Azevedo só poupava mesmo os protestantes norte-americanos, cujo trabalho pedagógico, sobretudo no estado de São Paulo, se fazia notar pela suposta adoção de métodos modernos de ensino (AZEVEDO, 1971). Nagle (1974), por sua vez, afirma que os “pioneiros” agiam não como políticos, intelectuais ou homens públicos, mas como portadores de conhecimentos técnico-científicos, isto é, “especialistas”. Tal “otimismo pedagógico”, que se traduzia na mitificação da “escola nova”, que era alçada a uma panaceia para a resolução de todos os problemas da educação nacional. Em última análise, isso fez com que houvesse uma despolitização do projeto de democratização da instrução elementar.

Com o Estado Novo, isto é, com o golpe de 1937, período já bastante estudado na historiografia brasileira, foram reforçadas as linhas de governo que já vinham predominando no governo constitucional de Vargas: o centralismo, o autoritarismo e o nacionalismo, assim como a implantação de um moderno aparelho burocrático e administrativo em vários setores do Estado, incluindo o educacional, como demonstram a criação do Ministério da Educação e Saúde (1931), do Conselho Nacional de Educação (1931), do Instituto Nacional de Estatística (1934), do Instituto Nacional do Cinema Educativo (1936), do Serviço de Radiodifusão Educativa (1937), do IBGE (1938), da Comissão Nacional do Ensino Primário (1938), do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos – INEP (1938), do Fundo Nacional do Ensino Primário (1942), etc.

Entre 1942 e 1946, o então ministro da educação Gustavo Capanema editou uma série de Decretos-Lei intitulados “Leis Orgânicas” do ensino, abrangendo todos os tipos, ou graus existentes: ensino industrial, ensino secundário,

ensino comercial, ensino primário, ensino normal, ensino agrícola. Finalmente, pela primeira vez desde 1827, o ensino primário, como se dizia à época, foi objeto de regulamentação legal da parte do poder público federal. O curso normal foi instituído na maioria dos estados, complementar ao secundário, e foram criadas “escolas-granjas”, escolas normais rurais e escolas típicas rurais. Uma característica marcante das leis orgânicas é o controle sobre o cotidiano dos professores e alunos, o que fazia com que o legislador cuidasse não só do conteúdo escolar de maneira detalhada, mas também dos métodos de ensino, dos modos de comportamento e de outras práticas escolares relacionadas a uniforme, higiene, educação física, leitura, recreação, etc. (ROMANELLI, 1984).

É consensual na historiografia educacional brasileira que a Constituição de 1946, que substituiu aquela de 1937, em termos de educação, foi marcada pelo continuísmo do debate pedagógico das décadas de 20 e 30, caracterizado pela necessidade do controle das mentalidades das massas através de um sistema centralizado pelo Estado. Segundo Hilsdorf (2003, p. 109), nem mesmo a existência de gritantes 50% de analfabetos no país foi considerado um fator preocupante, caindo no vazio a fala do diretor do IBGE à época, Teixeira de Freitas, que provou com dados técnicos que era possível para o Estado oferecer para a toda a população uma escola primária de três anos. O problema se agravava ainda mais com o êxodo rural e a presença cada vez maior de pessoas que não tinham nenhum contato com a cultura escrita nas cidades.

Como já foi fartamente demonstrado, o substitutivo que foi aprovado como Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional em 20 de dezembro de 1961 quase nada alterou da estrutura consolidada com a reforma de Capanema, iniciada em 1942. Havia, de fato, uma flexibilidade maior, como quando o legislador possibilitou o aproveitamento de estudos entre o ensino técnico e acadêmico. Houve expansão do ensino

privado em todos os níveis e subsídios, da parte do Estado, na forma de bolsas de estudo e auxílio na manutenção das escolas, mas no geral, o processo de democratização pós-golpe não alterou os aspectos principais do sistema educacional do país, mantendo-se conservador até o golpe militar de 1964, que se avizinhava.

Nesse período, o que havia de mais inovador em termos educacionais vinha dos movimentos de base popular dirigidos à classe trabalhadora, por iniciativa dos próprios populares e de intelectuais ideologicamente engajados com a causa. Exemplos dessas iniciativas são os Centros de Cultura Popular criados pela UNE (1961), as iniciativas de educação de adultos do Serviço de Educação Supletiva do Estado de São Paulo (1948), o Movimento de Educação de Base (1961) e, sobretudo, o Método de Alfabetização de 40 horas, de Paulo Freire, que buscava inserir o educando no processo histórico mediante um letramento, por assim dizer, crítico, visando a sua conscientização. Tal método deu origem ao Plano Nacional de Alfabetização de Adultos, que funcionou entre janeiro e abril de 1964, por razões bem fáceis de deduzir.

A década de 1960 também representa a época de ouro da teoria do “capital humano” importada dos Estados Unidos. Entre 1964 e 1968, foram assinados 14 (quatorze) acordos MEC-USAID (*Agency for International Development*) com a finalidade de identificar e solucionar os problemas da educação brasileira. Não por acaso, entre 1968 e 1971 foram promulgadas duas reformas educacionais importantes: a Lei n. 5.540, de 1968, sobre o ensino superior, e a Lei n. 6.952, de 1971, sobre o ensino secundário (2.º Grau, conforme a nova terminologia) e elementar, que adotava uma perspectiva preponderantemente tecnicista, o que se verificava inclusive na mudança de denominação de algumas disciplinas, como Português, que passou a chamar-se Comunicação e Expressão, e na criação de novas disciplinas de controle social, como Educação Moral e Cívica, ou Ciências Sociais, em substituição à História e à Geografia.

Com a nova reforma de 1971, foram instituídas escolas de 1.º Grau, nas quais seria ministrado um curso seriado, obrigatório e gratuito com duração de oito anos. Tratava-se da reunião dos antigos grupos escolares e ginásios da Primeira República. O ensino de 2.º Grau, por sua vez, passava a ter um caráter profissionalizante, destinando-se a formar mão de obra técnica para as indústrias. Havia, contudo, um objetivo oculto de diminuir a pressão por vagas no ensino superior, como bem demonstra Cunha (1986).

Nas décadas de 1980 e 1990, tidas como “perdidas”, tanto pela falta de distribuição de renda quanto de crescimento econômico, o Brasil continuou sendo um país de exclusão social e educacional. Em 1980, por exemplo, 60% da população era constituída de pobres (39%) e indigentes (17%). Durante a década de oitenta, por exemplo, a taxa de analfabetismo de pessoas acima de 15 anos de idade girou em torno dos 20%, chegando em 2001 a 13,6%, segundo os dados do Mapa do Analfabetismo no Brasil, estudo feito em 2003 pelo Ministério da Educação (MEC) e pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) para traçar a situação do analfabetismo no país. As estatísticas apontam para um rebaixamento no padrão de escolarização da população brasileira, com queda da frequência e permanência escolar (HILSDORF, 2003, p. 127). Conforme Oliveira (1992), pouco mais da metade (56%) dos brasileiros acima dos dez anos de idade tinham mais de quatro anos de escolarização, podendo ser considerados “analfabetos funcionais”, na medida em que apresentavam, como ainda apresentam nos exames nacionais, dificuldades de leitura, escrita e, sobretudo, interpretação de texto. Contudo, alguns historiadores não veem as décadas de 80 e 90 como décadas totalmente perdidas, uma vez que houve ganhos em aspectos de organização e mobilização dos educadores, fundação de sindicatos e políticas educacionais de interesse popular.

De qualquer modo, o fato é que foi preciso esperar a promulgação da Constituição de 1988 e da Lei de Diretrizes

e Bases da Educação de 1996 para que algo mudasse no panorama educacional do país. Os pontos positivos a serem destacados, depois de sua longa e polêmica tramitação no Congresso Nacional, são a nova função designada para o ensino técnico de nível médio (Lei n. 2.208, de 17 de abril de 1997), concebido como formação para atividades produtivas e a autonomia universitária, apesar de sugerir a privatização do ensino superior e dividir e/ou classificar as instituições como de ensino e de pesquisa, algo que foi longamente debatido e denunciado.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais referentes à área de Linguagens, Códigos e suas Tecnologias publicados em 1998 estabeleceu o texto como “unidade básica de ensino” (BRASIL, 1998). Isso se deveu, em grande parte, à posição hegemônica assumida pela língua portuguesa nos currículos da Educação Básica, algo já anunciado no artigo 36 da Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, em que as linguagens são vistas não somente como instrumento de comunicação e expressão, mas também como forma de acesso ao conhecimento e exercício da cidadania (BRASIL, 1996). Assim, a língua portuguesa se coloca como disciplina interdisciplinar por excelência, uma vez que vai servir como suporte de todos os outros componentes curriculares, inclusive dos temas transversais, concorrendo de forma privilegiada para a constituição de identidades afirmativas nos alunos.

O ensino de língua portuguesa na escola, nessa perspectiva, constitui-se como o centro da discussão acerca dos problemas da educação no país, ou da “Educação Nacional”, pois o fracasso escolar é medido, pelos órgãos nacionais e internacionais, pela falta de competência dos alunos com relação à leitura e à escrita. É o que sugerem os PCN para o primeiro e segundo ciclos do Ensino Fundamental, com sua ênfase no rito de passagem que vai da alfabetização ao letramento. Mesmo nesse primeiro estágio de escolarização, já se coloca o problema da especificidade do texto literário, e da literatura como forma de conhecimento, substituindo a “receita desgastada” da

noção de “prazer do texto”, ou “fruição estética”, pelo ensino da leitura literária (BRASIL, 1998).

O momento atual

Como podemos facilmente inferir, o Antianalfabetismo, no Brasil, foi um fenômeno discursivo tardio e se transformou em política pública somente em meados do século XX. Mesmo assim, foram várias as tentativas do governo brasileiro para conter o analfabetismo, seja no nível discursivo, seja legislativo, seja através de iniciativas práticas e efetivas. Entre as tentativas do Estado, podemos citar a Campanha de Educação de Adolescentes e Adultos do governo Eurico Gaspar Dutra (1947); a Campanha Nacional de Erradicação do Analfabetismo do governo Juscelino Kubitschek (1958); o Movimento de Educação de Base (1961), criado pela Conferência Nacional de Bispos do Brasil-CNBB; o Programa Nacional de Alfabetização com o método Paulo Freire no governo João Goulart (1964); o Movimento Brasileiro de Alfabetização (Mobral) durante os governos da Ditadura Militar (1968-1978); a Fundação Nacional de Educação de Jovens e Adultos-Educar no governo José Sarney (1985); o Programa Nacional de Alfabetização e Cidadania-Pnac no governo Fernando Collor de Mello (1990); a Declaração Mundial de Educação para Todos (assinada, em 1993, pelo Brasil em Jomtien, Tailândia); o Plano Decenal de Educação para Todos do governo Itamar Franco (1993); o Programa de Alfabetização Solidária do governo Fernando Henrique Cardoso (1997); o Programa Brasil Alfabetizado do governo Lula (2003) e o Pacto Nacional pela Alfabetização na Idade Certa do governo Dilma Rousseff (2012).

Os últimos dados sobre a situação do analfabetismo no Brasil são da primeira década de nosso século e foram publicados no Mapa do Analfabetismo no Brasil (2003). Esse estudo contou com indicadores do IBGE, do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (Inep) e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Em uma perspectiva histórica, saímos

de um patamar de 65,3% de analfabetos em 1900 para 6,8% em 2018! Avançamos em números relativos, mas não absolutos, pois a pesquisa desconsidera em suas estatísticas o conceito de letramento, mais adequado à realidade econômica e tecnológica do mundo contemporâneo, o que aumentaria e muito a nossa porcentagem.

A taxa de alfabetização indica em números a porcentagem da população alfabetizada de um determinado lugar. Esse indicador é utilizado pela Organização das Nações Unidas (ONU) para medir o índice de desenvolvimento de um país, ficando o Brasil na posição 75ª, no conjunto de 188 países e territórios (BRASIL, 2003). Cerca de metade do total de analfabetos no Brasil, um contingente de quase 8 milhões de pessoas, vivem em uma das mais pobres regiões do país, o Nordeste, onde a taxa de analfabetos das famílias mais pobres é vinte vezes maior que aquela das famílias mais ricas, segundo dados do IBGE. Numa amostra da distribuição do total de analfabetos absolutos entre os Estados da federação, cinco deles (Bahia, São Paulo, Minas Gerais, Pernambuco e Ceará) respondem por cerca da metade de analfabetos no Brasil. Atingindo praticamente todas as faixas etárias, o analfabetismo é maior em pessoas com 60 anos ou mais. Contudo, constatamos que 35% dos analfabetos já frequentaram a escola e tem idade escolar, o que ratifica o fracasso de nossas políticas públicas no antianalfabetismo. Diferenças regionais e de idade, mas não entre os gêneros, pois homens e mulheres têm índices quase iguais de analfabetos. São 12,4% para os homens e 12,3% para as mulheres que estão em sua grande maioria nas regiões Sul e Sudeste (BRASIL, 2003).

Um compromisso formal assumido pelos governos Federal, do Distrito Federal, dos Estados e dos Municípios é o Plano Nacional de Educação (PNE), sancionado pela Lei n. 13.005/2014 e que tem a validade de dez anos, como disposto no artigo 214 da Constituição Federal. A primeira das dez diretrizes da lei é a erradicação do analfabetismo. Nas 20 (vinte) metas estabelecidas pelo

texto, duas delas tocam na alfabetização como proposta. A meta 5 busca “Alfabetizar todas as crianças, no máximo, até o final do 3º. (terceiro) ano do ensino fundamental” e a meta 9, “elevar a taxa de alfabetização da população com 15 (quinze) anos ou mais para 93,5% (noventa e três inteiros e cinco décimos por cento) até 2015 e, até o final da vigência deste PNE, erradicar o analfabetismo absoluto e reduzir em 50% (cinquenta por cento) a taxa de analfabetismo funcional” (BRASIL, 2015). Faltando 3 (três) anos para o término do trabalho do PNE e os dados da Pnad mostram que nosso índice atual de adolescentes alfabetizados é de 93,2%, ainda abaixo do objetivo, mesmo para o ano de 2015!”

Nosso atraso é evidente, diagnóstico do governo federal, por meio do Ministério da Educação (MEC), que trabalhou nas décadas que iniciaram o século XXI na promoção de uma política nacional de condução e orientação da educação básica durante os governos Lula e Dilma. Estavam envolvidos os Estados e Municípios, bem como setores da sociedade civil, instaurando, em certa medida, o papel protagonista do governo federal na definição das políticas educativas em âmbito nacional, o qual havia se esmaecido pelas reformas ocorridas nos governos de FHC.

A mais recente proposta do Estado brasileiro na erradicação do analfabetismo está em uma minuta de decreto da Política Nacional de Alfabetização (PNA) chamada “Alfabetização Acima de Tudo”, do governo do presidente Jair Bolsonaro, iniciado no ano de 2019. A política de Antianalfabetismo elaborada pela Secretaria de Alfabetização (Sealf) foi apresentada como prioridade para os 100 primeiros dias do atual governo de extrema direita. Contudo, a pasta não tem orçamento e sua implementação será por adesão das redes de ensino. A PNA de 2019 propõe melhorias no ensino “a partir de evidências científicas”, entendendo ciência em sua definição clássica e positivista do termo. Fundamentado em “evidências provenientes das ciências cognitivas”, a política de alfabetização do governo Bolsonaro tem

foco no chamado “método fônico”, que, em resumo, trabalha a relação entre letras e sons, desconsiderando o contexto social. A Ciência Cognitiva da Leitura, que orienta a instrução fônica para o ensino de leitura e escrita, ganha destaque no texto da Lei numa oposição clara ao método global, até então utilizado e visto pelo atual governo como “dogmático”, no sentido mais raso do termo. São detalhadas as referências técnicas da nova política de Antianalfabetismo mas não sabemos como o projeto sairá do papel, pois não são descritas as medidas para sua implementação.

Em 2019 fomos congratulados internacionalmente pela difusão do método de alfabetização criado por Paulo Freire nas décadas de 1960 e 1970 e que ajudou a erradicar o analfabetismo no mundo. Infelizmente, neste mesmo período, esse educador era proibido de ajudar a combater o analfabetismo no seu próprio país, exilado que foi pela ditadura militar, que via em seu método um elemento de subversão da ordem estabelecida (FREIRE, 1987). De fato, o método de educação problematizadora de Paulo Freire alfabetiza conscientizando, em um processo de desmistificação e crítica da realidade do mundo. Não é à toa que a pasta da Educação do governo Bolsonaro tenha como um de seus maiores objetivos o extermínio do método Paulo Freire do país.

Legislação e documentos conexos

BRASIL. Decreto nº 9.765, de 11 de abril de 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D9765.htm. Acesso em: 18 ago. 2019. BRASIL. *Leis de diretrizes e bases da educação nacional*. Brasília: MEC, 1996. BRASIL. *Parâmetros curriculares nacionais: ensino fundamental* (1.º e 2.º ciclos). Brasília: MEC/Semtec, 1998. BRASIL. *Plano nacional de educação PNE 2014-2024. Linha de base*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2015. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/documents/186968/485745/Plano+Nacional+de+Educa%C3%A7%C3%A3o+PNE+2014-2024++Linha+de+Base/c2dd0faa-7227-40ee-a520-12c6fc77700f?version=1.1>. Acesso em: 15 ago. 2019.

Bibliografia

Imprensa

ALMEIDA, José Ricardo Pires de. *História da instrução pública no Brasil (1500-1889)*. São Paulo: Ed. da PUC; Brasília: MEC-Inep, 2000.

ANDRADE, Antonio Alberto Banha de. *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira*. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos/EDUSP, 1971.

BEATO, Carlos et al. Antianalfabetismo. In: FRANCO, José Eduardo (Dir.). *Dicionário dos antis: a cultura portuguesa em negativo*. 1. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2018, v. 1, pp. 80-94.

CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: ARIÉS, Philippe; DUBY, George. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, v. 3, pp. 113-161.

CUNHA, Luís Antônio. *A universidade temporã: o ensino superior da colônia à era Vargas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

FÉRRER, Francisco Adegildo. *O obscurantismo iluminado: Pombal e a instrução em Portugal e no Brasil*. Tese de Doutorado em Educação. Faculdade de Educação – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

HÉBRARD, Jean. A escolarização dos saberes elementares na época moderna. Tradução: Guacira Lopes Louro. *Teoria & educação* (Porto Alegre), n. 2, pp. 65-190, 1990.

HILSDORF, Maria Lucia Spedo. *História da educação brasileira: leituras*. São Paulo: Pioneira/Thomson Learning, 2003.

JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. Tradução: Gizele de Souza. *Revista brasileira de história da educação* (Campinas), n. 1, pp. 9-43, 2001.

NAGLE, Jorge. *Educação e sociedade na Primeira República*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

NÓVOA, António. Para o estudo sócio-histórico da gênese e desenvolvimento da profissão docente. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. *Teoria & educação* (Porto Alegre), n. 4, pp. 240-270, 1991.

OLIVEIRA, Luiz Eduardo. Representações da escola na literatura brasileira do século XIX: um itinerário do ensino de Primeiras Letras no Brasil. *Revista tempos e espaços em educação* (São Cristóvão), v. 1, pp. 33-48, 2008.

OLIVEIRA, Luiz Eduardo. *Gramatização e escolarização: contribuições para uma história do ensino das línguas no Brasil (1757-1827)*. São Cristóvão: Editora UFS, 2010.

OLIVEIRA, Luiz Eduardo; SANTOS, José Augusto Batista dos. Rumo à liberdade de ensino: o mito dos Estados Uni-

dos no Brasil oitocentista (1862-1879). *Revista brasileira de história da educação* (Maringá), v. 18, pp. 1-21, 2018.

OLIVEIRA, R. P. de. Política educacional no Brasil: alguns desafios dos anos 90. *Revista da FEUSP* (São Paulo), v. 18, n. 1, pp. 5-20, 1992.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da educação no Brasil*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

SOARES, Magda. *Alfabetização e letramento*. São Paulo: Contexto, 2003.

VINCENT, Guy et al. Sobre a história e a teoria da forma escolar. Tradução: Diana Gonçalves Vidal et al. *Educação em revista* (Belo Horizonte), n. 33, pp. 7-47, 2001.

Digital

BRASIL. *Mapa do analfabetismo no Brasil*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003. Disponível em: http://portal.inep.gov.br/informacao-da-publicacao/-/asset_publisher/6JYIsGMAMkW1/document/id/485756. Acesso em: 20 ago. 2019.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Disponível em: <http://forumeja.org.br/files/PedagogiadoOprimido.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2019.

SCPCUGLIA, A. C. *A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas*. João Pessoa: Ed. Universitária, 1997. Disponível em: http://www.paulofreire.ufpb.br/paulofreire/Files/livros/Scpcuglia-A_historia_das_ideias_de_Paulo_Freire.pdf. Acesso em: 15 ago. 2019.

KATE CONSTANTINO OLIVEIRA
LUIZ EDUARDO OLIVEIRA

Antiantropocentrismo

Enquanto no antropocentrismo revela-se uma teoria em que o homem passa a ser o foco central de todas as relações existentes, constituindo-se como o centro do universo, o antiantropocentrismo nega essa teoria, afirmando que o homem não é o centro das relações e que ele interage com diversos outros seres. Assim, acreditar que o homem é o centro de todas as relações passa a ser uma forma de preconceito com os demais seres e para explicar isso temos a visão de Carlos Naconecy. Vejamos: “Você provavelmente concorda que não devemos explorar, oprimir ou injustiçar as mulheres apenas porque elas são mulheres – o que seria machismo. Também não devemos explorar pessoas negras apenas porque elas são negras – que seria racismo. Explorar um indivíduo porque ele pertence a uma espécie biológica diferente da nossa é um tipo de preconceito muito semelhante aos anteriores – e isso se chama ‘especismo’. Na prática, isso ocorre quando se abraça um preconceito contra animais só porque são animais. O especismo é uma forma de chauvinismo porque consiste no tratamento inferior, discriminatório e diferenciado por parte dos membros de uma classe privilegiada (a ‘superior’) daqueles indivíduos que estão fora dessa classe, e para o qual não há uma boa justificativa. De fato, o especismo poderia ser visto como eticamente pior que o racismo e o sexismo, porque os animais são menos capazes de se defender e os mais facilmente vitimizados, se comparados com a situação dos seres humanos oprimidos. Como todo chauvinista, o especista pensa que os animais só têm valor ou nos impõem obrigações éticas na medida em que eles atendem nossos interesses, propósitos, necessidades e preferências. A história do pensamento moral está associada ao progresso da civilização humana sob a forma de um círculo em expansão ou de uma espiral de evolução da consciência moral. Em cada

ponto de estacionamento dessa espiral, foi oferecida uma explicação semelhante: mulheres eram homens imperfeitos, indígenas eram subumanos, africanos não eram pessoas plenas, etc. Na história da humanidade, primeiramente foi assumido que somente algumas pessoas tinham direito à vida, à liberdade e a perseguir a sua própria forma de felicidade. As obrigações morais, reconhecidas inicialmente apenas em relação a homens da mesma tribo, alargaram-se com o decorrer dos séculos, para incluir nos seus limites escravos, membros de outras tribos, mulheres e crianças” (NA-CONECY, 2014, pp. 69-70).

A história do pensamento moral está associada ao progresso da civilização humana sob a forma de um círculo em expansão ou de uma espiral de evolução da consciência moral. Em cada ponto de estacionamento dessa espiral foi oferecida uma explicação semelhante: mulheres eram homens imperfeitos, indígenas eram sub-humanos, africanos não eram pessoas plenas etc. Na história da humanidade, foi assumido que somente algumas pessoas tinham direito à vida, à liberdade e a perseguir a sua própria forma de felicidade. As obrigações morais, reconhecidas inicialmente apenas em relação a homens da mesma tribo, alargaram-se com o decorrer dos séculos, para incluir nos seus limites escravos, membros de outras tribos, mulheres e crianças. Para Lucia Santaella (2018), é necessário “superar os vícios interpretativos do antropocentrismo que se tornou um dos grandes empecilhos para se compreender a condição humana na era da internet das coisas e da inteligência artificial”.

Jorge Riechmann e Carlos Thiebaut (2000, p. 40) destacam que o anti-antropocentrismo não é necessariamente um anti-humanismo. Na realidade, o percebemos mais como um processo civilizatório pelo qual passa a humanidade no qual, aos poucos, vamos deixando de ser o centro do universo e passamos a compreender o que nos cerca, o que nos transforma.

Quando analisamos as dimensões dos direitos fundamentais, percebemos esse

processo civilizatório de forma clara, eis que nas duas primeiras dimensões estamos centradas no ser humano, seguindo a linha do antropocentrismo, ao passo que nas duas seguintes estamos nos alinhando ao anti-antropocentrismo.

Quando abordamos os direitos fundamentais, num primeiro momento partimos da bandeira levantada pela Revolução Francesa: “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, representando assim as três primeiras dimensões. Posteriormente surgiram a 4a. e a 5a. dimensão. Os direitos da 1a. dimensão se destacam pelo respeito das liberdades individuais. Conforme Paulo Bonavides: “Os direitos de primeira geração ou direitos de liberdade têm por titular o indivíduo, são oponíveis ao Estado, traduzem-se como faculdades ou atributos da pessoa e ostentam uma subjetividade que é seu traço mais característico; enfim, são direitos de resistência ou de oposição perante o Estado” (2012, pp. 563-564).

Com o advento da Revolução Industrial europeia, e em decorrência das péssimas condições de trabalho, surge uma série de movimentos e a seguir, com a Primeira Guerra Mundial, emerge o ambiente propício para tratar dos direitos sociais, culturais e econômicos, o que nos leva aos direitos fundamentais de 2a. dimensão, baseada nos direitos de igualdade, sendo essa considerada não apenas sob o seu aspecto meramente formal, mas também substancial, real e material (LENZA, 2013, p. 864).

A 3a. Dimensão se destaca pela alteração da sociedade em decorrência de movimentos internacionais, onde se enfatiza a ideia de que o ser humano está inserido em uma coletividade. Em decorrência disso, passa ele a ter direitos de solidariedade ou de fraternidade (BOB-BIO, 2004). Nesse momento passamos a nos preocupar com a proteção do gênero humano. A 4a. Dimensão, por sua vez, decorreria da geração dos direitos decorrentes do avanço no campo da engenharia genética, algo que poderia colocar em risco a própria existência humana. Ingo Sarlet afirma que: “a proposta do Prof. Bonavides comparada com as posições que arrolam os direitos contra a mani-

pulação genética, mudança de sexo, etc., como integrante da quarta geração, oferece nítida vantagem de constituir, de fato, uma nova fase no reconhecimento dos direitos fundamentais, qualitativamente diversa das anteriores, já que não se cuida apenas de vestir com roupagem nova reivindicações deduzidas, em sua maior parte, dos clássicos direitos de liberdade” (2018, p. 51).

A 5a. dimensão seria o direito à paz, sendo que, para Karel Vasak (1983), o direito à paz pertence à 3a. dimensão. Seguindo Paulo Bonavides (2012, p. 593), ele entende que o direito à paz deve ser tratado como uma categoria autônoma, eis que se tratado supremo direito da humanidade.

Como podemos perceber, nas primeiras duas dimensões estamos focando no indivíduo, visão antropocêntrica, mas, ao caminhar para as demais dimensões, percebemos que o indivíduo deixa de ser o centro das preocupações e o colocamos inseridos em outras vertentes, das quais destacamos o direito ao meio ambiente não poluído e ainda à questão do patrimônio genético e artificial. Começamos, assim, a nos preocupar em estarmos inseridos em um sistema, e não em sermos o centro desse sistema.

Aos poucos isso começa a aparecer em algumas decisões judiciais, como podemos destacar o julgamento pelo Supremo Tribunal Federal que entendeu que a Lei estadual no. 2.895/98 do Rio de Janeiro, que autorizava e disciplinava a realização de competições de galos de briga – rinha – foi considerada inconstitucional (ADI 1.856). Especialmente o voto do Ministro Celso de Mello que transcreve o trecho abaixo da obra de Paulo Affonso Leme Machado: “Uma das concepções sobre a crueldade mostra-a como a insensibilidade que ensina ter indiferença ou até prazer com o sofrimento alheio. A Constituição Federal, ao impedir que os animais sejam alvo de atos cruéis, supõe que esses animais tenham sua vida respeitada. O texto constitucional não disse expressamente que os animais têm direito à vida, mas é lógico interpretar que os animais a serem protegidos da crueldade devem estar vi-

vos, e não mortos. A preservação da vida do animal é tarefa constitucional do Poder Público, não se podendo causar sua morte sem uma justificativa explicitada e aceitável” (2011, pp. 887-888).

Em entrevista, o Ministro Cesar Peluso, afirmou que a questão não está apenas proibida pelo artigo 225: “Ela ofende também a dignidade da pessoa humana porque, na verdade, ela implica de certo modo um estímulo às pulsões mais primitivas e irracionais do ser humano”, disse. Segundo o ministro, “a proibição também deita raiz nas proibições de todas as práticas que promovem, estimulam e incentivam essas coisas que diminuem o ser humano como tal e ofende, portanto, a proteção constitucional, a dignidade do ser humano” (Lei fluminense..., 2011).

Percebemos, nesse processo civilizatório, que, se antes todas as criaturas estavam à disposição da humanidade, nesse momento histórico verificamos, ainda a passos lentos, que não é exatamente isso que ocorre. Ou seja, estamos inseridos todos no mesmo sistema e não podemos nos considerar “superiores”, sendo cruéis com os animais a nosso bel prazer.

Quando nos deparamos com a notícia da tragédia ambiental causada pela Vale em Brumadinho, e que entre as preocupações de salvamento estavam também os animais da localidade, percebemos que o antianthropocentrismo se faz presente, ainda de forma frágil, mas presente.

Ou ainda quando nos deparamos com a judicialização da questão ambiental do Rio Atrato: a Corte Constitucional Colombiana veio a reconhecer que o referido rio possui a condição de sujeito de direito, com todos os impactos que irão advir dessa decisão (CAMARA; FERNANDES, 2018).

Além do aspecto ambiental, o antianthropocentrismo também se reflete na questão do patrimônio genético e na inteligência artificial. A inteligência artificial já está preparada para superar o homem em diversas tarefas, e para lidarmos com isso precisamos nos assegurar de que ela não se volte contra a humanidade.

Como toda teoria, a sua forma de utilização é que irá fazer com que a humanidade dê o próximo passo, mas é certo que, com relação ao meio ambiente, não temos mais como retroceder, eis que a percepção de estarmos inseridos no meio-ambiente faz com que não sejamos mais o centro da análise e sim apenas mais um dos seus componentes. Como tal, precisamos estar em equilíbrio e harmonia com todo o sistema.

Por outro lado, com relação à inteligência artificial, é preciso compreender o que estamos criando, pois nossa criação irá superar o ser humano, e nesse caso o antianthropocentrismo precisa ficar equilibrado, pois corremos o risco de, nesse processo, acabarmos com o próprio humanismo.

Bibliografia

Imprensa:

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 2004. BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 27. ed. São Paulo: Malheiros, 2012. LENZA, Pedro. *Direito constitucional*. São Paulo: Editora Saraiva, 2013. MACHADO, Paulo Affonso Leme. *Direito ambiental brasileiro*. São Paulo: Editora Malheiros, 2011. NACONECY, Carlos. *Ética & animais: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS, 2014. RIECHMANN, Jorge; THIEBAUT, Carlos. *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Catarata: Universidade de Indiana, 2000. SANTAELLA, Lucia. *Desafios humanos no contemporâneo*. Barueri: Editora Estação das Letras e Cores, 2018. SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 13. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018. VASAK, Karel. *As dimensões internacionais dos direitos do Homem: manual destinado ao ensino dos direitos do Homem nas universidades*. Lisboa: UNESCO, 1983.

Digital

CAMARA, Ana Stela; FERNANDES, Márcia Maria. *O reconhecimento jurídico do rio atrato como sujeito de direitos: reflexões sobre a mudança de paradigma nas relações entre o ser humano e a natureza*. Disponível em: file:///C:/Users/Home/.irpf/Downloads/O_Reconhecimen-

to_Juridico_do_Rio_Atrato%20(1).pdf. Acesso em: 12 jun. 2019. Lei fluminense que regula briga de galo é inconstitucional, decide STF. *Supremo Tribunal Federal*, 26 maio 2011. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=180541>. Acesso em: 12 jun. 2019.

RENATA MALTA VILAS-BÓAS

Antiarcadismo

Entenda-se Antiarcadismo como uma corrente de estudos que discute a denominação de obras realizadas e performadas dentro de um movimento estético transcorrido no universo luso-brasileiro entre a segunda metade do século XVIII e meados do século XIX. Para abordar o tema é preciso desmontar os pressupostos, métodos e fins da historiografia literária brasileira, situada entre 1829 e 1995, que tem em Januário da Cunha Barbosa e no mexicano Jorge de la Serna as pontas do processo de sedimentação do termo “Arcadismo”. Neste diapasão de nossa historiografia, destaquem-se os trabalhos de Antonio Candido (2000, 1. ed. em 1959), como síntese de uma concepção erudita, mas impressionista, sobre a poesia dita árcade; e o de Ivan Teixeira (1999), que permitiu relativizar a concepção legada por Candido e repisada por seguidores do primeiro.

Trata-se de questão controversa, mas fundamental. Apesar de o Estado-Nação Brasil ter sido formalizado apenas em 1822, nos compêndios de literatura passou-se a adjetivar como “brasileiro” o que se sentiu, pensou e escreveu muito antes no território pertencente a Portugal. Mais exatamente, detectou-se “nativismo brasileiro” desde a violenta chegada das caravelas lusitanas em 1500. Em termos mais estritos, desde a publicação de *Paranaso Brasileiro*, organizado por Januário da Cunha Barbosa entre 1829 e 1932, diagnosticava-se “nativismo”, com três séculos de antecedência aos viajantes e moradores das partes do Brasil tomarem consciência de sua “autoexpressão”, como defendia Afrânio Coutinho (1983).

Em termos amplos, não seria exagero afirmar que há trinta anos persistem ruidosas polêmicas em torno dos estudos sobre as letras produzidas no Brasil. Desde 1989, quando foi publicada *A Sátira e o Engenho*, de João Adolfo Hansen, passou-se a relativizar, no campo da Análise Literária e da Historiografia

do país, o que os manuais de História Literária diziam sobre a “literatura brasileira”. Isso porque a tese de Hansen propunha uma abordagem bem diversa daquela defendida por Antonio Candido, em *Formação da Literatura Brasileira*, formulada trinta anos antes. Salvo engano, acredita-se que, desde então, os estudos realizados dentro e fora da Universidade de São Paulo dividem-se entre seguidores e detratores de Antonio Candido de Mello e Souza, que nomeia o prédio da Faculdade de Letras da Universidade de São Paulo desde 2017.

Além de fragmentar departamentos e acirrar rivalidades entre colegas de ofício, a controvérsia ganhou fôlego e ultrapassou as fronteiras físicas e imaginárias do país. Talvez o sintoma mais notável disso seja a publicação de *Literatura Agreste*. Em 2005, o crítico Abel Barros Baptista – que já havia revisitado a perspectiva da crítica, até então mais inclinada à sociologia da literatura, ou a detectar dilemas morais e aplicar métodos fenomenológicos em torno de Machado de Assis –, teceu ressalvas consistentes aos pressupostos nacionalistas adotados por Antonio Candido, ao ensinar ou escrever sobre a Literatura Brasileira (BAPTISTA, 2005, p. 61). De acordo com esse pesquisador, o paradigma empregado no ensino de literatura no Brasil passava ao largo dos pressupostos reproduzidos sem qualquer ajuste pelas gerações mais novas. Essa resistência à abordagem historiográfica das letras luso-brasileiras, produzidas entre o século XVI e XVIII, em defesa de uma crítica “literária” impressionista, que nasceu durante nosso Romantismo, não procede, pois se está a falar de objetos bem diferentes, produzidos em tempos e sob circunstâncias bem distintas. Porém, as contendas prosseguem. Um dos pontos mais discutíveis, na polêmica ampliada pelos adeptos das correntes sustentadas por Candido e Hansen, reside na suposição, por parte dos candidianos, de que a consciência “nacional” teria se iniciado na segunda metade do século XVIII, mais ou menos em 1768, quando saem as *Obras* do poeta luso-brasileiro Cláudio Manuel da Costa e é fundada a Ar-

cádia Ultramarina, em Vila Rica (atual Ouro Preto).

Retomando a designação tradicionalmente atribuída àquele período, Candido reafirmou tratar-se do Arcadismo brasileiro, uma vez que os textos produzidos naquele momento teriam sido concebidos por homens que viam e sentiam a capitania de Minas Gerais como sede geopolítica, social e cultural de sua “terra”, embalados por um sentimento nativista. Armada a hipótese, o crítico tentou mostrar que os poetas que viveram parte de suas vidas no território português da América seriam não lusitanos, mas brasileiros, frequentemente obcecados pelo cenário local e os elementos naturais que enalteciam a paisagem mineira, devido a um suposto desejo de “fixação à terra”, ou seja, pessoas sedentas de pertencimento na busca pela constituição de sua identidade. Como se sabe, esse é um dos principais argumentos de Antonio Candido (2000) em *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos*. Ricardo Martins Valle (2003) apresentou contrapontos à suposta fixação do poeta pela palavra “pedra”, em ensaio sobre Cláudio Manuel da Costa.

De todo modo, Antonio Candido não estava só; tampouco as suas hipóteses haviam sido formuladas em um vácuo espaço-temporal. *Formação da Literatura Brasileira* filiava-se a uma extensa tradição crítica iniciada pelo Cônego Januário da Cunha Barbosa, que reivindicava, para si mesmo, a iniciativa de ter empreendido uma “empresa de glória nacional” (1999, p. 34), ao organizar o seu *Parnaso Brasileiro*. Dezoito anos depois dele, precisamente em 1850, na apresentação ao *Florilégio da Poesia Brasileira*, Francisco Adolfo de Varnhagen defendia que os poetas árcades seriam “filhos” da “província de Minas Gerais” (1946, p. 34). No ano de 1906, Sílvio Romero e João Ribeiro avançariam muito pouco em relação aos seus predecessores, supondo que “Com o descobrimento das minas, o Brasil é considerado o primeiro país do mundo” (1906, p. LVI).

Eis que aparece, em seguida, a primeira versão mais “arejada” da historiografia literária brasileira, pelas mãos

de José Veríssimo, que relativizou muito do que Romero havia dito. Entretanto, apesar de sugerir novos elementos na leitura das obras produzidas durante o século XVIII, Veríssimo continuava a reproduzir certos lugares-comuns da crítica que o precedera. A seu ver: “a poesia de então, pelo estro de Santa Rita Durão, propõe-se claramente a cantar o Brasil com a mesma intenção patriótica com que Camões cantara Portugal” (VERÍSSIMO, 1963, p. 92). Três anos depois, foi a vez de Ronald de Carvalho, para quem: “No primeiro período (1500-1750), foi a nossa literatura obra exclusiva do pensamento português” (1968, p. 49). Em 1946, o poeta Manuel Bandeira reduziu significativamente o espaço reservado aos séculos XVI, XVII e XVIII, orientado que estava pelo influxo modernista, protagonizado (segundo ele mesmo) por seu amigo íntimo, Mário de Andrade. Para Bandeira, “O sentimento nativista amadurece no decorrer do século XVII, gerando conflitos sangrentos entre os filhos da terra e os portugueses, provocando nas atividades literárias o interesse pela natureza e pela história do Brasil” (2009, p. 15).

Mais treze anos se passaram, até que Afrânio Coutinho reivindicasse a inclusão dos séculos XVI e XVII como constitutivos da “literatura” feita no Brasil. Ele se contrapunha frontalmente a Antonio Candido e seu extenso manual em torno da literatura brasileira, publicado no mesmo ano (1959). Para além da prolixa apologia de Coutinho em torno da conjunções (“da” e “na”), chama atenção não só o teor das obras, mas em particular o modo como ambos os historiadores fatiaram o tempo e engessaram as “escolas literárias”, encaixando em etiquetas teoricamente estanques as estéticas e/ou “movimentos”, quase sempre como se se tratasse de sintomas mais ou menos autênticos do sentimento pessoal (lirismo), combinado ao vínculo com a terra por onde os padres e poetas passaram.

A era dos grandes manuais parecia terminar. Nas décadas seguintes, saíram versões condensadas sobre “literatura brasileira”: *Estilos de época na literatura*, de Domício Proença Filho (1967),

História Concisa da Literatura Brasileira, de Alfredo Bosi (1970) e *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira*, de José Guilherme Merquior (1977). Em todas, a síntese apressada toma o lugar do ensaio refletido; a precisão cede ao impressionismo; a análise cede lugar à reprodução de fórmulas e preconceitos, alguns deles proferidos com cento e cinquenta anos de antecedência. Os manuais de Proença Filho, Bosi e Merquior, dentre outros, sedimentaram a sua popularidade entre as décadas de 1980 e 1990, paralelamente à expansão das escolas da rede privada e os primórdios do que viria a ser a indústria do vestibular, na luta pela vaga na Universidade Pública. Isso poderia ser visto na maior parte dos livros didáticos utilizados no ensino médio, já que aqueles manuais, produzidos por historiadores da literatura brasileira converteram-se em referências obrigatórias de todo material de apoio que objetivasse mastigar a leitura e o ensino de literatura brasileira a alunos que já liam bem menos que o desejável.

Com a ampliação de pesquisas em torno da América Portuguesa, passou-se a questionar os conceitos anacrônicos de “Literatura”, “Brasil” e os critérios que norteavam a periodização das letras produzidas entre o Quinhentos e o Oitocentos, assim como a denominação imprecisa do que vinha a ser “Moderno” – termo empregado tanto no final do século XIX, quanto na primeira metade do século XX – ou “Contemporâneo”, que abarcaria o que se escreveu a partir da década de 1970. Embora Afrânio Coutinho admitisse se tratar de um “problema metodológico”, em consonância com René Wellek: “[...] a concepção do período não pode separar-se da própria concepção do processo histórico e da teoria da evolução e desenvolvimento da história” (COUTINHO, 1983, pp. 18-19).

Dessa forma, a tradicional divisão dos “movimentos literários” no ou do Brasil ainda se ressentem da concepção estreita das letras e da literatura como se se tratasse de reflexo ou sintoma de um processo evolutivo, rumo ao sentimento tido por “nacional”. Para acomodar o objeto

de estudo a essa proposição, atribuiu-se “nativismo” ao que se produziu no Brasil, Estado Português, entre a Carta de Pero Vaz de Caminha e a Marília de Dirceu, de Tomás Antônio Gonzaga. Decorrido o equivocadamente chamado “período de transição”, entre 1792 e 1808 (quando a Coroa portuguesa “decidiu-se” por estender a aliança com a Inglaterra, como proteção militar contra os franceses) viria a “fase nacional”, empurrada pelos fortes ventos da Independência, proclamada em 1822. Vale reparar que as palavras “fase”, “estágio” e “etapa” passaram a ser utilizadas com sentido evolucionista a partir do século XIX. Por um lado, elas traduziam a concepção idealista que alimentou o Romantismo alemão (e chegou ao Brasil meio século depois); por outro, reforçava o jargão científico, relacionado às teorias de Darwin, Spencer e Taine. As ideias de progresso e modernização tornaram-se compulsórias.

O Romantismo brasileiro, com início afixado em 1836, bem longe do país, ancorar-se-ia no conceito de Estado-Nação, estendendo-se quase até o advento da República, em 1889, quando “pátria” passou a caracterizar a relação do brasileiro com o seu país. Ressalte-se o que afirma Evaldo Cabral de Mello, em *Um Imenso Portugal*: “[Em 1822,] os nacionalistas não éramos nós, mas os portugueses de Portugal que, dentro e fora das Cortes de Lisboa, clamavam contra o que lhes parecia a escandalosa inversão de papéis pela qual o Brasil transformara-se no centro da monarquia lusitana, relegando a metrópole à posição de colônia” (2002, p. 15).

De volta ao século XVIII. Talvez seja oportuno nos concentrarmos em torno do que se convencionou chamar de “Arcadismo”. De acordo com a maioria dos manuais, as raízes da vertente “brasileira” estariam na Arcádia Romana (1690) e na Arcádia Lusitana (1756). Explicação até certo ponto convincente, já que apenas doze anos após a inauguração da agremiação portuguesa, seria fundada a Arcádia Ultramarina em Vila Rica. Estavam decretados os primórdios do “Arcadismo brasileiro”, que se estenderia pelo menos até 1792 – ano em que

foram aplicadas variadas penas aos “inconfidentes”, em relativo acordo com o que dizia o quinto livro das *Ordenações Filipinas* (em vigor desde 1603).

Com a heroicização de Tiradentes, desde meados do século XIX, passou-se a afirmar, com rara variação, que o “Arcadismo” no/do Brasil teria sido uma “estética” de caráter revolucionário, popular e antilusitano, cujo fim seria depor o reino de Portugal e defender a emancipação política, econômica e territorial do “país”. Para referendar tais virtudes, supostamente encontradas nos homens letrados que tomaram parte na “Inconfidência Mineira”, passou-se a utilizar os poemas atribuídos a Cláudio, Tomás, Basílio, Alvarenga Peixoto, Silva Alvarenga etc., como expressão da verdade, mesmo porque funcionariam como validação discursiva do sentimento “nativista” e “nacionalista” despertado no coração febril dos poetas. A prisão daqueles homens letrados só reforçaria o argumento, inventado meio século depois e sedimentado no século XX, de que se tratava de pessoas capazes de altruísmo e solidariedade.

A esse conjunto de hipóteses inconsistentes atribuiu-se a capacidade de antever maneiras, de antecipar traços do movimento seguinte, a reforçar certa teleologia “literária”, feita de etapas rigorosas diferenciadas por “rupturas”. Os “arcades” luso-brasileiros teriam renunciado temas e formas e “ideologias” (outro anacronismo) do Romantismo, iniciado em 1836 com a publicação de dois volumes da *Revista Niterói* e dos *Suspiros Poéticos e Saudades*, de Gonçalves de Magalhães (também editor do periódico).

A expressão “Literatura Brasileira” repropõe questões que precisam ser explicadas. Em rigor, o conceito de “literatura”, como o conhecemos hoje, não se aplicava aos versos produzidos no Estado do Brasil, pelo menos até o advento do Romantismo, como bem observou Ivan Teixeira: “O que se conhece hoje por ‘literatura colonial brasileira’ é invenção do século XIX. Fundados na tradição da hermenêutica romântica, que procura homogeneizar o passado para ajustá-lo aos olhos do presente, os estudiosos do nascente Império brasileiro criaram

aquela expressão para designar as letras produzidas no Brasil durante os séculos XVI, XVII e XVIII” (2003, p. 138). Essa discussão foi retomada no “Dossiê Artes & Letras”, da *Revista USP*, n. 121 (CHAUVIN *et al.*, 2019).

Também devemos lembrar que o que hoje se denomina país, vigorou como “partes do Brasil” até 1621, quando aconteceu a divisão do território em Estados pertencentes ao reino de Portugal (“Grão Pará e Maranhão” e “Sul”). Em 1763, quando houve a transferência da sede do Vice-Reino para o Rio de Janeiro, o território continuava distribuído em capitanias, que só adquiriram o status de províncias a partir de 1823. Ou seja, quando “aconteceu” o “Arcadismo” dito “brasileiro”, na segunda metade dos Setecentos, o Estado do Brasil continuava a ser considerado pedaço de terra, possessão da Coroa portuguesa. Seria difícil sustentar a hipótese de que os poetas (nascidos ou habitantes de Portugal) teriam consciência prévia de “brasilidade” e escrevessem a maior parte de seus versos impulsionados pelo desejo íntimo de conquistar identidade nacional – coisa que já tinham, pois eram portugueses de aquém-mar ou apenas nascidos na América.

Também seria inexacto atribuir a denominação “Arcadismo” àquele período. Se é para justificar o emprego de “Arcadismo” com a proliferação de Arcádias ou Academias, a escola teria começado bem antes e em outra capitania do Estado do Brasil. Recorde-se que a *Academia Brasileira dos Esquecidos* foi inaugurada na Bahia em 1724, ou seja, quarenta e quatro anos antes do célebre 1768 – marco temporal da poesia “árcade”. Recorde-se que, desde o século XVII os homens letrados da Europa utilizavam o termo “Academia”, o que se explicava pela existência de agremiações voltadas para escrita da história e a promoção das artes nacionais. Foi assim na França, na Itália, em Portugal etc. No entanto, os poetas que viveram entre Seiscentos e o Setecentos não atribuíam à sua época a alcunha de “Arcadismo”. Provavelmente o termo foi criado *a posteriori*, como forma de identificar, classificar e situar “didaticamente” o movimento, a escola, o tempo etc., de

maneira a atender a demandas de cunho pedagógico que validavam a confecção de estudos sobre as letras luso-brasileiras, reduzidas ao anacrônico e impreciso rótulo de “Literatura Brasileira”.

Duas indicações que permitiriam contestar essa denominação: no *Dicionário* de Rafael Bluteau (BLUTEAU; SILVA, 1789) e na *Enciclopédia Francesa* (1751), o conceito de “Arcadismo” sequer aparece. Por isso, em lugar de recorrer à denominação “Arcadismo Brasileiro”, talvez seja mais conveniente ampliar as pesquisas em torno do que se produziu nas capitanias da Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Grão-Pará, São Paulo, entre outras, ao longo do século XVIII, à procura dos variados gêneros escritos durante aquele período (poemas, diários de viagem, correspondências, instruções, forais, decretos, cartas-régias, alvarás, sentenças etc).

Como se disse, nas universidades brasileiras, a questão ainda é controversa e enfrenta dura resistência, quando não o deslante, daqueles que não veem problema em aplicar critérios formulados no Oitocentos sobre práticas letradas que teriam existido até o século anterior. Bastaria recorrer a algumas amostras para entender por quê. Em 1967, Domício Proença Filho reafixou a etiqueta “Neoclassicismo” (já utilizada nos manuais do século XIX) à cultura e à filosofia desenvolvidas no período, quando teria havido um “[...] entrecruzar-se de atitudes, de um lado permanece a linha barroca, melhor dito, de barroquismo, de outro, o rococó, e em destaque, de neoclassicismo, com todas as múltiplas facetas que o caracterizam. Começam também a corporificar-se tendências que já anunciam um novo movimento e que justificam, para alguns, a designação de pré-romantismo” (PROENÇA FILHO, 1984, p. 156).

O crítico soava de modo similar a Afrânio Coutinho, que publicara *Introdução à Literatura Brasileira* em 1959, oito anos antes: “Literariamente, máxime até o seu meado, o século está em transição, atravessado por tendências contraditórias, polarizado entre a liberdade e a tradição, a espontaneidade e o formalismo, a expressividade e ornamentalismo. O subje-

tivismo burguês avança firme em substituição ao formalismo cortês, não sem experimentar de passagem formas transitórias, ainda de restauração clássica, mas de sentido diferente. Contra o gosto barroco seiscentista, que ainda perdura no século XVIII sob formas degeneradas e de decadência, o movimento espiritual para a conquista de nova forma artística, procura abrir caminho através de experiências sucessivas, que, misturando-se umas às outras, têm por efeito torná-lo confuso e impuro” (1983, p. 122).

Por sua vez, Alfredo Bosi supunha que: “[...] o que já se postulava no período áureo do Barroco em nome do equilíbrio e do bom gosto, entra, no século XVIII, a integrar todo um estilo de pensamento voltado para o racional, o claro, o regular, o verossímil”. A conclusão do crítico era inevitável. Ele supunha ser necessário “reconhecer no chamado pré-romantismo não tanto um estilo autônomo quanto uma corrente de sensibilidade que afeta todo o século XVIII e responde às inquietudes de grupos e pessoas do *Ancien Régime* corroídas por um agudo mal-estar em relação a certos padrões morais e estéticos dominantes” (2002, p. 55).

Isto posto, não seria difícil localizar amostras que permitiriam questionar certos pressupostos da historiografia literária produzida no Brasil. Bastaria dizer que os poetas luso-brasileiros do século XVIII não abandonaram as convenções, tampouco os temas e tópicos que caracterizavam o bucolismo, desde a Antiguidade greco-latina. Não se tratava de colocar “defeito” nos “excessos” do “Barroco” ou “barroquismos”, mas de tomar relativa “liberdade”, ao compor versos com o fim de emular autoridades da tradição, como percebeu João Adolfo Hansen: “[...] inicialmente a conceituação de *auctoritas* distinguia, na regulação dos discursos, entre *auctor* e *scriptor*, segundo os critérios platônicos de *diégese* e *mimese* no exercício da *ars*: o *scriptor* exerce uma *ars* mimética, pois o nome designa aquele que narra qualquer coisa, própria ou alheias, ou que a envia escrita; ao passo que o *auctor*, de modo diegético, é aquele que edita os próprios discursos, mantendo seu crédito, como se pode ler em Cícero [...] Ve-

ja-se, ainda, a possibilidade de associar-se *auctor* com *actor/ator*, do verbo *agere/agir/fazer*, na preceptiva retórica, em que *actor* é um nome descritivo do orador (poeta) que, na ação, imita um *auctor* ou modelo do gênero de seu discurso” (1992, p. 17).

Por esse motivo, em vez de ver “pós-barroquismo” ou “pré-romantismo” na estética “árcade”, seria mais produtivo recorrer a denominações menos imprecisas, como lirismo (modo que frequentava a poesia desde a *Ilíada* de Homero), o que evitaria confundir assuntos relacionados ao *pathos*, que procedem do século XVIII, com a estética romântica, que só seria adotada meio século depois.

No que diz respeito às letras produzidas naquele tempo, hoje se sabe que se atribuíram sentidos bem diversos daqueles pretendidos pelos poetas em seus versos, na segunda metade do Setecentos. Joaci Pereira Furtado sintetizou-o em estudo incontornável sobre a recepção às cartas satíricas atribuídas ao poeta luso-brasileiro Tomás Antônio Gonzaga: “Escrita às vésperas da Inconfidência Mineira, fato mais tarde içado à condição de momento fundador da nacionalidade brasileira, as ‘cartas’ de Crítilo se confundem com a conjura, sob a maioria dos olhos que percorreram seus versos entre 1845 e 1989” (1997, p. 32).

Por essas e outras razões, não há sentido em atribuir aos “pastores” e “pastoras” – figurados artificialmente nos textos produzidos em Vila Rica, Lisboa, Coimbra, Angola ou Moçambique –, o papel de seres sensíveis e honestos, cultivadores de uma poesia confessional; nem sinceros, porque libertos do “cultismo” ou “culteranismo” praticado até o século anterior; tampouco “espontâneos”, por abordarem temas insuflados pela natureza, ao calor e segundo o impulso de ditames anímicos: “A recusa da empiria que a caracteriza [lira de Gonzaga] não significa, porém, que recusa o sensível. Ao contrário, porque é aristotélica e horaciana, pressupõe que o sensível é a condição para a experiência do pensamento, só que não aceita como matéria de arte o sensível tal como aparece na experiência imediata dos sentidos, pois ela o quer aristotelicamente

selecionado, corrigido e sublimado [...]” (HANSEN, 1997, p. 49).

Tratava-se de instâncias de um “eu” figurado, previstas e projetadas como *éthos* no discurso, em acordo com a conveniência – como recomendavam os manuais de Retórica e Poética, lidos e aplicados pelos homens afeitos à convenção literária, em seu tempo. Por extensão, não há por que classificar essa poesia convencional, produzida na segunda metade do Setecentos, sob o estatuto teleológico de “pré-romântica”. Afinal, “Nas liras de Gonzaga, [...] quase invariavelmente o eu poético constitui a personagem Marília como ouvinte silenciosa de pequenas tramas que formam estórias da experiência passada e projetos de vida futura, de modo que a fala deliberativa de Dirceu também poderia ser caracterizada estilisticamente conforme o modelo do gênero tragicômico pastoral doutrinado por Guarani. Sua dicção funde situações narrativas e caracteres de estilo baixo com os de estilo alto” (HANSEN, 1997, p. 45).

Tão discutível seria atribuir ao que se produziu na capitania de Minas Gerais, possessão do reino português, prenúncios da formação da cultura e “identidade nacional”: “parte importante da tradição crítica brasileira tem reconhecido traços realistas do poeta [Silva Alvarenga], sobretudo por interesse histórico moderno de estabelecê-los como indícios da superação do seu próprio período nas letras coloniais, isto é, mais precisamente, com o intuito de descobrir nos poemas os signos da formação daquilo que posteriormente se definiria como sistema particular de uma literatura nacional” (PÉCORA, 2001, pp. 191-192).

Essas querelas entre literatos fazem ainda menos sentido, quando se consideram as pesquisas realizadas por diversos historiadores, nos últimos trinta anos, em torno da configuração do Brasil como nação, o que só se deu lentamente após a proclamação da Independência, sob recomendação dos ingleses. Há décadas se sabe que “nativismo”, “nacionalismo” e “patriotismo” são termos carregados de sentido, mas empregados de modo anacrônico. Por isso mesmo, causa espanto que continuem a ser empregados impre-

cisamente por determinados intérpretes das letras luso-brasileiras ou por especialistas ciosos de dominar tópicos cada vez mais restritos da “nossa literatura” auriverde, que tomaram “consciência nacional”. Evidentemente, esse modo de ver não se restringe aos pesquisadores do país. Para mencionar mais um estudo português, ao aproximar-se da *Arcadia*, de Jacopo Sannazaro, Rita Marnoto lembrava que: “Num universo que se rege por normas muito claras e peremptórias, e onde todos os acontecimentos giram em torno de um núcleo semântico bem definido, não é de admirar que atitudes e situações se repitam quase inalteradas em vários momentos diacrônicos da evolução do gênero, dando lugar a inúmeros *topoi*: o *lupus stabulis*, o pastor que procura a ovelha perdida, o repouso na hora da canícula – o que encontra a sua correspondente, ao nível textual, na prática da citação literária. A evocação de gestos milenares, que se repetem desde os primórdios da humanidade, está para a reutilização das formas literárias através das quais esse mesmo gesto foi dito – o que faz do texto bucólico um encadeado de outros textos” (1996, p. 23).

A poesia produzida durante o século XVIII sugere que se continuava sob o domínio da convenção. E os versos não estavam soltos no tempo, na circunstância e no espaço; mas atrelados a um modo de ver pautado pelo universo cifrado pelas leis, pelos códigos de conduta, na carreira pela distinção social. O cultivo das letras, naquele mundo codificado, não se relacionava com a suposta “genialidade” do homem letrado, como se passou a cogitar no século XIX. A escrita, preceito, constituía código de que o poeta engenhoso poderia se valer, a circular entre pares e poderosos da corte. Como salienta Alcir Pécora: “[...] nada pode fazer menos bem à leitura de Silva Alvarenga do que buscar o seu realismo inverossímil” (2001, p. 193).

Sobretudo, a elite letrada era ciosa de certos modos de como se deveria falar, vestir-se, comportar-se, agir e habitar. Num universo ditado por Deus, codificado pela etiqueta e regrado em acordo com as vontades do Rei (na forma de cartas-

-régias, alvarás, leis extravagantes etc), era de se esperar que os versos produzidos por aquele punhado de membros da elite luso-brasileira dialogassem, em alguma medida, com a postura, os modos e as ações adotadas pelos “homens bons” do lugar: fidalgos, súditos (submetidos) ao cetro real, fidelíssimos ao absolutismo político e moral. Também importa levar em conta que se tratava de uma sociedade habituada aos códigos, leis, dogmas e cifras: “[...] as tendências de caráter centralizador e de reforçamento do poder metropolitano, que buscavam ampliar as bases da empresa colonizadora, marcaram as medidas político-administrativas adotadas pelo Estado português a partir de 1640. Na primeira metade do século XVIII essas tendências intensificaram-se com o impulso da atividade mineradora. Após 1760, com o declínio na extração de metais, somado à redução das rendas régias em vários setores da economia colonial, a tônica centralista foi ampliada e se intentou uma racionalização administrativa mais eficaz, como alternativa para viabilizar a continuidade das práticas mercantilistas na Colônia” (SALGADO, 1985, p. 61).

Não foram poucos os episódios daqueles que recorreram aos versos para obter o favor, quando não a proteção do reino. Onde estariam as raízes dessa prática? Um dos empregos dessa *forma mentis* concebida pelos poetas “arcades” guardaria relação com a cultura dos salões e agremiações “literárias”, frequentados desde o século XVII na França e em outros reinos da Europa. Ana Hontanilla lembra que: “Com a aparição da figura do *honnête homme*, o espírito aristocrático começou a sofrer uma série de transformações. Progressivamente, a ideia de nobreza foi relegando a tradição militar a um segundo plano para decantar-se em favor do impulso literário; e o status social passou a expressar, em medida cada vez maior, pelo conhecimento e exercício da atividade poética, uma vez que contribuiu a reduzir um tipo de valoração exclusivamente adstrito às empresas de corte militar. A literatura surge como manifestação da arte de conversar e extensão das atividades de uma sociedade

que enfatiza o refinamento e a cultura” (2010, p. 43).

Como exemplo, relembre-se a trajetória de Basílio da Gama, que, de prisioneiro passou a secretário do Marquês de Pombal, em retribuição aos versos encomiásticos que fez para o estadista e os seus familiares (TEIXEIRA, 1999). Se é para descobrir motivações “pessoais” dos homens letrados, num tempo de plena sujeição à igreja, ao rei, à lei e aos rapapés da corte, haveria que se perguntar por que a pedra, a rocha e o penhasco não se restringiram aos versos dos “arcades”, dentro e fora das partes do Brasil. Esses e outros elementos constavam do “barroco” Botelho de Oliveira, no início do século XVIII e continuaram a ser evocados pelos “românticos” cooptados pelo programa nacionalista, a partir de 1836.

Evidentemente, poderíamos reeditar os termos-chave criados por Haroldo de Campos (1989) e conceituar tudo o que veio após o século XVIII como neoarcadismo, o que resultaria em encontrar motivos bucólicos nos diálogos fragmentários que os *gamers* ou usuários de aplicativos trocam, enquanto se aventuram em jogos na modalidade *arcade*, ou em aventuras eletrônicas. Com um pouco mais de imaginação e boa vontade, poder-se-ia vislumbrar neoarcadismo nas salas de aula e corredores das universidades, por exemplo, e especialmente nos saraus organizados pelos alunos e para os alunos, a que um punhado de letrados pós “moderníssimos” comparece. Salvas as proporções, não seria tão difícil equiparar os sete membros da Academia Brasileira dos Esquecidos, inaugurada na capitania da Bahia em 1724, à dúzia e meia de poetas “originais” do século XXI, a frequentar os degraus sublimes que os separam do solo humilde por onde circulam os funcionários e professores a seu dispor.

Também poderíamos vislumbrar, quase saudosos do que não vimos, resquícios de “Arcadismo” nas academias para pilotos; ou ainda, rimar poesia da arcádia com academia de polícia, o que não deixaria de traduzir sinal de engenho e índice de agudeza. Com sinal invertido, claro esteja.

Bibliografia

BANDEIRA, Manuel. *Apresentação da poesia brasileira*: seguida de uma antologia. São Paulo: Cosac Naify, 2009. BAPTISTA, Abel Barros. *O livro agreste*: ensaio de curso de literatura brasileira. Campinas: Editora Unicamp, 2005. BARBOSA, Januário Cunha. *Parnaso brasileiro (prefácios e índices)*. Edição: José Américo Miranda. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 1999. BLUTEAU, Rafael; SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa*. Composto pelo padre Rafael Bluteau, reformado e acrescentado por Antonio de Moraes Silva. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 39. ed. São Paulo: Cultrix, 2002. CAMPOS, Haroldo de. *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)*. 9. ed. Belo Horizonte: Itaitaia, 2000, 2 v. CARVALHO, Ronald. *Pequena história da literatura brasileira*. 13. ed. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia, 1968. CHAUVIN, Jean Pierre; LACHAT, Marcelo; CARVALHO, Maria do Socorro Fernandes de. (Orgs.). *Revista USP*: "Dossiê Artes & Letras" (São Paulo), n. 121, 2019. COUTINHO, Afrânio. *Introdução à literatura no Brasil*. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. D'ALEMBERT, Jean le Rond; DIDEROT, Denis. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson; David l'ainé; Le Breton; Durand, 1751. t. 1. FURTADO, Joaci Pereira. *Uma república de leitores: história e memória na recepção das Cartas Chilenas (1845-1989)*. São Paulo: Hucitec, 1997. HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho*: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. HANSEN, João Adolfo. Autor. In: JOBIM, José Luis (Org.). *Palavras da crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. HANSEN, João Adolfo. As líras de Gonzaga: entre retórica e valor de troca. *Via Atlântica* (São Paulo), n. 1, pp. 40-53, 1997. HONTANILLA, Ana. *El gusto de la razón*: debates de arte y moral en el siglo XVIII español. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2010. MARNOTO, Rita. *A Arcadia de Sannazaro e o bucolismo*. Coimbra: Imprensa de Coimbra/Faculdade de Letras, 1996. MELLO, Evaldo Cabral de. *Um imenso Portugal*. São Paulo: Editora 34, 2002. PÉ-

CORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001. PROENÇA FILHO, Domício. *Estilos de época na literatura*. 8. ed. São Paulo: Ática, 1984. ROMERO, Sílvio; RIBEIRO, João. *Compêndio de história da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1906. SALGADO, Graça (Coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. SERNA, Jorge Antonio Ruedas de la. *Arcadismo: tradição e mudança*. São Paulo: Edusp, 1995. TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato pombalino & poesia neoclássica*. São Paulo: Edusp, 1999. TEIXEIRA, Ivan. Hermenêutica, retórica e poética nas letras da América Portuguesa. *Revista USP* (São Paulo), n. 57, pp. 138-159, 2003. VALLE, Ricardo Martins. A construção da posteridade ou a gênese como ruína (um ensaio sobre Cláudio Manuel da Costa). *Revista USP* (São Paulo), n. 57, pp. 104-121, 2003. VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Ensaio histórico sobre as Letras no Brasil. In: *Florilégio da poesia brasileira*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1946. t. 1. VERRÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira: de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908)*. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 1963.

JEAN PIERRE CHAUVIN

Antiarquitetura

Anti, prefixo grego, indica ideia de oposição, contrariedade, direção oposta. AntiArquitetura é o termo que designa a convicção que a cidade é maior do que as teorias que buscam normatizá-la ou explicá-la – e que, postas à prova de sua dinâmica concreta (e viva) são quase sempre desconstruídas. Cidades são como a *jam session* do jazz. Não se deve explicá-las, mas senti-las, porque, amanhã, serão radicalmente diferentes do que são hoje.

Como descrever a potência crítica de Jane Jacobs na obra *Morte e Vida de Grandes Cidades* (*The Death and life of great american cities*, 1961), que, como dito, se apresenta num tom e num discurso abertamente militante, sem, contudo, se mostrar em termos panfletários? A obra de Jacobs é dividida em quatro partes: a natureza peculiar da cidade; condições para a diversidade urbana; forças de decadência e de recuperação; e táticas diferentes, mas a grande força está na sua introdução.

O primeiro parágrafo acaba com qualquer dúvida, e é por ele que este ponto começa: “Este livro é um ataque aos fundamentos do planejamento urbano e da reurbanização ora vigentes. É também, e principalmente, uma tentativa de introduzir novos princípios no planejamento urbano e na reurbanização, diferentes daqueles que hoje são ensinados em todos os lugares, de escolas de arquitetura e urbanismo a suplementos dominicais e revistas femininas, e até mesmo conflitantes em relação a eles. Meu ataque não se baseia em tergiversações sobre métodos de reurbanização ou minúcias sobre modismos em projetos. Mais do que isso, é uma ofensiva contra os princípios e os objetivos que moldaram o planejamento urbano e a reurbanização modernos e ortodoxos” (JACOBS, 2009, p. 1).

A ruptura radical com o modelo de planejamento de cidades concebido, em última instância, pela tradição racionalista inaugurada por Le Corbusier, parte

da observação do território, numa conexão direta com a vida real. Ela é radical porque expõe as feridas da crueza de uma razão desconectada das demandas sociais, ou mesmo incapaz de induzi-las de maneira a fazer com que as pessoas se relacionem de forma mais saudável. É radical, ainda, porque converte seu pressuposto num “mito nostálgico”, que coloca toda a complexidade social das cidades – e de seus problemas, por evidente – como dependente de soluções que passam fundamentalmente por aplicar dinheiro em soluções urbanísticas. Eis o produto dessa fantasia: “Mas veja só o que construímos com os primeiros vários bilhões: conjuntos habitacionais de baixa renda que se tornaram núcleos de delinquência, vandalismo e desesperança social generalizada, piores do que os cortiços que pretendiam substituir; conjuntos habitacionais de renda média que são verdadeiros monumentos à monotonia e à padronização, fechados a qualquer tipo de exuberância ou vivacidade da vida urbana; conjuntos habitacionais de luxo que atenuam sua vacuidade, ou tentam atenuá-la, com uma vulgaridade insípida; centros culturais incapazes de comportar uma boa livraria; centros cívicos evitados por todos, exceto desocupados, que têm menos opções de lazer do que as outras pessoas; centros comerciais que são fracas imitações das lojas de rede suburbanas padronizadas; passeios públicos que vão do nada a lugar nenhum e nos quais não há gente passeando; vias expressas que evisceram as grandes cidades. Isso não é reurbanizar as cidades, é saqueá-las” (JACOBS, 2009, p. 2).

Para a autora, compreender a cidade passa por enxergar as cenas e acontecimentos mais comuns, estudá-los e identificar suas relações. Com isso, ela nutre a expectativa de que a percepção de que a cidade é um local “fantasticamente dinâmico” e, por isso, deve apostar numa “diversidade de usos mais complexa e densa, que propicie entre eles uma sustentação mútua e constante, tanto econômica quanto social” (JACOBS, 2009, p. 13).

Esse desenho em nada lembra a cidade utópica de Le Corbusier, planejada

para viabilizar a “liberdade individual máxima” como “liberdade em relação à responsabilidade cotidiana”. Jane Jacobs, contudo, é clara em sua crítica, dirigindo sua artilharia ao arquiteto francês, quando assevera: “A cidade dos sonhos de Le Corbusier teve enorme impacto em nossas cidades. Foi aclamada delirantemente por arquitetos e acabou assimilada em inúmeros projetos, de conjuntos habitacionais de baixa renda a edifícios de escritórios. Além de tornar pelo menos os princípios superficiais da Cidade-Jardim superficialmente aplicáveis a cidades densamente povoadas, o sonho de Le Corbusier continua outras maravilhas. Ele procurou fazer do planejamento para automóveis um elemento essencial de seu projeto, e isso era uma ideia nova e empolgante nos anos 20 e início dos anos 30. [...] A cidade dele era como um brinquedo mecânico maravilhoso. Além do mais, sua concepção, como obra arquitetônica, tinha uma clareza, uma simplicidade e uma harmonia fascinantes. Era muito ordenada, muito clara, muito fácil de entender. Transmitia tudo num lampejo, como um bom anúncio publicitário. Essa visão e seu ousado simbolismo eram absolutamente irresistíveis para urbanistas, construtores, projetistas e também para empreiteiros, financiadores e prefeitos. [...] Mas, no tocante ao funcionamento da cidade, tanto ela como a Cidade-Jardim só dizem mentiras” (JACOBS, 2009, p. 22).

Voltando aos quatro pontos de “Morte e Vida de Grandes Cidades”, é possível identificar elementos importantes para este trabalho de doutoramento em cada um deles. No primeiro, ganha relevância a ideia de que o desenho das cidades – e, portanto, o seu planejamento – tem um papel nada negligenciável no enfrentamento das contradições sociais. Jacobs não cai na tentação de transferir a solução de problemas multifacetados para a ação do planejamento. Mas enxerga que conferir vida às ruas, e vida aqui nada mais é do que gente circulando, é um fator importante para inibir as suas externalidades, como a violência urbana, a segregação espacial e as inúmeras formas de discriminação. Com ela: “A estrutura social

da vida nas calçadas depende em parte do que pode ser chamado de uma figura pública automeada. A figura pública é aquela que tem contato frequente com um amplo círculo de pessoas e interesse em tornar-se uma figura pública. Ela não precisa ter nenhum talento ou conhecimento especial para desempenhar sua função, embora quase sempre os tenha. Precisa apenas estar presente, e é necessário que possua um número adequado de pares. Sua principal qualificação é *ser* pública, conversar com várias pessoas diferentes. É assim que se transmitem as notícias que são do interesse das ruas” (JACOBS, 2009, p. 73).

Na leitura da natureza peculiar da cidade, por exemplo, ela discorre sobre os parques públicos, desfazendo mitos e demonstrando porque, em muitos casos, eles se tornam bíbelôs urbanos. Essa percepção, novamente, e baseia na leitura da realidade concreta das cidades. É isso que conduz à conclusão de que a variedade de uso dos edifícios no entorno de um parque é determinante para a qualidade e diversidade de seu uso, que nada mais é que o produto da diversidade de públicos que circulam, trabalham ou habitam aquele espaço. A autora vincula a circulação aos horários, apontando, por exemplo, que mães com seus filhos tendem a utilizar o parque pela manhã e trabalhadores dos escritórios a ocupam durante a tarde.

Não necessariamente parques próximos entre si qualificam o bairro como espaço com melhor interação entre as pessoas. A multiplicação de equipamentos de lazer e áreas verdes, em verdade, fragmenta o uso e pode gerar ocupação insuficiente. Sem moradores ou trabalhadores, passam a ser ocupados por pessoas em situação de rua. Evidente que eles têm direito de ocupar a praça, ainda que deveriam ter garantido o direito à moradia adequada, mas esse movimento torna a ocupação pelos demais habitantes da cidade menos frequente.

Nas especificidades da cidade, os casos de sucesso devem ser fonte de observação e inspiração para o planejamento. A fala é singela, mas inverte a lógica predominante no planejamento estritamente racional:

“As cidades, como qualquer outra coisa, só têm êxito se tirarem o máximo proveito de suas vantagens e os pontos fortes peculiares às cidades grandes e só têm êxito se tirarem o máximo proveito de suas vantagens. [...] Minha ideia, no entanto, não é que devamos tentar reproduzir, rotineira e superficialmente, as ruas e os distritos que demonstram ter força e êxito como nichos da vida urbana. Isso seria impossível e poderia parecer um exercício de saudosismo arquitetônico. Além do mais, até mesmo as melhores ruas e distritos comportam melhorias, especialmente quanto à comodidade” (JACOBS, 2009, p. 153).

No ponto seguinte, o foco é responder à pergunta: como as cidades podem gerar uma mistura suficiente de usos – uma diversidade suficiente de usos –, por uma extensão suficiente de áreas urbanas para preservar a própria civilização?

Essa pergunta já traz embutida a sua resposta: a ideia de civilização (urbana) é tributária de uma cidade capaz de abrigar uma diversidade de usos, em horários diversificados, por pessoas diferentes. Essa conclusão está embutida na ideia de que o uso específico, ligado a uma finalidade previamente planejada, como, por exemplo, morar, só atrai as pessoas que estão vinculadas a esse fim: os moradores. Enquanto eles não estão em casa, toda uma área da cidade fica deserta, e a falta de pessoas é um dos fatores que conduzem a uma situação de insegurança – embora o mais importante seja a vitalidade da cidade e de seus espaços.

O uso, mais do que misto, deve ser eficiente. De acordo com Jacobs, “As misturas de usos principais devem ser *eficientes* para gerar diversidade. O que lhes dá eficiência? Elas precisam, é claro, estar associadas às outras três condições que estimulam a diversidade. Mas, além disso, a própria mistura de usos principais precisa funcionar bem. Eficiência, significa, em primeiro lugar, que as pessoas que utilizam as ruas em horários diferentes devem utilizar exatamente *as mesmas* ruas. Se seus trajetos forem diferentes ou separados uns dos outros, não haverá na verdade mistura alguma. Quanto à economia urbana, então, a sustentação mútua das diferenças seria fictícia ou algo

que se deva encarar simplesmente como uma abstração de diferentes usos contíguos, sem significação alguma, a não ser num mapa” (2009, p. 181).

O uso misto e eficiente, para a autora, depende de quadras curtas, que são valiosas por facilitar a circulação. A autora traz desenhos em sua obra para comprovar a tese, e assinala que as quadras longas impedem as misturas produtivas por separarem as pessoas por trajetos que raras vezes se cruzam, de modo que usos diversos acabam por serem bloqueados. Coligado a esse arranjo está a importância da densidade como um elemento estruturante da diversidade.

A postura do Poder Público, para Jane Jacobs, deve estar calcada na indução desses pressupostos, seja através da distribuição dos equipamentos de sua responsabilidade, tais como parques, teatros, escolas e hospitais, até na definição de regras para o território que estimulem a diversidade de componentes sociais que tem algum grau de interferência sobre o território – a iniciativa privada, por exemplo, mas também as associações e demais elementos da sociedade civil – possam completar esse trabalho.

Embora a escrita de Jane Jacobs tenha um acento militante, ela se preocupou em identificar o tipo de problema teórico que a cidade é. Referindo-se a outros campos do conhecimento, como a biologia, a autora aponta que “Como as ciências biológicas, as cidades são problemas de complexidade organizada. Elas apresentam ‘situações em que meia dúzia ou várias dúzias delas variam simultaneamente e de maneira sutilmente inter-relacionada’. As cidades, mais uma vez como as ciências biológicas, não apresentam *um* problema de complexidade organizada que, se compreendido, é a explicação de tudo. Elas podem ser analisadas sob vários desses problemas ou segmentos que, como nas ciências biológicas, estão também inter-relacionados. As variáveis são diversas, mas não são desordenadas; elas estão ‘inter-relacionadas num todo orgânico’” (JACOBS, 2009, p. 482).

Mais uma vez a jornalista norte-americana mira sua metralhadora crítica nas soluções fantasiosas do urbanismo tota-

lizante da modernidade, na medida em que baseia suas análises numa aproximação indevida com aquela adotada para as ciências físicas e a matemática. Essa a tendência quando se parte do geral – em tese já verificado – para o particular. Quando ela insiste na leitura do contexto concreto, da observação *in loco*, está tentando justamente demonstrar que a visão deve ser indutiva e, portanto, o inverso do que em geral se concebe: o particular a fornecer pistas para o geral. Esse o ponto de vista que comanda também o foco nos indícios: muito além das condutas médias, as pequenas coisas podem indicar como funciona uma estrutura maior.

Ao final, ela retorna ao *insight* hegeliano, e conclui a obra afirmando que “As cidades monótonas, inertes, contêm, na verdade, as sementes de sua própria destruição e um pouco mais. Mas as cidades vivas, diversificadas e intensas contêm as sementes de sua própria regeneração, com energia de sobra para os problemas e as necessidades fora delas” (JACOBS, 2009, p. 499).

É, ou pode ser, portanto, protagonista. A obra de Jane Jacobs traz à tona, ainda, a percepção de que a comunidade é um espaço importante para o planejamento do território urbanizado sob bases transformadoras, enraizadas numa leitura com profunda conexão com a realidade. Impossível não recordar da ideia de democracia como cooperação reflexiva. Em ambas o elemento central é a interação. No caso da democracia, essa interação constitui o elemento pré-político por excelência, capaz de alavancar a participação dos cidadãos nos processos de tomada de decisão mediante a ativação do sentido de estima social, em que os sujeitos se sentem socialmente úteis e capazes, de acordo com suas habilidades e competências, na solução de problemas concretos das comunidades.

Já no segundo caso – a dimensão urbana – a interação comunitária é o que confere vitalidade à cidade, representando, assim, o substrato humano do planejamento, em tese ausente do planejamento totalizante comandado pela ação racional do arquiteto urbanista segundo a perspectiva de Le Corbusier. Uso misto na cidade, espaços públicos

ocupados pelas pessoas, cuidado com o pequeno comércio e com os laços sociais operados no recorte espacial da rua e do bairro ganham relevância como medidas concretas capazes de melhorar a qualidade de vida das pessoas, inibir a violência urbana e, por que não dizer, vida emancipada nas cidades.

É uma similitude curiosa, mas longe de ser uma coincidência. Ela expressa, na verdade, um percurso do conhecimento, aplicável a searas distintas, mas convergentes no propósito de compreender o trajeto até a emancipação.

Bibliografia

JACOBS, Jane. *Morte e vida de grandes cidades*. 2. ed. Tradução: Carlos S. Mendes Rosa. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WILSON LEVY BRAGA DA SILVA NETO

Antiarquivismo

Análise do antiarquivismo interroga o arquivo como prática, como voz e território da memória – manipulada também pelos discursos de controle, orientações, posições e opiniões sobre o poder-dizer e o poder-saber. Nesse contexto, o arquivo pode servir como mascaramento ou alicerce do poder, com o fim de sustentar a soberania de determinados grupos e de segmentos sociais. Não interpretamos antiarquivismo como uma corrente, mas como discurso, em suas variadas ideologias. No antiarquivismo, não se lê de todo a pura negação, mas a resistência, a revolta do sujeito contra as seleções categóricas, contra a tentativa de se colonizar os espaços da memória e apagar as práticas discursivas.

A princípio, na acepção arquivística, o arquivo pode ser avaliado como o conjunto de documentos, independente da natureza ou suporte, reunido por acumulação, em instituições públicas e privadas, em decorrência do exercício de atividades de pessoas físicas ou jurídicas, públicas ou privadas. Ademais, ainda considerado como entidade ou órgão administrativo responsável pela custódia, pelo tratamento documental e pela utilização dos arquivos sob sua jurisdição (JARDIM, 1995).

Mas, para além do conceito de arquivo como instituição e depósito de fundos, compartilhamos da concepção de Derrida (2001, p. 11), que articula as noções de arquivo, do grego *arkhê*, e de arconte como o lugar da autoridade, normalmente exercida pelo Estado e suas instituições. O arquivo nos convida para seu território, espaço vivo, espaço das marcas e inscrições deixadas pelos grupos, “princípio da lei ali onde os homens e os deuses comandam”. As histórias coletivas podem ser lidas nos arquivos, assim como os registros individuais, bastante relevantes para a discussão sobre as subjetividades e – para as lutas das identidades, marcadas pelo apagamen-

to dos traços individuais e dos matizes da memória.

De acordo com Foucault (2007), é preciso identificar as afirmações que se insurgem na história do arquivismo e do silenciamento, com o fim de promover mudanças nas leituras sobre as políticas do arquivo, descrevendo as ligações sucessivas, ao longo dos séculos, que fazem aparecer essas construções discursivas da negação do arquivismo, como forma de resistência. Por outro lado, a oposição presente nos discursos do antiarquivismo nem sempre significa negação da importância das práticas e das ações de arquivamento, mas, por vezes, do poder de arconte, interrogando as motivações e os critérios presentes na seleção e na escolha do que pode e do que deve ser arquivado.

Sabemos que as histórias não se constroem de forma linear e progressiva, mas em articulação com o passado e a memória. Na contemporaneidade, concebemos que os arquivos se constituem de fragmentos das construções discursivas da alteridade. Ao se inscreverem no espaço do arquivo, esses sujeitos/“outros”, antes anônimos, entram em linha de combate para que suas vozes sejam ouvidas e legitimadas. Para a pauta dos Estudos Culturais, Hall (2003) propõe um projeto aberto, marcado pelo enfoque dialógico que rejeita a defesa de um campo fechado, particular, e que parte em defesa de uma prática, e porque que não dizer de desarquivamento, que conteste e ao mesmo tempo reflita, sobre os diversos modos de produzir, materializar e divulgar os arquivos. E, com a movência e a vitalidade da noção de cultura, promover rupturas e desorganizações nos campos disciplinares, que até então apresentavam fronteiras fechadas para outros diálogos.

Cook (1998, pp. 139-140) alerta para o fato de que não há neutralidade nem imparcialidade na posição do arquivista, pois ele delibera sobre qual pequena fração do universo de informações registradas será objeto de preservação da arquivística. Para a pós-modernidade, interessa “o contexto por trás do texto, as relações de poder que conformam a he-

rança documental que lhe dizem tanto, se não mais que o próprio assunto que é o conteúdo do texto”.

As transformações mundiais ou globais também parecem apontar para uma tendência a se reavaliar o passado, articulando debates a respeito da memória nos arquivos, no contexto dos países do Ocidente. De acordo com Achugar (2006, p. 238), na América Latina, em particular, cresce o interesse pela recuperação do passado com o fim de pensarmos como o manipulamos na linguagem. E nessa luta pelos restos e ruínas há um desejo de apropriação, não apenas do patrimônio material e imaterial, mas dos discursos e dos saberes.

Em contextos de transição, surge a questão da legitimidade que produz a transição entre a velha e a nova ordem. E da mesma forma que não se pode indicar uma ruptura revolucionária apenas nos processos de independência e de construção dos Estados-nação da América Latina, não se pode também afirmar que se passou do modelo absolutista para o modelo das independências.

No âmbito dessas discussões, questionamos também o discurso, compulsivo e obsessivo, que defende que é preciso arquivar tudo, o que resulta em uma história quantitativa, que por ter conquistado a posição de sacralizada, toma o saber do arquivo como absoluto e ocultado. Se arquivar é vigiar, recusa-se o arquivo por ele passar a figurar como fonte de saber absoluto da memória, apagando a face da história como criação.

O discurso do antiarquivismo se organiza também negando as representações e os gestos de liberdade de expressão e de criatividade dos sujeitos. Assim, a história das transmissões textuais testemunha que muitos arquivos foram destruídos e apagados, para satisfazer os interesses de ditaduras e da soberania de grupos e de instituições políticas que silenciaram saberes e poderes não legitimados. Nesse campo, a postura do antiarquivismo se reflete nas relações em que se instituem os discursos dos “guardiões do controle”, que impedem ações interventivas marcadas pela mediação e voltadas para as inte-

rações não “sobre o”, mas “com o” sujeito e as comunidades.

Breve relato histórico

Nessa trama, é possível seguir ditos que refletem o discurso do antiarquivismo, a partir da proposta da arqueologia de Foucault (2007) que descreve as práticas da negação. Na dispersão de tal discurso, resgatam-se regimentos, decretos, textos e enunciados que tentam assegurar o silenciamento dos arquivos.

Nos rastros da memória, o arquivismo funcionaria como capital simbólico, cultural e político das comunidades. A memória como um território, em meio à desterritorialização dos contextos globalizantes, promove embates que auxiliam os atores das comunidades latino-americanas a planejar políticas de reparação das injustiças pretéritas, assegurando no presente a dimensão do futuro.

Assim, no campo do discurso do antiarquivismo, é preciso atentar para o perigo dessa ausência do arquivo como memória subjetiva e herança genealógica, pois tanto a ausência do arquivo quanto o excesso de arquivo é um vestígio do poder do arquivo. Para Roudinesco (2006, pp. 15-23), os arquivos de Freud são testemunhos desse excesso do arquivo. Ao que parece, em vida, Freud era contrário à publicação de suas cartas, mas mesmo diante dessa posição, após a sua morte, a sua correspondência é publicada com a justificativa de que aquele arquivo era parte do patrimônio cultural da história e da psicanálise.

Segundo Roudinesco (2006, pp. 15-23), entre dissimulações e calúnias, nas décadas de 50 a 80, a correspondência de Freud com Fliesse, intitulada “La naissance de la psychanalyse”, torna-se palco da manipulação editorial descuidada e das interpretações fantasiosas e infundadas dirigidas a esse arquivo. A leitura feita por Ernest Kris e Anna Freud, em 1950, da versão expurgada dessa correspondência marca o desmonte desse arquivo com a supressão de cento e quatro cartas que continham relatos íntimos da vida de Freud. Nesses cortes, foram censuradas informações importantes da origem da psicanálise, com a finalidade

de manter inabalável a imagem histórica de Freud e negar à posteridade o acesso aos arquivos, com a justificativa de que hipoteticamente Freud não desejaria divulgar essas partes. Já em 1980, com o aval de Ana Freud, Jeffrey Moussaieff Masson recebe a incumbência de fazer a edição completa dessas cartas, mas, na busca obsessiva do arquivo que guarda a verdade oculta e com base em uma suposta historiografia revisionista, afirma sem a menor prova à renúncia de Freud a teoria da sedução, além de transformar Freud em figura diabólica, que tinha relações abusivas na família.

Ainda no contexto dos arquivos da psicanálise, no sentido contrário, a produção de Lacan pode usada para exemplificar a ausência do arquivo. Durante quase três décadas os arquivos lacanianos foram orais. Após a sua morte, o espólio de Lacan ficou sob a guarda jurídica e interpretativa dos seus herdeiros, em particular seu genro Jacques-Alain Miller. Ao editor François Wahl foi confiada apenas a compilação editorial de suas conferências transcritas em forma de artigos intitulada “Os Escritos”. Mas sem o inventário das fontes, das histórias e das referências oficiais, há uma corrida pela restituição dos vestígios não legitimados, com base nos depoimentos, por vezes equivocados, dos ouvintes das conferências. E impulsionado pela privação de conhecer os bastidores desse arquivo, o sujeito sente compulsão pelos restos de Lacan (ROUDINESCO, 2006, pp. 23-29).

Tomando outro contexto, Achugar (2006, pp. 226-227), ao tratar dos direitos da memória sobre independências, desenvolve paralelos metafóricos entre as cenas de dois filmes de Spielberg, “Jurassic Park” e “E.T.”, e os arquivos da memória. De um lado, toma a leitura do ensaio de Luiz Perez Oramas, “Jurassic Park”, que tem como foco da narrativa a utopia; e a narrativa de “E.T.”, na qual os bandidos do filme são os cientistas e o sistema policial que persegue o alienígena, protegido pela generosidade das crianças (o futuro). Nessas vinculações propostas por Achugar (2006), o dinossauro (passado terrestre) e o E. T., (fu-

turo alienígena) são viajantes do tempo, animais históricos, que articulam, nos arquivos, os saberes contemporâneos e os usos do passado terrestre e do futuro alienígena ou do futuro implícito das crianças.

Nessa leitura, Achugar (2006, pp. 226-227) ainda coloca em foco a questão dos saberes e da linguagem e, por outro lado, os usos do passado e do futuro que transmitem a memória. O autor relata o lado negativo do arquivar, quando critica o “pequeno Deus benevolente”, o futuro, que manipula a linguagem, a vida e a morte, visto que o passado não pode falar. Assim, para ele, é preciso estar alerta, pois para além do distanciamento entre o passado e o futuro, os usos dos saberes e do conhecimento podem ter, de um lado, a finalidade para o bem ou para o mal, e, do outro, para a abertura de comunicação.

O discurso a favor arquivo como construção cultural defende que, diante da crise política e social, que atinge vários países da América Latina, é preciso repensar as comunidades nacionais, reavaliando os sujeitos históricos, principalmente do século XX, destronando relatos oficiais e legitimando narrativas de vida, histórias que não foram ouvidas.

Lembramos, ainda com Roudinesco, que o arquivo é uma “construção capaz de suprir a ausências dos vestígios” (2006, p. 9). Logo, é preciso lutar pelo não apagamento dos vestígios, como nos recorda o Moisés de Freud, pois da mesma forma que no genocídio dos judeus pelos nazistas tudo foi feito de forma a ser apagado, a mesma força, que tentou silenciar a voz e os rastros desse arquivo, fez com que ele retornasse com mais força, quando não se esperava, pois os gestos inconscientes podem revelar muito mais as marcas do sujeito.

A partir dessa motivação, é necessário trazer de volta os arquivos compostos sob a vigilância dos regimes políticos ditatoriais, que têm uma história longa a ser recontada. Arquivos sentenciados à vocação do exílio, daí a vontade de resgatá-los, com o desejo de reescrever a história. Assim, nesse campo, é produtivo conside-

rar o estudo dos arquivos culturais, históricos e literários de autores conhecidos, mas também anônimos, evidenciando os resíduos da memória cultural e as relações entre lembrar e esquecer (LE GOFF, 1996; RICOEUR, 2008).

Nesse contexto, o historiador Artières (2008) traz exemplos significativos com referência às pesquisas em torno da constituição do “corpus”, com a coleta, classificação e apresentação dos documentos da história coletiva dos anos 1968. Para o pesquisador é preciso examinar os pormenores, mas de preferência o seu conjunto, ampliando o conceito de fonte para o desenvolvimento das pesquisas arquivísticas, através da inserção de arquivos esquecidos, das lutas e das dores, de televisões e de rádios, de movimentos, de organizações políticas, mas principalmente, a inclusão dos chamados arquivos pessoais, como as cartas, diários e autobiografias. No cenário desses arquivos, lugares são abertos e passam a figurar pessoas comuns, homens e mulheres, que não tinham nome, “figuras ainda mais silenciosas como a do homossexual, a do imigrante, a do colonizado” (ARTIÈRES, 1998; 2008, p. 142), em uma escrita na qual o homem se inscreve “para não desaparecer” (FOUCAULT, 2001, p. 268).

No Brasil, não são raras as notícias que se têm sobre a censura e a destruição de importantes arquivos, conjuntos documentais, fontes raras que testemunham a memória cultural local, regional e nacional. Mais ainda não são suficientes os casos, por exemplo, de iniciativas de preservação e organização de arquivos e acervos por parte de instituições privadas, com o fim de disponibilizar esses testemunhos para consulta, pois o mais comum se refere aos casos de doação ou venda para instituições públicas (BACELLAR, 2005).

Historicamente, o acesso às informações constantes nos arquivos, no Brasil, sempre foi dificultado, apesar da suposta “liberdade de informação constar de dispositivos constitucionais desde o Império”. A liberação de documentos era realizada apenas para o “uso do governo ou para pessoas indicadas di-

retamente pelo Imperador”. Até fins do século XVIII, no geral, os arquivos do Estado eram secretos, servindo exclusivamente aos reis. Era imposta uma política de sigilo que transformava o “arquivo público em uma instituição guardiã do segredo de Estado”; e, ainda hoje, essa prática de sigilo, “indicativa de uma estrutura de Estado centralizada e burocrática”, encontra seus vestígios. O período Republicano, por outro lado, é marcado por uma maior abertura, com mais direito à informação, devido à institucionalização gradativa dos documentos de arquivo, “apesar dos interregnos de obscurantismo e de censura” (COSTA, 1998, pp. 192-196).

O arquivo alcança o status de testemunho da história e passa a desempenhar um papel crucial na reconstrução da memória, mas por outro lado ele não “é inocente”, é controlado pela lembrança, pela história. Seleções de fragmentos da memória, manipulados, alterados; recordação monitorada sob vigilância da cultura e do tempo, que inclui, exclui, omite, revelando o poder do passado sobre a memória e sobre o futuro (COOK, 1998, pp. 139-140; LE GOFF, 1996).

A esse respeito, Cook destaca a mudança de procedimento na prática do arquivista, na pós-modernidade, que deixa de lado o suposto lugar de “guardião imparcial da arquivística”, e dá lugar ao “agente interveniente que estabelece os padrões de arquivamento”, sujeito com intervenção ativa e interpretativa, na reconstrução da memória social. O arquivista reconhece que os arquivos, apesar de serem “sinais”, são como “espelhos distorcidos que alteram os fatos e realidades passados, enfim podem ser interpretados como “construções sociais” e discursivas das instituições e dos indivíduos (1998, pp. 139-140).

Nessa direção, revisitamos a relação apresentada por Foucault (2004) dos três sistemas de exclusão inscritos nas práticas discursivas, e o que nos chama mais atenção é aquele que se relaciona à interdição, a “palavra proibida”, pois é reconhecido que o discurso nada mais é do que um “jogo de escritura”, um jogo de política e estratégia.

No âmbito brasileiro, Orlandi (2007) traça uma reflexão produtiva sobre a política dos arquivos e do silêncio, considerando o silêncio local, em uma perspectiva cultural, principalmente em contextos nos quais o sujeito está sob a inscrição da violência, que pode ser exemplificada no Brasil, a partir da censura e da vigilância empreendida pelas ditaduras que afetam a identidade do sujeito.

Mas é no século XX, em nossa leitura, que o Brasil vivencia momentos longos de interdição no âmbito da linguagem e dos arquivos. A Ditadura Militar no Brasil (1964 a 1985) marcou um período de intervenção decisiva da censura por meio dos órgãos censórios, que criaram mecanismos de vigilância e tiveram como foco a produção teatral, cinematográfica e literária do país. Essa política de vigilância e violência, por meio da censura, revela violações dos direitos à liberdade de expressão, por meio do intenso controle social, político e artístico (BERG, 2002).

Trazemos à cena, o exemplo da censura aos arquivos teatrais produzidos na ditadura brasileira. Nesse contexto, o dramaturgo carioca, Roberto Athayde, que escreveu o texto teatral “Apareceu a Margarida”, em 1971, só pôde ter sua peça encenada em 1973, por conta da censura. Portanto, a produção “Apareceu a Margarida” representa um arquivo cultural interditado, visto ser uma produção dramaturgica que passou pelo crivo da censura de sua época, podendo ser compreendida como testemunho do não dito.

Com base na documentação do espólio desse arquivo, Correia (2013), integrante da Equipe de Textos Teatrais Censurados – ETTC – UFBA, apresenta uma edição sinóptica do texto, em suporte papel e eletrônico, acrescida da edição fac-similar, por meio de digitalização de fotografias. Assim, foi recuperada a documentação que testemunha as etapas da memória desse arquivo, com as sete versões datiloscritas contempladas na edição, além do testemunho das intervenções da censura da época, por meio do parecer do censor, que pode ser acom-

panhado pelo documento do Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal (1975), constante no Arquivo Nacional de Brasília.

A ideia de silêncio, apresentada por Orlandi (2007), captura claramente essa realidade profunda, a dos arquivos da censura, na ditadura militar brasileira. Em contextos de ditadura, às vezes para dizer é preciso não dizer ou não dizer diretamente; e o que é proibido está circunscrito, por vezes, em momentos históricos marcados pela interdição da palavra e pela impossibilidade do sujeito de assumir certas posições discursivas. Mas é na linguagem que o sujeito resiste em se submeter, criando outras formas de dizer, quando não é possível se dizer outras, pois silenciar não indica necessariamente privar o outro das palavras, mas impedi-lo de dizer certas palavras.

Por conseguinte, é importante resgatar a relação do sujeito com a memória, pois sabemos que alguns rastros da violência foram apagados pela impossibilidade de falar e de testemunhar, mas, nesse caso, os textos podem servir como vestígios dos testemunhos do não dito, de quem podia dizer e do que não podia ser dito (GONÇALVES, 2015).

Na contemporaneidade, o sujeito não se conecta ao passado apenas por intermédio das obras históricas, mas também pela ficção e pelos relatos da memória, coletiva ou individual, ao ponto de, por vezes, o sujeito se sentir mais identificado com esses relatos, que “conferem uma presença ao passado”, do que com os próprios livros de história (CHARTIER, 2009, p. 21).

Da mesma forma, os arquivos da imprensa registram as produções literárias censuradas. No exemplar do jornal de publicação baiana, “A Tarde”, de 1968, documenta-se a apreensão em Ilhéus da produção literária “Raio X de uma cidade” do escritor baiano Creso Coimbra durante a ditadura militar. A matéria de jornal relata que o livro, lançado em Itabuna, Salvador e Ilhéus, foi apreendido pelo subdelegado de polícia Federal de Ilhéus, sob a alegação de ser imoral, pois continha palavras pornográficas. A apreensão ocorreu na segunda-feira,

num depósito pertencente ao encarregado pela distribuição do livro, em Ilhéus. Cem volumes foram apreendidos pelos prepostos da Subdelegacia de Polícia Federal, os quais não deram recibo da apreensão. Os policiais mantiveram clima de apreensão no seio da população, ameaçando com prisão a quem vendesse ou comprasse o livro.

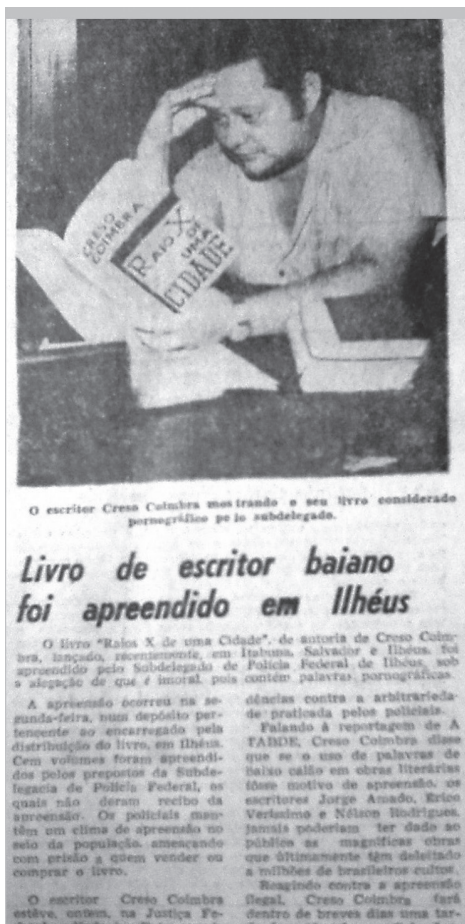


Figura 1 - Notícia de apreensão do livro do escritor baiano Creso Coimbra.

Fonte: A Tarde, 1968.

O estado de vigilância, em períodos sob a vigência de regime ditatorial, requer do sujeito, principalmente no que diz respeito ao arquivismo das suas produções culturais, um estado de constante alerta, velando pela prudência, principalmente em relação aos sentidos

produzidos pelos arquivos. O contexto do autoritarismo da censura “traduz exatamente essa asfixia”. Se ao sujeito não é permitido explicitar o poder de palavra, ele “não pode ocupar diferentes posições: ele só pode ocupar o ‘lugar’ que lhe é destinado, para produzir os sentidos que não lhe são proibidos” (ORLANDI, 2007, pp. 29, 79).

Nessa reavaliação, a pesquisa com arquivos propõe novos roteiros, ganhando lugar de destaque e disputa nos debates culturais, linguísticos e históricos, e passando a compor fundos específicos, com documentos de arquivos públicos e privados, possibilitando ao sujeito experimentar as ruínas da linguagem como lugar da invenção. E nesse narrar, é possível ler, nas pistas mudas e imperceptíveis, “esse corpo de saberes locais, sem origem e nem memória ou história”, “nascidos da concretude da experiência da linguagem e da história dos homens” (GINZBURG, 1991, pp. 152, 155, 167).

Na análise desses arquivos, são seguidas as pistas da construção dos manuscritos (rascunho, plano, esboço), dos paratextos (correspondências, cadernos, anotações) e da divulgação, circulação e recepção dos textos, com o fim de compor cuidadosas produções editoriais. Em uma concepção mais abrangente dessa literatura, a reconstrução dos arquivos literários passa a apresentar uma dimensão mais política, passando a considerar de forma mais apropriada os variados arquivos culturais, que testemunham a complexidade do sujeito e da sua existência, das escritas e da natureza das identidades, as histórias de vida dos sujeitos e os entrecruzamentos com a cultura oral (MIRANDA, 2003).

Portanto, pensamos no sujeito como função, lugar no discurso e que recebe parte da formação discursiva e parte da sua identidade, pois ela define as relações de poder, o que deve ser feito, dito e não dito, onde quando e de que modo, por meio, inicialmente, do controle religioso, e depois do poder do estado, controle sutil, na desculpa da necessidade de uma autovigilância, dos governantes. O discurso é violência e é nessa prática de violência, de interdição da palavra,

atribuída ao discurso, que precisam ser construídos “mecanismos de resistência”, pois é na violência que os acontecimentos discursivos localizam o princípio de sua regularidade.

Com base nos movimentos ideológicos e políticos do arquivismo no âmbito literário e cultural, destaca-se a atuação dos pesquisadores da Coleção Archives, que desenvolvem ações metodológicas no trato dos documentos dos escritores da literatura latino-americana. Nesse trabalho de compor fundos para os arquivos literários, no qual “a literatura saiu dos arquivos” (HAY, 2003, p. 81), esses arquivos são reavaliados e interpretados como “objetos culturais” e como lugar de “luta de discursos” (DERRIDA, 2001).

No Brasil, a partir do século XX, os pesquisadores de vários órgãos, instituições de pesquisa e universidades têm congregado esforços com o fim de salvar e constituir acervos de manuscritos de seus escritores, a exemplo do IEB (Instituto de Estudos Brasileiros) - USP, que possui um espólio de documentos pessoais, estudos da obra, correspondências, originais e recortes de fotografias, postais e cartões de escritores como Guimarães Rosa; da Fundação Casa de Rui Barbosa - Rio de Janeiro; Centro de Estudos Literários - UFMG; e da Fundação Casa de Jorge Amado - Bahia. Esses centros de pesquisa com arquivos estão vinculados à Coleção Archives da Association Archives de la Littérature Latino-Américaine des Caraïbes et Africaine du XXe siècle, organização internacional não governamental que mantém relações oficiais de informação e de consulta com a UNESCO (MIRANDA, 2003). Além disso, somam-se a esses arquivos os que guardam a história nacional, regional e local, a exemplo dos Arquivos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e do Arquivo Público do Estado da Bahia.

O projeto editorial da Coleção Archives tem o apoio de instituições culturais da Europa e da América Latina, realizando debates sobre métodos, práticas e tessituras de edições que traduzem o trabalho de salvar e constituir os arquivos da memória literária e cultural de escrito-

res latino-americanos. A releitura desses arquivos, apesar de possíveis falhas, é realizada por meio da composição de cuidadosas edições filológicas dos escritores da literatura latino-americana e pelo estudo dos diferentes movimentos da escritura que revelam o espaço de criação (LEBRAVE, 2003, p. 89; MIRANDA, 2003, pp. 37-38).

Para Marques, os pesquisadores de arquivos literários, que já têm um diálogo efetivo com as artes, poderiam se interessar mais pelas questões que cercam os “arquivos pessoais, dialogando e interagindo com os arquivistas” (2003, p. 155). Nesse estatuto político, da relação da arte e da cultura, os sujeitos, os escritores passam a “com-sentir” e “com-partilhar” a existência, os modos de vida, os saberes e os poderes, contemplando as pegadas, não de um passado nostálgico, mas do caminhar no presente (AGAMBEN, 2009).

Refletindo sobre os discursos antiarquivismo

Na história dos arquivos que vai além dos manuscritos e escritos, há registros constantes de ações que promovem o desaparecimento de fontes documentais importantes para o conhecimento da nossa história ou o encarceramento e o silenciamento desses registros, nos arquivos públicos ou privados. Esse trabalho requer entrecruzamentos de informações com outras fontes, outros discursos, pois a palavra do arconte e a autoridade do arquivo são, antes de qualquer coisa, a palavra e a autoridade do discurso.

É também importante a contribuição de Ginzburg (1991, p. 149) para a mudança de olhar em relação aos arquivos, pois o escritor apresenta a importância dos resíduos e dos documentos marginais como subsídios relevantes para a construção de um método interpretativo. Nesse contexto, o arquivo pode se apresentar de várias formas, mediando as “posições-sujeitos”, dissimulando por meio do discurso, reforçando alguns e extinguindo outros e assim, demarcando espaços e vinculando seu discurso ao sistema geral de arquivo do qual faz parte.

Desse modo, o enunciado antiarquivismo defende que é preciso levar em conta não apenas os discursos oficiais da continuidade, que são marcados pela sucessão, mas resgatar “as vozes encontradas – vindas do lixo” (RICHARD, 2002, p. 67), os discursos das descontinuidades, marcados pelas feridas que nos atravessam. Essas estratégias de resistência lembram a afirmação de Foucault, em entrevista, quando declara o seu “eu sou” como um “pirotécnico”, fazendo a “escrita de si”, como alguém que resiste, como um estrategista do cerco e da guerra (POL-DROIST, 2006, pp. 69-70).

A posição do antiarquivismo não está apenas pautada na negação da memória que postula zonas intermediárias entre o presente, o passado e o futuro, mas batalha, na tentativa de apagar os percursos, as leituras discursivas e os estágios da memória política e histórica das comunidades nacionais. Os efeitos mobilizadores dessa construção cultural reivindicam o estudo dos arquivos vigiados, dos arquivos da interdição, dos arquivos da palavra proibida e dos arquivos da vontade de viver e saber-poder, que são marcados pela exclusão da sociedade punitiva.

Ao recolocar em discussão, em diálogo com Ginzburg (1991, p. 167), as pegadas da Filologia e a sutileza traduzida pela crítica filológica, interpreta-se que a história do arquivismo nem sempre pode ser retratada nos registros públicos e recuperada pelos historiadores. Para se constituir o patrimônio cultural, era necessário arquivar outras formas de saberes, que não podiam ser diagnosticadas nos livros, mas pela voz, gestos e olhares, fundados sobre pistas intraduzíveis pela escrita.

Nessa direção, baseado em propostas de modos de leituras, inclusivos e flexíveis, o filólogo tenta não apagar os estágios da memória dos arquivos, mas escavá-la, deixando e consignando os rastros e pistas, da documentação recolhida sobre o escritor e ou sobre o texto-documento para a edição, pelo aparato das variantes, textuais e autorais e pelos estudos interdisciplinares, que evidenciam o sujeito-escritor, os contextos e

os modos de produção e de recepção dos arquivos e viabilizam a possibilidade de que o sujeito/público-leitor possa fazer, ao seguir o percurso dos arquivos, as suas próprias leituras.

No arquivo como diagnóstico, as caminhadas intempestivas do filólogo no território do arquivo requer uma postura nômade, marcada pelo hibridismo e pela vontade de compartilhar as histórias de vida, pois o filólogo precisa a todo tempo reinterpretar e reavaliar, sem cessar, os procedimentos adotados no decorrer de suas leituras, desconfiando das verdades que se insinuam no arquivo.

Em tal contexto é crucial a pesquisa com enfoque para o desarquivamento da memória, por meio dos textos, uma vez que esses arquivos textuais possibilitam uma reavaliação do espaço narrativo da memória. Para Chartier (2007) o desejo de preservar, arquivar foi sempre recorrente, pois significava lutar contra a destruição, a perda e o esquecimento dos tempos e dos homens. Era uma forma de resistência por parte das comunidades. Mas, com o passar dos tempos, a tendência foi o apagamento dos traçados desses arquivos, registrados em suportes que nos permitem escrever e inscrever, mas também sobrescrever, apagar, modificar e até apagar e escrever de novo, nos fazendo esquecer.

E, se o arquivo é uma construção social e discursiva, da coletividade e dos indivíduos, são produtivas as reflexões de Foucault sobre “questionar nossa vontade de verdade, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; e suspender, enfim, a soberania do signifiicante”. No entanto, essa não é apenas uma questão de restituir a palavra ou um não dito, mas faz-se necessário intervir com outros métodos de leitura e interpretação nos quais os discursos estariam destituídos de significações antecipadas, pois o discurso não é o cúmplice do nosso conhecimento e nem o mundo reflete “uma face legível que podemos decifrar”. Os discursos, porém, seriam tratados como “práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (FOUCAULT, 2004, pp. 51-53).

Interpretando as pegadas do arquivismo da memória, para Didi-Huberman (2011), como declarar a morte dos sobreviventes, se buscamos o lampejo dos vaga-lumes na escuridão? Não seria decretar a morte da nossa memória e a desesperança na política? Portanto, se ser contemporâneo significa ver a luz que procura nos alcançar no escuro do presente, atentamos para os lampejos que emanam dos arquivos, imagens da sobrevivência dos gestos populares, da cultura silenciada do povo em seu estado de marginalização, mas ao mesmo tempo de resistência e de revolta (AGAMBEN, 2009).

Nessa linha, Miranda, ao tratar dos limites culturais que se verificam na Coleção Arquivos, atenta para a necessidade do “estabelecimento de novos modos de ler o cânon no âmbito de uma modernidade que se projeta e se experimenta como lembrança de exílio e desterritorialização, polissemia e multiculturalidade” (2003, p. 39). Ao descentralizar as significações, investiga-se na leitura do arquivo um saber enquanto prática intertextual, interdisciplinar e metadiscursiva, articulando o local e o universal, e valorizando as raízes, o discurso tido, por vezes, como marginalizado e minoritário.

Produções culturais e democratização dos arquivos no Brasil

Com o aumento do volume dos documentos físicos e virtuais, o acúmulo, por vezes desnecessário, desencadeia um grande problema. Atualmente, as empresas e órgãos governamentais, que não têm política de gerenciamento de seus arquivos, enfrentam vários problemas, entre os quais a falta de espaço, o despreparo para impedir a destruição dos documentos históricos, com a digitalização dos documentos físicos, e a falta de ampla inclusão digital.

Por outro viés, em tempos de mudança é necessário promover a localização dos arquivos das produções culturais contra-hegemônicas, dispersando as fronteiras entre o erudito e o popular, abrindo fendas e postulando a reescrita da história dos arquivos. Uma história que não fi-

que restrita aos escritos, mas reposicione suas atenções para as formas de narrar a existência e para as produções culturais dos “subalternos”, buscando diálogos alternativos para um (des)arquivamento da própria vida.

Mariz (2012) ressalta a importância da internet para dar maior visibilidade às instituições arquivísticas e aos arquivos culturais e sociais. Em tempos de aumento nas demandas sociais pela afirmação das identidades, o surgimento de arquivos virtuais permite não só a salvaguardar os documentos, mas também a possibilidade de democratizar o acesso às produções dos novos territórios de identidade e a politização das ruínas.

Assim, Richard propõe novos trajetos de atualização e deciframento, no qual se desloquem “os vestígios da experiência para novas “superfícies de inscrição” (2002, p. 194). Se é possível restituir parte dos arquivos, presentes na memória viva, os escritos se apresentam como um dos principais depósitos de arquivos e, se entre esses registros, os escritos das comunidades do passado constituem o primeiro núcleo, “todos os tipos de rastros possuem a vocação de ser arquivados” (RICOEUR, 2008, p. 178).

No Brasil, é a Lei 8.159, de 8 de janeiro de 1991, que regula sobre a política nacional de arquivos públicos e privados e estabelece as competências que reforçam a necessidade de um maior envolvimento com as questões relacionadas à gestão dos arquivos. A Constituição Federal de 1988 e particularmente a Lei nº 8.159 delegam ao Poder Público estas responsabilidades, consubstanciadas pelo Decreto nº 4.073, de 3 de janeiro de 2002, que consolidou os decretos anteriores; nº 1.173, de 29 de junho de 1994; nº 1.461, de 25 de abril de 1995; nº 2.182, de 20 de março de 1997; e nº 2.942, de 18 de janeiro de 1999 (JARDIM, 1995, pp. 168-176).

Para cumprir esse fim, o CONARQ - Conselho Nacional de Arquivos – órgão colegiado, vinculado ao Arquivo Nacional da Casa Civil da Presidência da República, define ações para a política nacional de arquivos públicos e privados, como órgão central de um Sistema

Nacional de Arquivos, exercendo uma orientação normativa com vistas à proteção especial aos documentos de arquivo (JARDIM, 1995, pp. 168-176).

Contudo sabe-se que, mesmo em consonância com a atual política nacional para a cultura, as ações governamentais nem sempre dão conta das demandas dos grupos sociais. Mas, com motivação dos estudos culturais, as comunidades e os grupos silenciados em sua memória, criam formas alternativas de divulgar os seus arquivos. Esses relatos de vida articulam a memória dos saberes, práticas e tradições dos grupos, marginalizados e/ou minoritários, que foram privados da sua voz, sendo, portanto, imprescindíveis para a questão do resgate, da reparação e da (re)construção dos arquivos da memória social. Dessa forma, o desarquivamento de textos culturais faz-se necessário, visto que recompõe parte da história e dos rastros dos sujeitos e a atuação dessas memórias como arquivo.

Bibliografia

ABREU, Márcia (Org.). *Leitura, história e história da leitura*. Campinas/São Paulo: Mercado das Letras/Associação de Leitura do Brasil; São Paulo: FAPESP, 1999. ACHUGAR, Hugo. *Direito de memórias sobre independências: planetas sem boca, escritos efêmeros sobre arte cultura e literatura*. Tradução: Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Santa Catarina: Uno/Chapecó/Argos, 2009. ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. *Revista estudos históricos*, v. 11, n. 21, pp. 9-34, 1998. ARTIÈRES, Philippe. O desconhecido da Sorbonne: sobre os historiadores e “os anos” 68. *Revista estudos históricos*, v. 21, n. 42, pp. 133-144, 2008. BACELLAR, Carlos. Fontes documentais: uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, pp. 23-79. BERG, Creuza. *Mecanismos do silêncio: expressões artísticas e censura no regime militar (1964-1984)*. São Carlos: EDUFSCAR, 2002. CHARTIER, Roger. *Inscrever e apagar: cultura escrita e literatura*. Tradução: Luzmara Curcino Ferreira. São Paulo: EDUNESP, 2007. CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Tradução: Cristina Antunes. Belo Ho-

rizonte: Autêntica, 2009. COOK, Terry. Arquivos pessoais e arquivos institucionais: para um entendimento arquivístico comum da formação da memória em um mundo pós-moderno. *Revista estudos históricos*, v. 11, n. 21, pp. 129-150, 1998. CORREIA, Fabiana Prudente. *O desabrochar de uma flor em tempos de repressão*: edição e crítica filológica de Apareceu a Margarida, de Roberto Athayde. Dissertação de Mestrado em Letras. Instituto de Letras – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. COSTA, Célia Maria Leite. *Intimidade versus interesse público: a problemática dos arquivos*. *Revista estudos históricos*, v. 11, n. 21, pp. 189-200, 1998. DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução: Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Tradução: Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2004. FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução: Federico Carrotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 143-179. GONÇALVES, Eliana Correia Brandão. Léxico e arquivo: a questão da violência nos regimes ditatoriais. In: HORA, Dermeval da et al. (Org.). *ALFAL 50 anos: contribuições para os estudos linguísticos e filológicos*. João Pessoa: Ideia, 2015, pp. 544-573. HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG/Representações da UNESCO no Brasil, 2003. HAY, Louis. O manuscrito sai dos arquivos. In: SOUZA, Eneida Maria de; MIRANDA, Wander Melo (Org.). *Arquivos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003, pp. 65-81. JARDIM, José Maria. *Sistemas e políticas públicas de arquivos no Brasil*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1995. LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4. ed. Tradução: Bernardo Leitão e Irene Ferreira. Campinas: EDUNICAMP, 1996. LEBRAVE, Jean-Louis. O manuscrito será o futuro do texto. In: SOUZA, Eneida Maria de; MIRANDA, Wander

Melo (Org.). *Arquivos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003, pp. 83-92. Livro de escritor baiano foi apreendido em Ilhéus. *A tarde*, 8 mar. 1968, p. 3. MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. MARIZ, Anna Carla Almeida. *A informação na internet: arquivos públicos brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012. MARQUES, Reinaldo. O arquivamento do escritor. In: SOUZA, Eneida Maria de; MIRANDA, Wander Melo (Org.). *Arquivos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003, pp. 141-156. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Departamento de Polícia Federal. [Parecer do censor G. M. C.]. Datiloscrito, Brasília, 22 abr. 1975. MIRANDA, Wander Mello. Archivos e memória cultural. In: SOUZA, Eneida Maria de; MIRANDA, Wander Melo (Org.). *Arquivos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003, pp. 35-42. ORLANDI, E. *As formas do silêncio – No movimento dos sentidos*. 6. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. POL-DROIST, Roger. *Michel Foucault: entrevistas*. Tradução: Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. São Paulo: Graal, 2006. RICHARD, Nelly. *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*. Tradução: Romulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. RICOEUR, Paul. *Memória, história e esquecimento*. Tradução: Alain François et al. Campinas: EDU-NICAMP, 2008. ROUDINESCO, Elizabeth. *A análise e o arquivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

ELIANA CORREIA BRANDÃO GONÇALVES

Antiateísmo

De modo genérico, compreende-se Antiateísmo como uma corrente não sistematizada de pensamento, posicionada de modo firmemente contrário àqueles que questionam ou recusam a existência de deus ou, em sentido mais amplo, de dinvidades ou deidades.

Os antiateístas têm em mente os assim chamados céuticos e, em particular os ateus (gr. ἄθεος, lt. *atheos*, port. *sem deus*) – ambos usualmente considerados seus adversários ora ideológicos, ora espirituais –, já que negam o elemento metafísico e, por seu intermédio, a palavra, a imagem, os atos tomados como transcendentes, divinos ou auto-explicativos. Aos olhos dos antiateístas, que reforçam sua fidelidade perante seus pares e a deus refletindo sobre os mistérios da fé, o ateu poderia ser considerado um homem infiel, especialmente por defender uma negação relativa ou absoluta da crença própria ou alheia.

A questão tem raízes profundas, que podem estar além do plano das disputas intelectuais, míticas ou religiosas. O enciclopedista francês Denis Diderot (1713-1784) questionava o fato de haver indivíduos crédulos que, embora afirmassem seguir um deus de amor, bondade, harmonia e paz, considerassem aceitável o emprego da violência física contra aqueles que descreiam em deus ou tinham outros credos.

O pensador Bertrand Russell (1872-1970) apontava a relevância histórica e cultural de Pirro de Élida (365-270 a.C.), fundador do pirronismo: teoria considerada como precursora do ceticismo. Segundo o matemático, economista e filósofo galês, Pirro fundou o relativismo universal ao questionar a certeza de estarmos, ou não, no caminho considerado como mais ou menos sábio. Russell defendia a ideia de que o homem céutico desperta ainda mais ódio nos teístas que os descrentes apaixonados. É que a argumentação menos passional e mais

racional dos cétricos (e ateus) seguiria caminho assimétrico em relação àqueles que discursam impulsionados pela fé. Em termos mais abrangentes, para Russell a história da humanidade antes dos gregos comprovaria o fato de que a intelectualidade e a religião não mantiveram entre si uma necessária relação de causa e consequência, especialmente antes da civilização helênica, na Grécia antiga.

Distanciado de deus, o ateu por vezes é porventura considerado como um ser portador de menor pendão humanitário. Ele teria um caráter duvidoso e, portanto, seria menos confiável que o teísta – este, um homem cioso de sua missão na terra, sinceramente movido por sua paixão e credo, a conduzir-se segundo valores, em tese retos, e a defender o socorro aportado pela fé.

Mais recentemente, o filósofo André Comte-Sponville lembrou que Buda, Lao-tsé ou Confúcio são homens ainda hoje mundialmente reconhecidos como sábios, sem terem invocado nenhuma divindade ou anunciado qualquer forma de revelação. O pensador francês trata a questão com propriedade, defendendo a proposta de praticarmos outra forma de espiritualidade – sem a necessidade de seguirmos os preceitos de uma religião e, portanto, sem a obrigatoriedade de acreditar em deus.

No entanto, seja por suspeitar da índole, seja por enxergar arrogância naqueles que negam a existência de deus, em casos extremos o antieísta pode assumir uma postura claramente reativa (deriva daí o sentido de *reacionarismo*). É o que se percebe quando ele supõe que determinados valores universais dependeriam da existência de deus para adquirirem maior seriedade e fazerem sentido; quando ele aplica padrões particulares como se se tratassem de regras gerais.

Em parte, isso se deve ao modo como o antiateísta concebe o plano da existência humana: temporal e espiritualmente submetido a deus. Um de seus equívocos pode nascer da suposição de que fé, crença e religiosidade sejam termos sinônimos, ou pelo menos solidários (e exclusivos dos homens de boa índole).

Confundindo fé e caráter, parece haver determinadas culturas que, situadas em alguns contextos sócio-históricos, supostamente mais propícias a que determinados dogmas assumam a forma de valores pré-existentis ao próprio homem e que, por essa razão, seriam prévia e tacitamente aceitos como os meios mais adequados de se chegar à verdade – como defendem os teólogos em geral. Nestes casos, algumas manifestações antiateístas podem contar com o aval oficial de instituições ou o intermédio de autoridades representantes de uma ou mais religiões – tenham elas mais ou menos crédito; sejam elas tradicionais ou não.

Esse estatuto polarizado da questão também se liga ao fato de que determinados pressupostos embasam e contagiam boa parte dos atos e manifestações culturais disseminados em diversos setores e camadas da sociedade. Com frequência, o embate entre teístas e ateístas nasce de um confuso e agitado trânsito de conceitos, proferidos em tom agreste e quase sempre sob a forma da contenda. Em condições tão adversas, é habitual que ideias próprias ou alheias, ambas ilustradas por práticas estanques e cristalizadas, ganhem espaço. Elas podem vir acompanhadas de algumas sentenças e cláusulas morais, estas invariavelmente combinadas aos apelos em nome de uma ética exclusivista de determinado grupo ou religião.

Isso explicaria, ainda que parcialmente, os restritos e severos protocolos de linguagem verbal e gestual com que o defensor de certas ideias (ou o representante de algumas instituições) busca argumentar frente aos seus discípulos, irmãos ou fiéis. No Brasil, polêmicas dessa natureza têm sido cada vez mais recorrentes, a despeito de vivermos em um Estado laico – situação vigente no país desde a separação formal da Igreja em relação ao Estado, ocorrida em 1891, dois anos após a proclamação da República.

Com frequência, certos posicionamentos relacionados à crença em deus, ou praticados em seu nome, são veiculados como sendo os mais adequados, em conformida-

de com a ótica defendida por determinados grupos religiosos. Em algumas ocasiões, os discursos que alimentam a defesa do teísmo somam-se a apelos, diretos ou indiretos, emitidos por setores da economia e conglomerados da Indústria Cultural, na forma de estatísticas, textos, imagens, documentários, filmes e reportagens – além de outros gêneros amplamente divulgados em jornais impressos ou digitais, revistas, rádio, televisão, cinema, livros de autoajuda e a *internet*.

O conhecido documentário estadunidense *Zeitgeist*, lançado em 2007, sob a direção de Peter Joseph, reacendeu as antigas discussões a respeito da figura de Jesus Cristo em uma escala pouca vezes vista. O material resgata a origem de sua imagem, vinculando-a de entidades oriundas de religiões muito mais antigas que aquelas praticadas desde o século V, no mundo ocidental.

Em 2009, o pensador Luc Ferry observou que a propalada globalização, iniciada no final do século XX, teria sua origem na mundialização ocorrida a partir do século XVI, à época das grandes navegações. A divisão do mundo por obra dos europeus revelaria uma concepção absolutista de deus (católico, em grego, significava universal) e demonstraria, por si só, o elevado grau de pretensão e arbitrariedade que guiava os europeus em suas invasões. Nas últimas décadas, o senso comum afirma que vivemos sob a égide da ciência e da tecnologia; que o acesso à cultura e à informação nunca foi tão facilitado; que o progresso se reflete na mentalidade e na comunicação via multimeios (potencializada a partir da metade do século XX).

Ainda assim, nossos atos comunicativos são pautados pelo deslumbramento massificado, pela anulação do valor conferido ao conhecimento, pela perda da memória, relacionada à desvalorização das categorias temporais e espaciais. Nesse contexto, é comum que pessoas aderentes à concepção antiateísta revelem um caráter francamente binário, especialmente quando determinam como único e verdadeiro aquilo que dizem defender e acreditar.

Para boa parte delas, a crença em deus seria algo saudável espiritual, moral e eticamente, guardando relação imediata com a felicidade e o bem-estar de si mesmo e de outrem.

A questão é que, diante de tais formas de dizer, orar e praticar, uma parcela dentre os adeptos do teísmo tendem a reforçar a suposta impossibilidade de o mundo ser como é, se ele não contasse desde tempos imemoriais com o respaldo de deus, de seus apóstolos, convertidos e demais propagadores. Em sendo um movimento de reação a um novo pensar e proceder, lembre-se que o Antiateísmo está diretamente ligado a uma concepção criacionista do universo.

Isso explica, ainda hoje, os frequentes embates da religião com a ciência e a filosofia, que tiveram lugar especialmente a partir da Era Moderna – a começar pelas célebres contestações frente à igreja apresentadas pelos astrônomos Nicolau Copérnico (século XVI) e Galileu Galilei (século XVII): ambos duramente punidos pela instituição. Um claro exemplo dessas contendas, que já duram cinco séculos, aconteceu em 1986, ocasião em que o etólogo e biólogo britânico Richard Dawkins publicou *O relojoeiro cego* – ensaio de matriz darwiniana em que ele contesta a possibilidade de deus ter organizado o mundo da forma como defendem os teístas.

A exemplo de outras manifestações de crença, o Antiateísmo pode se espalhar e ganhar força desmedida, exagerada. Na voz de alguns dentre seus defensores, ele talvez soe como um enérgico alerta frente a supostos desvios de comportamento, moral e caráter – modos repisados de maneira um tanto redundante. Tais representantes dessa corrente não se restringem a se opor ao ateísmo. Eles sugerem relações entre os ateus e os indivíduos simpáticos à manutenção de regimes totalitários – especialmente o fascismo de Mussolini e o nazismo hitlerista, nas décadas de 1930 e 1940. Em geral, suas discussões não se limitam a fóruns específicos, nem a ambientes considerados mais propícios para uma abordagem informal – ou àqueles mais favoráveis ao estudo apurado.

Como costuma acontecer a pensamentos que resultem em dicção, calor e forma dogmática, os propagadores do Antiateísmo podem se revelar pouco dispostos a exercer a autocrítica, bem como outras formas de questionamento que firam a instituição religiosa que eles afirmam representar. Não por acaso, campanhas agressivas e virulentos debates entre teístas e antiateístas podem ser facilmente encontrados mediante pesquisas na *internet*, mediante o acesso a *blogs*, perfis públicos, redes sociais e grupos de estudo. Na cultura brasileira, fundada com as marcas de violentas formas de colonização, com início no século XVI, a crença em deus costuma ser considerada como um bom e desejável atributo do homem: decorrência de uma atitude supostamente esponânea, a assinalar a nossa existência e determinado modo de ser.

Para os teístas, o próprio ato de crer em deus soa como uma postura mais desejável, correta e natural que aquela dos descrentes em deidades, tendo em vista alguns (pseudo)critérios de cunho estatístico, brandidos por uma reconhecida e orgulhosa maioria de cristãos. Em determinados casos, defender a crença em deus também envolve o caráter predominantemente prático e ativo de seus adeptos. Não é por acaso que o Antiateísmo soa e reverbera como um conjunto de discursos e procedimentos colados a um movimento generalizado de neo-evangelização, a cargo de representantes autorizados pelas respectivas instituições religiosas a que estão afiliados. O discurso em prol da conversão, ou reconversão, costuma ser comunicado por vozes unívocas e conduzidos pelas mãos de indivíduos de diversas procedências – que, não raro, sua postura seja questionável, tanto ética quanto moralmente.

O Antiateísmo reforça uma concepção do universo em que o dado inexorável (a vida, o sacramento, a crença, o pecado, a culpa, o milagre, o mistério e a morte) parece ser justo e justificável de antemão, graças especialmente aos desígnios metafísicos, amparados pelos livros sagrados. Esse modo de ver é lastreado por rigorosos e limítrofes campos forma-

dos de pares contrários: o bom e o mau; o positivo e o negativo; o otimismo e o pessimismo; a alegria e a tristeza; o claro e o obscuro etc.

A essas concepções nitidamente dicotômicas, combina-se a crença, fortemente nutrida por aqueles que detratam os que (se) consideram ateus, de que temer e acreditar em deus seria um ato de amor espontâneo e supremo – ainda que possibilitado graças ao exercício, às formas disciplinares, ao espírito penitente de seus representantes, frente às demais tarefas que devem realizar com máximo empenho.

Em supondo ser deus um ser inquestionável, crer em uma entidade superior e de conotação cósmica – ainda que para atender a desejos setoriais ou demandas particulares –, seria algo inerente ao ser humano de boa índole e coração. A crença em (um) deus também mostra a condição compulsória a que se atribui e delega o fiel – o primeiro elo de uma cadeia de proclamadores da palavra teoricamente mais justa, reta e verdadeira. Daí a presença de elementos considerados pejorativos, segundo o teor de alguns discursos pautados pelo salvacionismo, com forte apelo missionário (para não dizer doutrinário), revelado pelos antiateístas, em sua diminuta – mas persistente e orgulhosa –, missão na Terra.

Arrebanhar irmãos ou fiéis integraria uma campanha incessante, facultada a eles por intermédio de uma longa e rigorosa hierarquia eclesiástica, prolongada no plano temporal. De modo geral, o objetivo é que se contradiga a descrença em deus e, em seu lugar, sejam revisitos e corrigidos os costumes daqueles e de outros materialistas, especialmente através do contágio com os ensinamentos registrados nas Escrituras.

Por conseguinte, as práticas religiosas seriam mais facilmente preservadas do modo como se apresentam, uma vez ajustadas à interpretação considerada mais correta. Esse conjunto de costumes e regras, (des)aprendido em geral na esfera doméstica, por vezes é confundido como sendo o ato mais autêntico e espontâneo: o daquele que acredita em deus. Não por acaso, é comum deparar-se com

indivíduos adeptos do teísmo que reafirmam ter recebido e cultivado a palavra sagrada desde muito cedo.

As punições outorgadas pelo deus do Velho Testamento porventura possam ser contrabalançadas com os atos decorrentes da personalidade doce – mais a paciência, a humildade, a ponderação e os generosos milagres distribuídos por Jesus Cristo, filho e representante de deus. Frente ao que dizem as Escrituras, parece haver relativo consenso por parte de alguns cristãos em atribuir ao ateísmo um conjunto de mazelas de forte teor contaminante e passível de repreensão – neste plano ou no outro.

Para uma parcela considerável de antiteístas, a descrença em deus seria proveniente de uma sorte de desajuste de ordem espiritual e, em sentido lato, como decorrência direta do mal (em termos mais absolutos que relativos). Sob essa ótica, a falta de fé seria um sintoma comum nos indivíduos menos compassivos e de índole duvidosa. Tratar-se-ia de sujeitos arredios espiritualmente e portadores de um senso crítico, possivelmente em demasia, a disseminar uma postura cética.

Essa postura estaria em consonância com sua personalidade talvez endurecida e, portanto, refratária às belezas naturais, criadas por deus, e ao funcionamento do mundo como sendo aquele de um mecanismo perfeito. Em tese, e somente recorrendo às graças do deus em que se crê, congraçaríamos uns aos outros considerando a órbita de um universo belo, perfeito, bom e harmônico, a exemplo do modo como determinados seres julgam ver os animais e os protozoários; as plantas e os minerais – e que conosco talvez dividiriam o céu, o purgatório ou o inferno.

As discussões em torno do Antiateísmo podem ser localizadas em diversos grupos da sociedade, bem como na historiografia, na filosofia e nas artes, em diferentes períodos históricos. Dentre os apologetas da religião católica, poderíamos mencionar o argelino Santo Agostinho (354-430), tardiamente convertido ao cristianismo, e que apresenta os motivos para sua conversão nas *Confissões*. Já

em seu ensaio anterior, *Contra os acadêmicos*, o teólogo questiona o papel e a premissa dos pensadores, alertando os seguidores de deus contra os perigos do pensamento filosófico.

Na Idade Moderna, Baruch de Espinosa (1632-1677) escreveu seu *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, em que reafirma que a crença em deus era a única possibilidade de salvação para o homem. Em outra mão, especialmente a partir do século XVI, o discurso apologético da religião cristã foi sendo contestado por pensadores, cientistas e mesmo teólogos que tinham inegáveis contendas com a igreja ou alguns de seus representantes.

Não por acaso, os questionamentos mais bem fundamentados a respeito da religião cristã aparecem em maior quantidade e força a partir desse período, como parte de uma nova mentalidade cultivada pelo homem, durante a chamada transição da mentalidade medieval para aquela do Renascimento antropocentrista – como observaram o historiador e filósofo holandês Johan Huizinga, em 1919; o historiador francês Roland Mousnier, nos anos de 1950, nomes aos quais se deve acrescentar o do medievalista Jacques Le Goff, falecido em 2014.

Dos célebres debatedores do cristianismo, e da religião católica em particular, deve-se citar o pintor italiano Leonardo da Vinci (1452-1519), que tinha vastos conhecimentos em anatomia, física e astronomia; o teólogo e filósofo holandês Erasmo de Roterdã (1466-1536), autor do *Elogio da loucura*, considerado herético pela igreja católica no início do século XVI. À medida que as conquistas no campo das ciências, da medicina e da filosofia avançavam, a concepção de deus mostrava-se como um dentre outros modos de conceber a relação do homem com o seu mundo.

Em 1841, Ludwig Feuerbach (1804-1872) publicaria *A essência do cristianismo*, uma das primeiras obras a defender a tese de que a noção de deus seria uma invenção dos homens e que a religião seria um estágio coincidente com a infância da humanidade. Uma hipótese si-

milar foi defendida por Sigmund Freud (1856-1939), no início do século XX. Em *O futuro de uma ilusão*, o psicanalista austríaco defendia a hipótese de que a crença em Deus seria uma demonstração da necessidade de um pai espiritual e longo por parte dos homens. Ele creditava a fé de cunho paternalista às sociedades primitivas, situadas em momentos primevos e menos evoluídos da civilização.

Duas décadas antes dele, Friedrich Nietzsche (1844-1900) escrevera *O Anticristo* – um dos mais impiedosos libelos contra o cristianismo, em que o filósofo alemão traça breve panorama da ascensão da religião cristã, quando da decadência do Império Romano, na Antiguidade. Em 1972, Bernard Williams (1910-2003) lançaria nova cruzada filosófica que dizia respeito dos limites da ética, uma ciência supostamente embutida na crença teísta, com forte acepção moralizante. Em 2006, o já citado Richard Dawkins inaugurou a *Fundação Richard Dawkins para a Razão e a Ciência*, em que divulgou suas contraposições, respaldadas pela teoria do evolucionismo de Charles Darwin, frente ao criacionismo, defendida pelos teístas em geral.

Na literatura, os embates em torno de deus e de sua negação são tão ou mais numerosos. Elas estão no cerne de diversas polêmicas, ainda hoje. No século XIX, Antero de Quental (1842-1891) e Eça de Queirós (1845-1900) destacaram-se na intelectualidade portuguesa, também por desferir ataques a instituições, dentre as quais o casamento e a igreja. No início do século XX, foi a vez de Fernando Pessoa (1888-1935), na sua voz e na de seus heterônimos, de anunciar sua desconfiança em relação à noção de um deus monoteísta.

Mais recentemente, em 2010, por ocasião do falecimento de José Saramago (1922-2010), um novo e relevante capítulo antiatista parece ter sido assinado, desta vez pelo poderoso Vaticano – que lançou mão de seu periódico *L'Osservatore Romano* para condenar os pensamentos dos narradores e personagens e, por extensão, aqueles defendidos pelo

escritor português em contraposição à religião católica. O artigo produzido em nome da cúria foi publicado justamente no dia em que o autor faleceu. No Brasil, vários seriam os exemplos de intelectuais, jornalistas, cientistas e escritores que afirmam ou afirmaram não acreditar em deus.

A despeito de sua formação como advogado e teólogo, Gregório de Matos e Guerra (1636-1696) questionava satiricamente os costumes dos padres e, por contágio, os poderes e arbítrios dos representantes da igreja na colônia lusobrasileira. Joaquim Maria Machado de Assis (1839-1908) morreu negando-se a receber a extrema-unção, considerando que aquele seria um ato de hipocrisia. Afonso Henriques de Lima Barreto (1881-1922) recomendava ler Dostoiévski, nas palestras que ministrou ao final da vida. Por outro lado, João Guimarães Rosa (1908-1967) jamais deixou de defender a crença em deus, que contagiou principalmente seu personagem mais célebre e impressionante, o narrador Riobaldo de *Grande Sertão: Veredas*. O poeta Murilo Mendes (1901-1975) converteu-se ao catolicismo ao final da vida. Vinícius de Moares (1913-1980) iniciou sua carreira como poeta reafirmando sua crença em deus, para afastar-se de tal postura, depois.

Mas, para além do âmbito da cultura, da ciência e da filosofia, considerando-se determinados contextos do nosso cotidiano sócio-político, assumir a descrença em deus pode levar a uma sensível alteração no trato com aqueles que dizem pensar de modo diferente. Uma das consequências disso está na proliferação de discursos falaciosos, cujo teor se mostra sabidamente contrário àquilo que o indivíduo efetivamente pensa ou que (des) acredita.

Na voz de sujeitos honestos ou não, essas falas em público visam a melhorar a imagem justamente de quem detém a palavra perante os outros, porventura aumentando o número de adeptos ou, na televisão, a elevar os índices de audiência. Atitudes desse matiz não se limitam ao âmbito religioso; podem trazer sensíveis alterações, por exemplo, quando da

contabilização de votos que venham a ser destinados pelos eleitores a figuras (religiosas ou não) que tencionem ocupar cargos da esfera política – mais ou menos de acordo com as regras da chamada democracia representativa, em sua abusiva atuação frente ao povo e ao poder público.

Bibliografia

Imprensa:

AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei*. Tradução: Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013. AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010. AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra os acadêmicos*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014. ARMSTRONG, Karen. *A history of god*. London: Vintage, 1999. COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego*. Tradução: Isabel Arez. Lisboa: Edições 70, 2007. DIDEROT, Denis. *O passeio do cético ou as alamedas*. Tradução: Maria das Graças de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005. ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. *Em que creem os que não creem?* Tradução: Carlos Gumpert Melgosa. São Paulo: Record, 1999. ERASMO DE ROTERDÃ. *Elogio da loucura*. Tradução: Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010. ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do Homem e do seu bem-estar*. Tradução: Manuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. FERRY, Luc. *Diante da crise: materiais para uma política de civilização*. Tradução: Karina Jannini. Rio de Janeiro: Difel, 2010. FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução: José da Silva Brandão. Rio de Janeiro: Vozes, 2007. FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010. HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. Tradução: Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010. LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006. NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo*.

Tradução: Filipe Delfim Santos. Lisboa: Guimarães, 2011. RUSSELL, Bertrand. *Ensaio céticos*. Tradução: Marisa Motta. Porto Alegre: L&PM, 2010. RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013. SARAMAGO, José. *Caim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução: Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Digital

ZEITGEIST, o filme. Documentário. Colorido, 116 min. Dir. Peter Joseph, 2007. Disponível em: <http://www.zeitgeistmovie.com/>. Acesso em: 3 fev. 2015.

JEAN PIERRE CHAUVIN

Anti-autoajuda

Credita-se ao escocês Samuel Smiles (1841-1904) – com este sobrenome de irônica conotação, neste contexto, pois se traduz por “sorrisos” – a autoria do primeiro livro do gênero de auto-ajuda, intitulado, precisamente, *Self-help*. Publicado originalmente em 1859, teve grande sucesso – assim na Inglaterra vitoriana como, com maior razão ainda, nos Estados Unidos de Whitman, Channing e Emerson, com suas visões do *self-help man* e da *self-culture*, formas embrionária do *self-made man*, que viriam a “ajudar-se contra si mesmos para se promoverem” -, sendo traduzido para outros oito idiomas, inclusive o nosso, e lançado sob o título *Ajuda-te!*, pela Editora Garnier (Paris/Rio de Janeiro, s/d). Para os padrões da época, pode-se considerar que foi um *best-seller*, configurando assim característica indissociável dos livros deste gênero de literatura, ou sub-literatura: o sucesso, que seus autores se propõem a ensinar – ou ajudar – seus leitores a obter, o que a rigor não estariam qualificados a fazer, se eles próprios não o tivessem obtido. De todo modo, como se lê já no início mesmo da obra, o que importa é as pessoas se “elevarem e aperfeiçoarem eles mesmos pela ação livre e independente de sua vontade individual”. Isso, no entanto, sem deixar de atender às exigências morais tradicionalmente estabelecidas, ou seja, respeitando deveres para com a coletividade (TURMINA, 2010).

Em seu nascedouro, portanto, a “literatura” de autoajuda ainda não havia se tornado uma companheira inseparável do individualismo estremado que ainda viria a se desenvolver (RÜDIGER, 1996), sob o patrocínio de ideologias econômicas e governamentais como aquelas ditas neoliberais ou, digamos, filosóficas, como o existencialismo ou antes, o utilitarismo. Afinal, o livro se origina de uma série de palestras dirigidas a um

grupo de trabalhadores de Leeds, que haviam se unido para apoiarem-se mutuamente no aprendizado de geografia, matemática e química, e que estavam, assim, ajudando-se de modo comunitário. O reforço que o médico Samuel Smiles pretendia lhes transmitir, como nos informa no prefácio de sua obra, era no sentido de lhes aperfeiçoar o caráter, não havendo ainda comparecido a nota distintiva dos livros de autoajuda do século XX em diante, de culto à crença nos poderes e potencialidades da mente e outros atributos de indivíduos, imersos na cultura de massa e dos meios de comunicação da indústria cultural.

Estas características de último mencionadas poderão, no entanto, ser encontradas germinando em uma outra obra, anterior, publicada em 1938 – novamente, com grande sucesso para a época, chegando à sua quinta edição em dez anos, atingindo assim o objetivo que o A. se propôs já na primeira página da obra, isto é, o de ser popular -, por um outro médico, vienense, aristocrata, Ernest Freiherr von Feuchtersleben – e aqui, novamente, é de se anotar a coincidência no patronímico do autor, pois sua tradução equivaleria a algo como “vida úmida”, ou seja, que não é seca, triste -, que se pode igualmente identificar como precursora daquelas de autoajuda, intitulada *Sobre a Dietética da alma*. Ali se atribui a felicidade ou miséria individual a qualidades (ou falta delas) da própria mente, responsável pelo auto-governo de seu portador, para assim se impor diante das armadilhas que a hipocrisia prevalecente na sociedade apresenta a quem se encontra nela lutando pela existência – as expressões aqui empregadas procuram se aproximar daquelas do A., e nos trazem à lembrança as denúncias de Walt Whitman e outros dos que compuseram nos EUA aquele *Methaphysical Club*, tão decisivo para forjar o ideário característico de sua cultura (MENAND, 2001), mais conhecida pelo pragmatismo, mas que nos brindou já em meados do século XX com os movimentos de contracultura.

Quase exatamente um século após a publicação da obra do Barão (Freiherr)

von Feuchtersleben, mais precisamente, em 1939, com a tiragem máxima então admitida de cinco mil exemplares, aparece aquele que ainda hoje lidera em número de edições a lista do gênero, com seus cinquenta milhões de exemplares vendidos, ou seja, *Como fazer amigos e influenciar pessoas* – o título, no original, refere-se a como “ganhar (*win*)” amigos -, de Dale Carnegie, secundado pelo outro “clássico”, de Norman Peale, *O poder do pensamento positivo* (1956), os quais foram prefigurados, de certa forma, pelo *Curso de Magnetismo Pessoal* (1918), de V. Turnball, e *A força do pensamento* (1912), de W. Atkinson, respectivamente.

Tem-se nesta amostra representantes das duas principais categorias em que se pode dividir os livros de autoajuda, segundo Rüdiger (1996, p. 18), a saber, (1) livros que ensinam a desenvolver capacidades objetivas, tais como obter sucesso nos negócios, em fazer amigos ou encontrar (e manter) cônjuges; (2) os que ensinam a desenvolver capacidades subjetivas, como a autoestima, superar perdas afetivas ou em virtude de falecimentos, superar uma depressão ou as agruras do envelhecimento, viver mais plenamente e, para tanto, bem como para ter melhor desempenho nas condições competitivas da vida nas sociedades capitalistas avançadas, aquela que seria uma das principais tendências na atualidade, as práticas, de derivação budista, da “atenção plena” (*mindfulness*).

Na atualidade, os livros de autoajuda, para o trabalhador (TURMINA, 2010, p. 56 ss.), se mostram como um recurso para o enfrentamento de situações nas relações profissionais, em que, assim como nas atuais estratégias governamentais se transfere para o cidadão responsabilidades por soluções que caberiam aos poderes públicos, atribuindo ao trabalhador o compromisso com o sucesso da organização e, também, seu sucesso pessoal, como decorrência. Assim, a qualificação profissional fica sob a responsabilidade do trabalhador, que em não tendo condições financeiras e nem tempo disponível para obtê-la, vendo-se premido pela exigência de se desenvol-

ver profissionalmente e investir em sua carreira, por meio de um constante aperfeiçoamento, resta-lhe o consolo de obras que prometem um acesso rápido e quase que miraculoso a tais condições.

Como mostra Michel Foucault, em suas obras dedicadas à história da sexualidade, especialmente os vols. II e III, bem como nos cursos derradeiros no Collège de France, sobretudo a partir de *A Hermenêutica do Sujeito*, as noções, correlatas, de cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e de conhecimento de si (*gnôthi seautón*), permeavam já as preocupações da cultura greco-romana desde a eclosão da virada ética ocorrida em Atenas, de forma que “a incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou [...] um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto” (FOUCAULT, 2004, p. 13), sendo que a segunda delas, o conhecimento de si, nos termos de Foucault, encontrava-se *subordinada* à primeira. Será o que Foucault (2004, p. 18) denomina de um “momento cartesiano” que irá, a um só tempo, requalificar o conhecimento de si (*gnôthi seautón*), seccionando o “conhece-te a ti mesmo” délfico da continuação da frase, “na medida da tua proporção”, assim desqualificando-o e sobrepondo-o ao cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Efetivamente, cartesianismo encapsula nosso “si-mesmo”, o *self* que sai a busca de ajuda, na forma de uma coisa pensante (*res cogitans*), absolutamente apartada do restante do universo, tido como uma matéria toda outra, “coisa extensa” (*res extensa*), insensível, mesmo quando viva, e já definida, ao contrário da outra “coisa”, que somos nós, desprovidos de ser, como se explicita no existencialismo, por ex-istir enquanto possibilidade infinita de ser num tempo finito. Daí a angústia que nos acomete, a ser aliviada pela leitura que nos promete dar o que só nós mesmo podemos fazer, que é completar a nossa individualização, sendo finalmente. Aqui vale lembrar como se inicia uma das obras fundamentais daquele que é tido como precursor do existencialismo, Sören Kierkegaard, *Desespero Humano*

(doença até a morte): “O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa alheia a si, mas consigo própria. [...] o eu não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida. O homem é uma síntese de infinito e finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob esse ponto de vista, o eu não existe ainda” (1988, p. 195).

Ora, eis que assim a quem se deveria ajudar, o si-mesmo, o *self*, o *autós*, se mostra como sendo o problema e sua solução a antiautoajuda. O modo como decidimos sobre ela e estamos vivendo nossa vida, simplesmente, não coincide com o modo como de fato decidimos e pensamos a respeito dela, com o que o eu pensa sobre ela, e aí está o problema – ao invés de *mindfulness* faríamos melhor se conseguirmos uma “*mindemptiness*”. Nossa mente não está no controle e nem deveria, já que se desconhece e não é em nosso interior confuso que haveríamos de buscar o sentido perdido de nossa orientação no mundo despedaçado da modernidade. Como certa feita escreveu Heidegger, já na fase derradeira de seu longo caminho de pensamento: “[...] O homem se estarrece com o que poderia ocorrer na explosão das bombas atômicas. O homem não percebe o que, de há muito, já está acontecendo, e está acontecendo, num processo, cujo dejetos mais recente é a bomba atômica e sua explosão, para não falar na bomba de hidrogênio. Pois, levada às últimas possibilidades, bastaria apenas a sua espoleta para eliminar toda a vida na terra. O que esta angústia desesperada ainda está esperando, quando o terror se está dando e o horror já está acontecendo?” (2012, p. 144).

Assim como não sabemos como chegamos até este ponto, também não sabemos como iremos nos safar, e nossas chances não aumentariam se descobríssemos como somos, limitando-nos a ser o que tal descoberta nos propõe que sejamos, eliminando assim todas as outras infinitas possibilidades de ser, incluindo

muito provavelmente aquelas em que seríamos e ficaríamos melhores. E aqui, ao invés de autoajuda, melhor estaríamos aproveitando de uma antiautoajuda, que é a “allo-ajuda”, a ajuda de um outro (*allós*), ou Outro(s), aqueles de quem podemos receber uma transmissão do que desistiram as filosofias, as ciências e as religiões na modernidade cartesiana, que é a *sabedoria* (cf. NEEDLEMAN, 1996; PUETT; GROSS-LOH, 2016), desenvolvida ao viver num mundo em que as partes compartilham das propriedades do todo, e vice-versa, estando todos no mesmo “plano de imanência”, para empregar a consagrada expressão do último livro de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997), de onde são constantemente renovados os conceitos que nos permitem aprofundar e expandir cada vez nossos afetos do e pelo mundo.

Bibliografia

Imprensa:

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* 2. ed.. Tradução: Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, v. 3. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988, v. 2. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. HEIDEGGER, Martin. *A coisa*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 8. ed. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. KIERKEGAARD, Sören A. *O desespero humano (doença até a morte)*. Tradução: Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1988. MENAND, Louis. *The metaphysical club: a story of ideas in America*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2001. NEEDLEMAN, Jacob. *Dez ensaios sobre o paradoxo humano: rumos para uma conciliação entre consciência e tradição*. Tradução: Luiz Lugani Gomes. São Paulo: Pioneira, 1996. NEEDLEMAN, Jacob. *I am not I*. Berkeley: North Atlantic Books, 2016. PUETT, Michael; GROSS-LOH, Christine. *The path: what Chinese philosophers*

can teach us about the good life. New York: Simon & Schuster, 2016. RÜDIGER, Francisco. *Literatura de auto-ajuda e individualismo: contribuição ao estudo da subjetividade na cultura de massa contemporânea*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1996. SMILES, Samuel. *Ajuda-te!...* Exemplos de comportamento e perseverança. Paris/Rio de Janeiro: Garnier, s/d. TURMINA, Adriana Cláudia. *Autoajuda nas relações de trabalho: a (con)formação de um trabalhador de novo tipo*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

Digital:

FEUCHTERSLEBEN, Ernest Freiherr von. *Zur diätetik der seele*. Viena, 1836. Disponível em: <https://gutenberg.spiegel.de/buch/zur-diaetetik-der-seele-2442/1>. Acesso em: 6 jun. 2019.

WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO

Anti barroquismo

A etiqueta “Barroco” foi usada dedutivamente pela primeira vez como categoria estética positiva por um neokantiano, Heinrich Wölfflin, no livro *Renascimento e Barroco*, de 1888. Com ela, Wölfflin classificou artes pictóricas e plásticas italianas posteriores a 1520 que, depois de 1920, passaram a ser chamadas de “maneiristas”. Em 1915, retomou a categoria “barroco” em *Princípios fundamentais da história da arte*, para classificar artes do século XVII, principalmente a pintura de Rubens e Rembrandt. Fazendo uma *Kunstwissenschaft*, ciência da arte, usou o termo “barroco” como categoria classificatória oposta a “clássico” em uma morfologia de 5 pares de oposições de duas categorias da percepção, *visual* e *tátil*, aplicadas principalmente à pintura, à escultura e à arquitetura dos séculos XVI e XVII. Na sua morfologia, “barroco” tipifica artes pictóricas em que predomina a visualidade da massa acumulada da cor confusa ou confundida, como a da pintura de Rubens, que exige observação minuciosa da integração ou subordinação dinâmica das massas claro-escuras e misturadas a um único ponto de vista. Por oposição a “barroco”, Wölfflin usa “clássico” para caracterizar artes pictóricas em que predomina a linha tátil do desenho nítido, exigindo a observação quase estática das superfícies de formas claras e lineares, distintas e coordenadas, como as de alguns gêneros da pintura de Rafael.

Como esquema classificatório aplicado dedutivamente, a morfologia de Wölfflin é neokantiana e inclui-se na concepção hegeliana de história da arte que classifica épocas inteiras por meio de conceitos unitários, dispondo-as sobre um eixo temporal de evolução sucessiva. A morfologia de Wölfflin não admite a coexistência – historicamente observável – de diferentes estilos de durações históricas variadas num mesmo recorte. Nem de

composições em que os elementos opostos aparecem misturados ou combinados, como é o caso da pintura tenebrista de Rafael que, segundo a mesma morfologia, seria “barroca”, fazendo Rafael, que é “clássico” na classificação, também ser “barroco”.

Como dizia um crítico francês de artes plásticas, desde que o termo “barroco” foi usado como classificação positiva de algumas artes dos séculos XVI e XVII, passou-se a supor que “O Barroco” existiu em si, *ante rem*, passando-se também a se perguntar se esse ou aquele poeta ou pintor ou escultor, ou se esse ou aquele monumento, quadro ou poema são “barrocos” (ou “clássicos” ou “maneiristas”), sempre se esquecendo de que a noção de “barroco” não tem existência independente do *corpus* usado para defini-la. Para que ela fosse pelo menos aceitável, seria necessário que as características consideradas “barrocas” especificassem todas as obras de uma série determinada e apenas a elas. Mas as séries classificadas como “barrocas” são extremamente diversas e diferentes de lugar para lugar, de autor para autor, de uma arte para outra e mesmo de obras para outras obras de um mesmo autor especializado em emular gêneros usados por famílias artísticas diferentes, de modo que as características hoje naturalizadas e naturalmente dadas como “barrocas” – como *dualidade, sentido dilemático, gosto pelas oposições, fusionalismo, jogo de palavras, acúmulo, excesso, horror do vácuo, desproporção* etc. – não passam de generalidades genéricas que poderiam ser aplicadas a qualquer outra arte de qualquer outro tempo.

A extrema generalidade da classificação “barroco” também caracteriza as interpretações essencialistas ou transistóricas, como a de Eugénio D’Ors, repetida por Alejo Carpentier e outros autores, que entendem “barroco” como Universal do Espírito Humano. Carpentier afirma que as pirâmides de Teotihuacán, no México, e os templos de Angkor Vat, no Camboja, são “barrocos”. Também há uma natureza “barroca”. Por exemplo, no Brasil, Ferreira Gullar definiu “barroco” como predomínio da li-

nha curva, propondo que as montanhas de Minas Gerais são barrocas.

Barroco é Wölfflin. Ou seja, o neokantismo e o hegelianismo, que obviamente não eram conhecidos nos séculos XVI, XVII e na primeira metade do século XVIII ibérico. Depois que a morfologia de Wölfflin foi generalizada pelas vanguardas históricas do início do século XX, como o expressionismo alemão, a extensão do termo “barroco” foi enormemente alargada, passando a significar não só um estilo de algumas artes pictóricas e plásticas dos séculos XVI e XVII, mas o estilo de todas as letras e de todas as artes do século XVII, que foram unificadas como “Literatura Barroca” e “Arte Barroca”. A “Literatura Barroca” e a “Arte Barroca” teriam existido nos séculos XVI, XVII e XVIII antes mesmo de haver a prática e o conceito da ficção como “Literatura” e a unificação das várias artes como “A Arte” por meio da história e da crítica literárias e da estética.

No Brasil, as letras dos séculos XVI, XVII e XVIII foram e são classificadas pela fórmula “literatura colonial”. Como se sabe, o conceito de “literatura” pressupõe e implica a sociedade de classes burguesa, a livre-concorrência liberal, o mercado de bens culturais, o escritor, o campo literário, a autonomia política e crítica de autores e públicos, os direitos autorais, a originalidade, o plágio etc. Quanto a “colonial”, pressupõe e implica “exclusivo metropolitano”, “não-autonomia política”, “subordinação” etc. “Literatura colonial” é uma contradição nos termos, ou seja, implica uma livre-concorrência subordinada ou uma autonomia política e crítica não autônoma etc.

O termo “barroco” também passou a classificar a política de Estados absolutistas dos séculos XVI, XVII e XVIII: “política barroca”; as chamadas “mentalidades”: “a mentalidade barroca do Homem barroco do Barroco baiano”, e sociedades inteiras, como as ibéricas e suas colônias americanas, “Portugal barroco”, “Espanha barroca”, “América barroca”, “Minas barroca”, “México barroco” etc. Na história da arte e na história e na crítica literárias, a generalização teve e tem

consequências críticas também generalizantes. Veja-se um exemplo.

Na morfologia de Wölfflin, a categoria “barroco” é oposta à categoria “clássico”. Wölfflin define “clássico” como “formal” e “barroco”, como “informal”. Como o “formal” de “clássico” foi e é definido como “racional”, a categoria “informal” se associou e se associa a “irracional”, segundo as noções românticas de “gênio”, “inspiração”, “criação”, “ausência de modelos”, “expressão psicológica” etc. Com isso, a instituição retórica – o costume greco-romano de longa duração que define e produzia as muitas artes como *mimesis* emuladora de modelos de autoridades de diversos gêneros, costume que ordena as muitíssimas retóricas e poéticas aplicadas à invenção das letras e artes nos séculos XVI, XVII e XVIII – foi eliminada nas histórias literárias, na crítica e nas histórias da arte desde os primeiros programas românticos do século XIX, encerrando-se com a eliminação da instituição retórica todo o gigantesco *corpus* das preceptivas de vários tempos e lugares que nesse tempo classificado como “barroco” doutrinavam os modos muitíssimo racionais de produzir incongruências, deformações e agudezas tidas mais tarde como “irracionais”. Simultaneamente, com o pressuposto da “informalidade” de “O Barroco”, passou-se a psicologizar as representações consideradas “barrocas” como expressão de individualidades “barrocas” socialmente contraditórias, politicamente divididas e psicologicamente angustiadas; assim, as formas contrapostas, acumuladas, agudas e herméticas das representações seiscentistas conhecidas como “barrocas” passaram a ser apropriadas por meio da generalização transistórica do patetismo romântico e interpretadas como excessos da expressão da angústia existencial – e também social e política e moral e religiosa e econômica etc. – dos homens do Antigo Estado que foram autores “barrocos”. Nos manuais do ensino secundário e em cursos universitários brasileiros onde essas letras e artes ocasionalmente são referidas, “barroco” significa a expressão da Mentalidade Barroca de uma época barroca dividida

por princípios barrocos contraditórios, como a ciência empirista e a fé cristã, segundo o esquema idealista, evolucionista e positivista que opõe duas essências também românticas, a Idade Média e o Renascimento. O Homem Barroco teria nascido de pais contraditórios no final do século XVI e vivido durante todo o XVII e parte do XVIII dilacerado entre o teocentrismo medieval e o antropocentrismo renascentista. Demasiado tarde para o medieval e demasiado cedo para o nacional, O Homem Barroco sofreu a vida toda de problemas de individuação determinados pelas contradições da sua carolice empirista e de seu empirismo metafísico. Ou vice-versa. Terminou em barroquismo pré-árcade e pré-romântico renunciando o romantismo no final do século XVIII, quando finalmente morreu de Iluminismo e idealismo alemão.

Historicamente, é discutível que a pesquisa e a invenção de formas dinâmicas, curvas, acumuladas, confundidas, confusas, deformadas, enroladas, torcionadas, agudas, herméticas, de duplo sentido etc, como lemos e vemos por exemplo em Shakespeare, Donne, Marvell, Greville, Chapman, D’Urfé, Balzac, Gryphius, Grimmshausen, Góngora, Quevedo, Cervantes, Gracián, Saavedra Fajardo, Lope de Vega, Sór Juana Inés de La Cruz, Sigüenza y Góngora, Cavieles, Camargo, Gregório de Matos, Vieira, Botelho de Oliveira, Marino, Francisco Manuel de Melo, Tomás de Noronha, Violante do Céu, Rubens, Rembrandt, Caravaggio, os Carracci, Bernini, Aleijadinho etc. etc. sejam necessária decorência de qualquer espécie de expressão psicológica de angústia metafísica ou política ou moral como reflexo lukacsiano do real infra-estrutural determinado como oposição de princípios religiosos materialistas e princípios materialistas religiosos ou vice-versa; no entanto, a “informalidade” pressuposta romanticamente na noção de “barroco” desde Wölfflin continua sendo atribuída e explicada na história e na crítica literárias brasileiras como resultado da Psicologia Barroca do “artista barroco” barrocamente dividido por princípios barrocos idealistas e materialistas, religiosos e

ateus, como se os 1000 anos desse anacronismo romântico, “A Idade Média”, correspondessem historicamente a uma unidade contínua de tartufice carola e «O Renascimento” fosse efetivamente uma unidade de materialismo ateu.

Ou seja: desde o início do século XIX, depois de Friedrich Schlegel ter inventado a história literária, no Brasil a historiografia romântica eliminou a instituição retórica, as retóricas e a teologia-política das práticas de representação do Antigo Estado português, quando se apropriou dos seus restos em programas de invenção de tradições nacionais e nacionalistas retomados por modernistas de 1922 retomados por historiadores e críticos literários, principalmente a partir da década de 1950, interessados em pôr Portugal para fora do lugar da constituição histórica do país. Mario de Andrade tinha dito: “Portugal, paisinho desimportante”. Em Araraquara. E também que era preciso evitar Góngora e Mallarmé. Em São Paulo. No lugar dos preceitos retóricos dos gêneros, os programas românticos puseram a psicologia; no lugar dos lugares-comuns e das disposições e elocuições das formas dos muitos gêneros, colocou o par romântico *forma/conteúdo*, que depois permitiu classificar obras de poetas e prosadores dos séculos XVII e XVIII como barrocos “cultistas” e “conceptistas”; no lugar do conceito teológico-político de tempo histórico fundado na metafísica escolástica, puseram o conceito de tempo kantiano como *a priori* da sensibilidade que, nas sociedades de classes modernas e contemporâneas, evolui hegelianamente, cumulativa ou dialeticamente, dando Forma aos Conteúdos da Ordem e do Progresso do Estado Nacional. Com esses apagamentos históricos, também se produziram pseudoproblemas, como o de determinar a Causa e a Natureza das emoções “barrocas” representadas nas artes “barrocas”, pois romanticamente elas expressam emoções “barrocas” de indivíduos “barrocos” divididos “barrocamente” por contradições “barrocas” explicadas aprioristicamente por modelos idealistas de interpretação naturalizados também no ensino como se fossem

a própria realidade onde foram produzidas as letras e as artes a que se aplicam, não se considerando que historicamente já houve muitíssimas maneiras não-psicológicas e não-teleológicas de ordenação artística das paixões, como é o caso das letras do *corpus* colonial chamado Gregório de Matos e Guerra e da prática oratória, epistolar e profética de Antônio Vieira e outros autores que em seu tempo não eram “barrocos” nem “literatura colonial” nem, muito menos, “manifestações literárias” pré-românticas.

Um desses pseudoproblemas é a questão da psicologia do homem que produziu as obras, pois a qualidade das significações dos Conteúdos delas é definida como decorrência da sua psicologia, que em geral é romanticamente atormentada, quando não tarada. No Brasil, é exemplar o caso de Gregório de Matos e Guerra, que desde o século XIX foi e continua sendo objeto de folclorizações idealistas que interpretam a poesia que lhe é atribuída como produto de um homem doente, tarado, nacionalista, *avant coureur* da Nacionalidade Brasileira, crítico do sistema colonial português, abolicionista, libertário, anarquista, vanguarda do proletariado colonial e outras enormidades.

Nesse sentido, ainda, costuma-se entender por “barroquismo” o pendor acentuado por exercícios formais de estilos asiáticos que diluem as boas formas ditas clássicas e barrocas, tornando totalmente secundária, sem maior interesse estético e crítico, a expressão ática de conteúdos clara e distintamente adequados aos temas. O anti-barroquismo caracterizaria, assim, as tendências artísticas que fazem a crítica do chamado “barroco”, identificando-o a “estilo asiático”, e das diluições de suas formas em exercícios formalistas de estilo afetado, artificial e pedante. O antibarroquismo seria caracterizável, por isso, como defesa da sintaxe ática, linear e clara, e da definição lógica e harmônica de conceitos para a formulação clara e adequada ao bom senso e ao bom gosto que, segundo alguns críticos, caracterizam ou devem caracterizar a boa expressão nas artes.

Bibliografia

HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. 2. ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2004. HANSEN, João Adolfo. *Alegoria. Construção e interpretação da metáfora*. 2ª ed. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora Unicamp, 2006. HANSEN, João Adolfo. "Barroco, Neobarroco e Outras Ruínas". *Revista Destiempos*, México, Distrito Federal, Marzo-Abril, 2008, Año 3, n. 14, pp. 169-215.

JOÃO ADOLFO HANSEN

Antibibliofilia

O termo *antibibliofilia* constitui, naturalmente, um neologismo. Mas se as palavras que dão nomes às coisas, às pessoas e aos fenômenos sociais e naturais nascem da combinação de símbolos, ideias e sons, não parece sem propósito combinar um prefixo destinado a demarcar uma oposição ou contrariedade [anti] com um substantivo que se pretende negar. Nesse caso, a *antibibliofilia* se apresenta como a negação do amor aos livros.

A bibliofilia (do grego biblio=livro; phi-los=amigo) resulta de uma inclinação particular pelos livros. Importantes bibliófilos registraram seus nomes na história do livro, das bibliotecas e do colecionismo, a exemplo de Grolier, Nodier, Barthou... Porém, esse sentimento pode ser partilhado por toda sorte de colecionadores, inclusive, por aqueles que escapam do circuito da alta bibliofilia, mas que não deixam de apreciar e de resguardar importantes volumes. A bibliofilia se manifesta em diferentes graus, desde o colecionador profissional, passando pelo erudito, amante dos livros, ao estudioso sem grandes posses, mas que, dotado de espírito, logra constituir uma importante biblioteca (MORAES, 2019).

Enquanto o termo bibliófilo designa, no século XIV, o desejo ardente de possuir livros, tal como expresso em *Liber de amore librorum qui dicitur philobiblion*, de Richard de Bury, a palavra bibliofilia irá se impor de maneira definitiva, no idioma francês, apenas em meados do século XIX. É preciso salientar que o uso no nosso vernáculo desse galicismo vem acompanhado por seu par: bibliomania. Se o primeiro tem, desde os primórdios, uma conotação positiva, na medida em que expressa o sentimento e a ação do bibliófilo, o segundo foi dotado de uma aura negativa, marcado pelo amor excessivo, ciúmes, ou sentimento de posse, capaz de conduzir o indivíduo ao crime contra seus supostos oponentes ou até

mesmo ao paroxismo de se destruir um livro (FLAUBERT, 2001). Nesses casos extremos, nos quais a bibliomania provoca a destruição dos livros e/ou dos bibliófilos, a ação se converte em *antibibliofilia*.

Segundo Houaiss, a bibliofobia se traduz pelo sentimento de horror ou de aversão incontrolável aos livros e tem seu oposto na bibliofilia. Também a bibliofobia constitui uma manifestação importante e, não raro, sutil, como veremos mais adiante, da *antibibliofilia*.

O bibliocleptômano, ou seja, aquele que pratica a bibliocleptomania [roubo de livros], teve no Conde Libri sua personalidade mais célebre. Em meados do século XIX ele viu seu nome estampado na seção policial dos principais jornais franceses e europeus, sob a acusação de furtar cimélios das bibliotecas municipais da França, onde atuou como uma espécie de supervisor geral, nos tempos da Monarquia de Julho (1830-1848). A *antibibliofilia* se expressa, nesse caso, não como uma forma de aversão, ou ação destrutiva dos livros. Porém, o que se pratica é o antijogo, o roubo de uma coleção particular ou pública ou seja, uma ação em prejuízo de outrem.

A biblioclastia é a forma mais radical da *antibibliofilia*. Uma história universal da destruição dos livros, como a propôs Fernando Báez, remonta à antiguidade, quando a Biblioteca de Nínive, criada pelo zeloso rei Assurbanípal, no século VIII a.C., foi destruída após sua morte. Na história da cristandade livros foram destruídos desde os tempos mais antigos até as fogueiras dos autos de fé propaladas pela Inquisição. Mas é preciso assinalar que a biblioclastia é uma manifestação típica de toda forma de fundamentalismo e extremismo, quer de natureza religiosa ou política. A biblioclastia, como movimento exacerbado de bibliofobia e de *antibibliofilia* é um mal que atinge toda a humanidade, deixando sequelas e traumas que persistem em camadas profundas da História.

Mais sutil e, em certo aspecto, mais perniciosa do que as outras, na medida em que se destrói não apenas o objeto,

mas também a sua aura, a desqualificação do leitor e da leitura se constitui como a prática mais comum de *antibibliofilia*. Nas sociedades mediadas, sobretudo, por valores consumistas, com baixa densidade cultural, altos índices de analfabetismo ou taxas muito baixas de letramento, o grau de permeabilidade de antibibliofilia entre os cidadãos é bastante corrosivo. Isso se expressa, de modo concreto, na exiguidade de livrarias nas cidades, ou na sua concentração em regiões mais nobres ou de maior densidade intelectual, na fragilidade do mercado editorial, não raro dependente das compras governamentais e, consequentemente, na pouca ou quase inexistência do hábito de leitura entre os cidadãos. A *antibibliofilia* se expressa, outrossim, na ausência ou deficiência de bibliotecas por números de habitantes, ou no maltrato aos livros em instituições culturais de qualquer espécie.

A ação e, particularmente, o discurso e a imagem de um governante pode se converter em favor ou contra os livros. Quando não são manifestamente biblioclastas, o que é bastante comum nos Estados autoritários, os governantes antibibliofílicos corroem a natureza do livro de forma sistemática, tanto por uma política deliberada que consiste em esvaziar projetos destinados à emancipação intelectual e cultural da sociedade, quanto por discursos extremamente nocivos e até mesmo preconceituosos em relação a toda sorte de manifestação do espírito. Estados fundamentalistas que cerceiam a liberdade dos cidadãos cometem de forma hodierna a *antibibliofilia*.

Justifica-se, portanto, a necessidade de um neologismo que dê conta de práticas explícitas de destruição dos livros, reconhecidas historicamente, somadas a outras ações, mais sutis e, não raro, cotidianas. Afinal, como foi dito anteriormente, a *antibibliofilia* não é apenas uma ação concreta e física. Ela está no ar, impregna-se nos poros e nas mentes das pessoas. A *antibibliofilia* destrói a aura do livro, abandonando toda uma população de não-leitores às trevas.

Bibliografia

BÁEZ, Fernando. *História universal da destruição dos livros. Das tábuas sumérias à Guerra do Iraque*. Tradução: Leo Schlafman. São Paulo: Ediouro, 2006. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001. FLAUBERT, Gustave. *Bibliomania. Seguido do crime do livreiro catalão*. Tradução: Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001. FOUCHÉ, Pascal et al. (Dir.). *Dictionnaire encyclopédique du livre*. Paris: Éditions du Cercle de la Librairie, 2002. MORAES, Rubens Borba de. *O bibliófilo aprendiz*. São Paulo: Edições BBM, 2019.

MARISA MIDORI DEAECTO

Antibolsonarismo

O antibolsonarismo é a reação ao bolsonarismo. O bolsonarismo é de direita, o antibolsonarismo é de esquerda. O bolsonarismo é antissistema, o antibolsonarismo defende as instituições. O bolsonarismo é anti-intelectual, o bolsonarismo é anti-iluminista. O bolsonarismo é totalitário. O antibolsonarismo é democrático. O bolsonarismo é necropolítico. O antibolsonarismo defende a vida. Mas como foi que essa cisão radical surgiu?

O antibolsonarismo é a reação ao bolsonarismo

Esther Solano, em “A bolsonarização do Brasil” afirma que a onda bolsonarista atropelou a política brasileira de forma inesperada: Jair Bolsonaro ganhou as eleições com 8 segundos de campanha televisiva, elegeu e transformou 52 deputados do PSL, seu partido nanico, em força atuante no Congresso Nacional e levou outros tantos deputados estaduais conservadores às Assembleias Estaduais, como Alexandre Frota, Eduardo Bolsonaro e Janaína Pascoal, que enraizaram o pensamento de direita nas instituições políticas brasileiras.

O bolsonarismo é efeito do contexto do cenário político internacional. De Donald Trump nos Estados Unidos, Matteo Salvini na Itália à Viktor Orbán na Hungria, Jair Bolsonaro integra o seleto grupo dos candidatos de extrema-direita cuja vitória eleitoral não é produto da decisão consciente do eleitor, mas da manipulação dos seus sentimentos inconscientes, da canalização do sentimento de frustração com a política e da desesperança no mundo como objeto de uma campanha populista. Expressão do uso de estratégias de psicopolítica como define o filósofo Byung Chul-Han, o populismo de Jair Bolsonaro caracteriza-se pela adoção de um recurso de recusa da intermediação de partidos ou corpo-

rações, da busca pela ligação emocional com o “povo” e o aliciamento das classes médias urbanas. É a proposta de renovação apresentada pelo indivíduo que se apresenta como superior a partidos e ideologias. Segundo Solano “é o denominado voto de castigo”, isto é, o voto que o cidadão dá pelo sentimento de vivência de crises econômicas e sociais.

O antibolsonarismo nasce do contexto de reação a ascensão de políticas de extrema-direita no Brasil. De Suzana Caputova na Eslováquia à Volodímir Zelenskiy na Ucrânia, emergiu no cenário político um grupo de lideranças políticas que assumiram o poder na contramão do movimento de extrema-direita, obtendo vitória pelo apelo à consciência do eleitor que recusa a alternativa populista, contra as forças do chauvinismo xenófobo que instala governos autoritários e a defesa de pautas anticorrupção que preservam os ideais democráticos contidos em projetos liberais. Pedro Sanchez, na Espanha e Frans Timmermans, na Holanda, levam a esquerda ao poder anunciando a reação à eleição de diversos candidatos de extrema-direita. A reação antibolsonarista no Brasil se dá a partir do fortalecimento de lideranças de esquerda como Guilherme Boulos, do PSOL, e Fernando Haddad, do PT, que disputaram com Jair Bolsonaro o voto do eleitor. O antibolsonarismo de Guilherme Boulos caracteriza-se por uma crítica aguda do reacionarismo de Jair Bolsonaro, a construção de um discurso racional com pautas propositivas e de defesa de direitos. O antibolsonarismo de Fernando Haddad caracteriza-se por uma crítica a recusa de Jair Bolsonaro de participar do debate público, da agenda ultraliberal e do combate a sua visão reacionária de governo. Ambas propostas de oposição, ao contrário do que aconteceu em de Caputova à Timmermans não resultou na conquista do poder frente a uma proposta de renovação apresentada por Jair Bolsonaro. Entretanto, os setores democráticos defendem que é preciso acreditar para as próximas eleições, principalmente as municipais a ocorrerem em 2020, que a política ainda seja possível com um pro-

jeto de governo que se apresente como superior a vontade do sujeito e apele ao voto consciente, isto é, voto do cidadão que reconhece que não pode voltar atrás nos direitos adquiridos.

O bolsonarismo é de direita, o antibolsonarismo é de esquerda

A esquerda, porta voz do discurso antibolsonarista, foi responsável, em parte, pelo contexto de crise econômica, pelos escândalos de corrupção em que se envolveu o PT no governo que abriram caminho para a ascensão da extrema-direita. O movimento que levou a eleição de Jair Bolsonaro usou como estratégia a ocultação do fato de que houve também escândalos à direita, obtendo sucesso em colocar a culpa da situação de crise às vésperas das eleições do sistema político representado pelo PT. A esquerda, notadamente o PT, não conseguiu manter-se afastado desse cenário e seu candidato dividiu com o candidato do PSOL o espaço eleitoral da esquerda, mas sem uma aliança, foi impossível à vitória. Diz Solano “O PT, que no início de sua trajetória partidária também representava uma alternativa fora do *mainstream*, foi absorvido pela dinâmica da governabilidade, e, portanto, não poderia mais representar uma alternativa antissistema” (SOLANO, 2019, p. 309). O PSOL, por seu lado, um partido ainda jovem e sem bases nas periferias, foi incapaz de reverter o movimento de direita, especialmente nas redes sociais. Como bem aponta a autora, o bolsonarismo se construiu com base na negação da realidade enquanto que a esquerda apresentou questões propositivas, mas estas, só tem força quando a razão impera, mas o campo político já havia se tornado palco da emoção.

Quando a direita aderiu ao bolsonarismo? Direita sempre houve no país, seja nas lideranças políticas ou empresariais que defendem o mercado, a livre iniciativa, a moral e os bons costumes. Mas o processo de impeachment de Dilma Rousseff criou uma novidade, o alinhamento contra o Partido dos Trabalhadores, a possibilidade de ocupação das ruas e redes sociais pela direita. Com bandeiras

do Brasil e camisas da CBF, emergiu o nacionalismo que se fez com rejeição a alteridade, da diferença, e o patriotismo que oculta a versão conservadora anterior de “cadinho de culturas”: agora, é a classe média de direita contra todos os direitos e atores sociais. Segundo pesquisas de Pablo Ortellado e Lucia Nader citados por Solano, durante as manifestações para o impeachment ao longo de 2015 já começa a pré-bolsonarização do país. No período de 2016 a 2018, o que se viu foi a construção de negações políticas que sustentaram a candidatura Bolsonaro: o que o bolsonarismo fez foi igualar o antipetismo ao antissistema. Não era apenas o PT o alvo da discórdia: também o PMDB, então partido tradicional de centro, estava sendo rejeitado com apenas 1 por cento das preferências eleitorais. Segundo Ortellado e Nader, no imaginário político haviam três possibilidades de sucessão em 2018: entregar o poder a um juiz honesto (64%), a alguém de fora do jogo político (56%) e a um político honesto (88%). Bolsonaro era o último.

Quando iniciou o antibolsonarismo? A primeira leva do antibolsonarismo iniciou com os partidos de esquerda durante a campanha eleitoral. Com o crescimento de Jair Bolsonaro durante a campanha, a crítica de oposição pautou-se por uma exigência pragmática de participação no debate eleitoral, recusada pelo candidato da extrema-direita. É que enquanto a esquerda fundava o antibolsonarismo no plano real, do discurso, o bolsonarismo se fortalecia no plano simbólico, com o atentado que vitimou o candidato à Presidente e alavancou, ao mesmo tempo sua candidatura. Surgiram movimentos e grupos que apoiaram Jair Bolsonaro, principalmente o Movimento Brasil Livre (MBL), Vem para a Rua e Revoltados on-line, representando o discurso de direita, antipetista, classista e anti-igualitário e movimentos de esquerda que apoiaram os candidatos Fernando Haddad e Guilherme Boulos, principalmente o Movimento Brasil Popular: aparentemente, a esquerda levou mais tempo para se organizar, para en-

tender a produção da política e conquista do voto através das redes de WhatsApp. O nascimento de diversas frentes e movimentos em defesa da democracia chegaram, na minha opinião, ao espaço público tardiamente, quando o conservadorismo estava na recusa do Bolsa Família, visto como fábrica de preguiçosos e na crítica as cotas raciais, vista como reprodutora do racismo “Era a lógica da classe média tradicional, os *tax payers*, que se sentem abandonados pelo governo ao mesmo tempo que rejeitam a mobilidade ascendente dos mais pobres. Uma retórica antipetista com fortes traços antiesquerdistas e de anticomunismo já com uma presença de fake news” (SOLANO, 2019, p. 311).

O antibolsonarismo nasce em espaços e é protagonizado por atores diversos que não tem hegemonia na classe média, apenas em setores intelectualizados dela. Emerge na universidade pública, onde os cursos de humanidades e educação são espaços tradicionais da crítica social dominante e vagarosamente vai ocupando espaços perdidos pela extrema direita nas redes sociais, no discurso consciente de setores da classe artística com força de formadores de opinião, na crítica cínica de *memes* de esquerda contra Jair Bolsonaro e principalmente, com a defesa da educação pública gratuita com amplo papel do estado a partir do momento em que o governo ataca as universidades, com o corte de verbas. O bolsonarismo nasce com uma facada. O antibolsonarismo nasce de um grito por direitos. Curiosamente, parece emergir após as eleições, ainda que tímido, um expoente do antibolsonarismo “de dentro”, na crítica publica nas redes sociais daqueles que declararam seu voto à Jair Bolsonaro e de lideranças próximas ao PSL. Até o MBL recentemente criticou Jair Bolsonaro. Os primeiros, representado pelos universitários que votaram na extrema-direita e agora sofrem com o corte de bolsas de pesquisas e o segundo, na crítica de Janaina Pascoal, convidada a ser vice-presidente, de diversas medidas do governo Jair Bolsonaro.

O bolsonarismo é antissistema, o antibolsonarismo defende as instituições

O bolsonarismo criou raízes nos estados com a eleição de governadores como Wilson Vitzel, do PSC, que se elegeu no Rio de Janeiro graças a uma aliança com Flávio Bolsonaro e João Dória, do PSDB, que se elegeu em São Paulo mais como candidato de Bolsonaro do que do seu partido. Estas candidaturas têm como base substituir o discurso de defesa da democracia pela retórica da violência. Como Jair Bolsonaro, buscam fortalecer a retórica antissistema, isto é, aquela na qual os conflitos não são resolvidos mediados pelo estado e sim pelo indivíduo. O antibolsonarismo recusa a proposta de renovação política baseada na construção do mito político Bolsonaro, no messianismo que tudo promete consertar e que propõe o trabalho político apartidário e o adversário político como “inimigo a ser aniquilado” (SOLANO, 2019, p. 319). Ora, o antibolsonarismo defende que a política é baseada na atuação de partidos e não pessoas, que os adversários políticos são convencidos pelo argumento e declara-se frontalmente contra qualquer medida que favoreça o emprego da violência, como a ampliação do porte de armas.

O caso mais notável foi quando o governador do Rio de Janeiro Wilson Witzel protagonizou em vídeo postado nas redes sociais, em uma operação da Coordenação de Recursos Especiais (CORE) da polícia civil, na região de Angra dos Reis. A cena em um helicóptero repleto de armas, ao lado do prefeito da cidade, Fernando Jordão, do secretário estadual de Polícia Civil, Marcus Vinícius de Almeida Braga, e do subsecretário Operacional da Polícia Civil, Fábio Barucke era trágica: um governador posicionado como um repórter de programa policial de fim de tarde narrando cenas de violência, o cano das armas carregadas no helicóptero que dispararam contra moradias da região. Nas redes sociais, o governador afirmava que visava “acabar a bagunça” e “botar fim na bandidagem”. Foi o próprio Witzel que afirmou que o protocolo é de que se alguém está com fuzil, deve ser neutralizado de forma

fatal. O antibolsonarismo critica ações como esta pois são contrárias a Constituição e põem em risco as populações. Se quer se trata de ser de esquerda: é uma problemática do campo dos direitos humanos, e a atitude implicou na atuação da Comissão de Direitos Humanos da Seccional da Ordem dos Advogados do Brasil no Rio de Janeiro. As instituições democráticas são constituídas por valores: a defesa dos direitos da mulher, do negro, dos portadores de necessidades especiais, etc. O antibolsonarismo é iluminista porque acredita que os valores legados pelo século das Luzes – e todas as Declarações posteriores importam: não é possível concordar com um governo cujos integrantes questionem o direito à vida, o direito à proteção social do estado.

O bolsonarismo é anti-intelectual, o antibolsonarismo é iluminista

Pensa-se no bolsonarismo como movimento intelectual por suas bravatas, atitudes ignorantes e defesa de preconceitos. É na verdade, mas um pouco mais profundo. Nas origens do anti-intelectualismo do bolsonarismo está o lugar que ele dá a ciência. Jean-Pierre Lebrun em “Um mundo sem limites” (Cia de Freud, 2001), dedica o capítulo terceiro para tratar do cientificismo adotado pelo movimento nazista e que no meu entendimento serve de inspiração ao movimento bolsonarista, ainda que não saibam. O movimento nazista foi o prelúdio da fantasia suicida que habita o sujeito da ciência (LEBRUN, 2004, p. 67) porque o sistema totalitário é aquele que levou ao extremo as aberrações que a ciência pode promover. O sistema totalitário segundo Arendt se inspira no campo de concentração como paradigma porque “uma das características fundamentais do sistema concentracionário não é o fato de que “tudo é permitido”, mas de que “tudo é possível”. Não é o mesmo ponto que está na origem do anti-intelectualismo de Jair Bolsonaro, a defesa da regra de que “tudo é possível”, mas ao contrário do movimento fascista, busca a superação da ciência retornando ao senso comum em suas práticas. A

ciência, ao contrário, diz Lebrun inspirado em Hannah Arendt, se construiu se distanciando do senso comum. O que é a recusa do financiamento dos cursos de humanas se a atitude anti-intelectualista que não deixa de estar na perspectiva de que “tudo é possível” para este governo? Não é que Bolsonaro leve a ciência ao extremo como aberração, ele a leva justamente ao seu contrário, *ao senso comum ao extremo* para promover o seu governo. Nem tudo é possível fazer em educação, não é possível abandonar projetos, retirar recursos, promover a perseguição daqueles que pensam de forma diferente do governo.

Lebrun aponta para o efeito dessa emancipação do pensamento com relação a si mesmo: na linha de Arendt, ela promove a saída da condição humana pela *ruína da faculdade de julgar* “No mundo de *non-sens* que é o sistema totalitário, a ideologia não se define tanto pelos conteúdos de pensamento, por uma visão, ainda que dogmática do mundo, mas por uma cegueira ativa e radical do *pensamento no mundo*”, relembra Lebrun (2004, p. 71). Não é possível enxergar outra coisa senão a ruína da faculdade de julgar quando vemos que o presidente Jair Bolsonaro determinou a saída do ar da propaganda do Banco do Brasil cujo mérito, ser multicultural, exigia um juízo diferente. Qual foi o juízo do Presidente? Ele não julgou a peça promocional no campo dos avanços da publicidade, da construção da imagem positiva da empresa, na capacidade de agregação de público que uma publicidade como aquela podia realizar. Não. Imperou a *ausência de juízo*, ou ainda, aquilo que o Presidente denomina de “visão conservadora do mundo”. Para Arendt, o sujeito ideal do regime totalitário não é nem o nazista convicto nem o comunista convicto, mas “o homem para quem a distinção entre fato e ficção e a distinção entre verdadeiro e falso não existem mais” (*apud* LEBRUN, 2004, p. 71).

Ora, não é exatamente este o lugar do Presidente? Não é ele que ocupa este lugar, o de sujeito para quem a indistinção entre fato e ficção não existe mais pelo excesso de uso de redes sociais, de

fake news, de sua presença massiva no twitter, tudo enfim que faz do discurso do presidente o sujeito onde o fato e a ficção se misturam? Não estaria aí, outro motivo para justificar tantos recuos, desmentidos, movimentos de voltar a trás em suas ações? Nesse sentido, Jair Bolsonaro não seria conservador convicto já que recuou de inúmeros postulados que defendeu, mas um presidente...pós-moderno, naquilo que caracteriza este movimento, a capacidade de se desfazer das coisas, desreferencializar o real, saturar de signos a comunicação. Espécie de pastiche da política, no lugar do discurso elaborado de Fernando Haddad, Jair Bolsonaro apresenta um discurso de fácil compreensão; substitui o intelectualismo de Guilherme Boulos pela própria encarnação do cômico na política; desconstrói o discurso político crítico ao mostrar que os sujeitos silenciam em verdade seus preconceitos, sua defesa do individualismo e narcisismo.

O bolsonarismo é totalitário, o antibolsonarismo é democrático

A ideologia totalitária denunciada por Hannah Arendt é aquela que faz uma ruptura do pensamento com sua própria origem. A ideologia totalitária não é simplesmente um discurso mentiroso sobre o real, mas aquele que leva até a última consequência o transbordamento dos limites de seu discurso para impor-se, quer dizer, é um discurso que *sonha em se impor como poder absoluto*, em ações que “não conhecem mais nenhum limite” (LEBRUN, 2004, p. 72). Quando Jair Bolsonaro diz que “basta uma caneta Bic” para revogar decreto que criou estação ecológica no Rio de Janeiro, isto é, expressa seu desejo de tirar a proteção ambiental garantida pela Constituição, ele secretamente revela a intenção de ser poder absoluto, de exercê-lo, de manejá-lo a exaustão. Tudo o que constitui resistência a sua ideologia é recusado um a um, a pesquisa, a universidade, a defesa do meio natural, o conhecimento, a esquerda, tudo enfim é colocado de lado, prejudicado, recusado e desmobilizado. Bolsonaro é como Eichman, um personagem banal: enquanto Eichmann

foi o representante comercial medíocre descrito por Arendt, Bolsonaro foi um político medíocre como afirma Flávio Dino, governador reeleito no Maranhão que diz: “fui deputado e posso afirmar que Bolsonaro era um parlamentar medíocre, fraco, omissor”. Mas, diferente de Eichman, que se tornou o funcionário da exterminação, homem inteligente e disciplinado, verdadeiro paradigma de sujeito como aponta Arendt, Bolsonaro é o sinal contrário, ele tornou-se o funcionário das políticas ultra neoliberais, funcionário da exterminação dos bens públicos do país como o faz com o corte de 12 milhões dos recursos da reconstrução do Museu Nacional, do futuro do aposentado com a proposta da Reforma da Previdência, não porque é um sujeito inteligente e disciplinado, ao contrário, porque está no olho do furacão de grupos de interesses, de facções e de setores sociais lutando pelas diversas formas de impor a agenda neoliberal.

Nesse sentido, na linha de Arendt, Bolsonaro não seria um sujeito maléfico como a esquerda o vê, mas “um sujeito que se demite de sua posição de sujeito, que se submete totalmente ao sistema que o comanda, que *não se autoriza a pensar, que não pensa mais*” (LEBRUN, 2004, p. 73). Satisfeito em ser congruente com os enunciados aos quais se consentiu sujeitar, o do conservadorismo moral e neoliberalismo econômico, Bolsonaro se alivia da responsabilidade de pensar, pensar sobre a importância da filosofia para a vida, pensar no significado do avanço dos grupos sociais diversos de gênero, sexo e cor, na realidade à expressão publicitária, da importância do patrimônio natural e histórico para a vida dos brasileiros. Sem se obrigar a pensar nisso, remete apenas aos enunciados que já dispõe para interpretar o mundo, produtos de um simplismo mercadológico-empresarial-neoliberal, um jargão e interpretação de mundo reduzido a ideia simples, porém trágicas.

Uma forma de pensamento autoritária que é combatida pelo antibolsona-

rismo. Porque a democracia é também a responsabilidade de pensar, reconhecer e valorizar as conquistas sociais, o papel da sua expressão em todas as formas políticas, estéticas – incluindo a publicidade. A democracia tem um componente cognitivo, o antibolsonarismo é democrata porque respeita os avanços sociais e a Constituição de 1988, instrumento que legou as bases para pensar e organizar nossa sociedade. Daí que a Constituição não permite simplismos de interpretação, é o lugar que afirma que nossa sociedade colocará os valores e princípios de solidariedade em primeiro lugar e adiante aos valores mercadológicos, individualistas e consumistas.

É claro que há uma notável diferença entre o autoritarismo conduzido pelo movimento nazifascista e o do governo Bolsonaro. Ainda que muitos apontem a presença de ideias fascistas em seu governo, a verdade é que quando se refere a ciência é menos por defender uma suposta “biologia racial”, como fazia o nazismo e mais por uma recusa e substituição da moral moderna pela tradicional. Lebrun afirma que foi justamente a legitimação científica que autorizou a criação de estações de extermínio, as experiências de Mengele, etc.: no nazismo, abusou-se da ciência, o bolsonarismo a recusa. Há é claro, posições como a do ministro da Ciência e da Tecnologia que faz “panos quentes” às recusas promovidas por Jair Bolsonaro em seu discurso, mas, quando se vê o ministro da Educação colaborando ativamente para a desmontagem do sistema educacional do país, vê-se mais uma vez os cientistas colaborando com um regime que exclui o pensamento crítico, exclui a liberdade de pensamento, o que segundo Lebrun reduz-se a falta de ética. Ora, como os “sábios nazistas”, nossas equipes de governo não são loucas, são sujeitos que tem formação e detém técnica que se alia ao vencedor irracional por oportunismo ou convicção. Nesse sentido, a ciência, como no totalitarismo, desempenha um papel no governo Bolsonaro.

O bolsonarismo é necropolítico, o antibolsonarismo defende a vida

Lebrun descreve uma característica em relação ao totalitarismo a partir da descrição do programa T4, assim nomeado em referência ao endereço em Berlin, Tiergartenstrasse nº 4, e cujo objetivo era a organizar a supressão de “vidas que não valiam a pena ser vividas”. Lebrun diz que entre os objetivos da T4 “consistia em organizar a supressão de “vidas que não valiam a pena ser vividas”: doentes mentais, débeis, pessoas com prejuízos e inválidos”. O ponto é semelhante a definição de Achille Mbembe da expressão máxima da soberania, a capacidade de ditar quem pode viver e morrer. Não existem estações de eutanásia no governo Bolsonaro, mas, ainda assim, não há uma seleção em andamento? O que é o corte proposto nos benefícios de prestação continuada para aqueles que são incapazes? O que é a proposta para aqueles que se acumulam nas prisões? O que é a recusa do mundo gay na fala do Presidente durante a campanha eleitoral? As políticas de Jair Bolsonaro evocam mortes reais e simbólicas, na liberação de armas à redução dos custos com saúde pública. Para seus aliados, como o governador Witzel, basta sair de helicóptero e praticar o extermínio puro e simples, “mas sob quais condições práticas se exerce o direito de matar, deixar viver ou expor à morte?”, questiona Mbembe em *Necropolítica*? É essa capacidade de definir o que é descartável, quem importa e quem não importa que entra no debate político.

O caráter delicado destas questões impõe que precisemos como não desejamos ser interpretados. Não queremos dizer que o governo Bolsonaro é um governo nazista, não se trata de cair nestes simplismos. Se trata de entender que o fascínio de Bolsonaro em suas medidas não pode ser dissociado de determinadas inversões de sentido, ressignificações, que levam a aproximação a ideologia totalitária que se faz com diferenças: aquela, encontrou sua justificativa na ciência; esta, bolsonarista, encontra sua justi-

ficativa na moral. Mutações na linguagem, deslocamento temporal fazem parte das influências do discurso político, mas não é errado dizer que a inspiração do presidente também vem destes grandes líderes do autoritarismo, como Brilhante Ustra. No passado, um racismo cientificamente justificado, no presente, um moralismo de purificação, a defesa de um poder forte como convicção, o que significa que, se você não elimina diretamente, como no passado, no presente não estejam se estabelecendo formas sutis de aceitação da eliminação, próximas da racionalidade médica, quando se fala em “contaminação”, em “eliminação”, em “infecção”, signos de um discurso médico convocado para tentar “conjurar a doença do sistema social”.

Se o crime de Eichmann é identificado por Arendt como o de não pensar, o de se demitir de sua faculdade de julgar, o crime de Bolsonaro é o contrário, o de pensar, de assumir uma faculdade de pensar especial, conservadora, moralista, totalitária e pragmática que faz baseia no desejo de morte do opositor, do inimigo, do outro, recusando qualquer outra justificativa não lhe seja mais reconhecida. “Queremos que as crianças aprendam a ler, escrever, fazer contas e ter uma profissão”, diz o Presidente para reduzir o lugar e o espaço das humanidades – mas também poderíamos dizer das artes? Então, no sentido de Lebrun, não se trata mais da demissão do sujeito Eichmann que se trata, mas do sujeito Bolsonaro que se invoca como portador de preceitos morais kantianos, suas verdadeiras certezas que terminam em violência. Contra a aceitação das diversas formas de violência, o antibolsonarismo emerge como movimento que luta pelo direito à vida. Contra o bolsonarismo que retira sua força da desesperança, o antibolsonarismo retira sua força da esperança e da defesa da vida. O antibolsonarismo convive com seu opositor porque é baseado na defesa dos bons usos da razão, da argumentação e da democracia como superiores a emoção, ao irracionalismo e ao autoritarismo.

Bibliografia

CHUL-HAN, Byung. *Psicopolítica*. São Paulo: Ayne, 2019. LEBRUN, Jean Pierre. *Um mundo sem limites*. Tradução: Sandra Regina Felgueiras. São Paulo: Cia de Freud, 2004. MBEMBE, Achilles. *Necropolítica*. São Paulo: Edições N-1, 2018. SOLANO, Esther. A bolsonarização do Brasil. In: *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Cia das Letras, 2019, pp. 307-322.

JORGE ALBERTO SOARES BARCELLOS

Antibritanismo

O antibritanismo no Brasil não pode ser analisado sem antes reconhecer que sua origem viu-se motivada a partir da conjuntura da aliança inglesa. Conhecida como a mais longeva aliança político-econômico-diplomática entre duas nações, Portugal e Inglaterra mantiveram uma controversa relação celebrada, sobretudo, por tratados comerciais, nos quais a Inglaterra oferecia proteção política e militar aos domínios portugueses em troca de vantagens econômicas consideradas injustas por boa parte dos lusitanos. Ao observar rapidamente a história de longa duração da aliança inglesa, percebe-se que o contexto brasileiro do antibritanismo foi ensejado pelos desdobramentos da abertura dos portos brasileiros, o principal marco para sua compreensão.

Diante da força que a hegemonia francesa ganhou no complexo cenário de invasões europeias do século XVIII, faltava a Napoleão Bonaparte (1769-1821) implementar uma nova estratégia para atingir a maior economia concorrente na época: a Inglaterra. O Bloqueio Continental foi a arma francesa usada para promover a paralisação dos negócios de seus rivais através de embargo comercial. Contudo, além de manter sua tradição de neutralidade diante da cobiça internacional, Portugal permaneceu fiel à Inglaterra em suas transações comerciais conforme estabeleciam seus tratados, em nome da proteção dos domínios portugueses, desagradando a intenção francesa. Como resposta, os exércitos napoleônicos deram início à invasão do território português, o que terminaria por concretizar a transmigração da corte portuguesa para o Brasil.

Para os ingleses, a possibilidade de abertura do mercado nas Américas significava a solução da angústia comercial sofrida pelos embargos do Bloqueio Continental, que ocasionaram “paralisação dos negócios, estagnação de capi-

tais e acúmulo de mercadorias”. Para a América Portuguesa, a transferência da Corte significaria a fundação do império português no Brasil e o incremento de um movimento de comerciantes ingleses entusiastas registrado ainda antes da chegada da Corte portuguesa, observado a partir do surgimento de numerosas casas de comércio que “ofereceriam seus préstimos a outros interessados, encarregando-se do transporte e vendas de mercadorias em comissão” (PANTALEÃO, 2003, p. 83-84).

Para transformar o Rio de Janeiro em uma nova metrópole portuguesa apta a receber a transferência da Corte, completada em 8 de março de 1808, foi antecipada a abertura dos portos em 28 de janeiro de 1808. A notícia da abertura dos portos brasileiros para o comércio estrangeiro com as nações amigas resultou na intensificação das relações comerciais, consideradas pouco justas, com a Inglaterra. Dessa maneira, a formação da economia brasileira deu seus primeiros passos sob a imposição do pagamento da dívida portuguesa aos favores ingleses durante o traslado real.

As casas comerciais britânicas se multiplicaram durante a abertura dos portos

às nações amigas, basicamente a Inglaterra, mentora da transferência e principal beneficiada, já que Portugal estava com seu comércio ultramarino com outras nações interrompido pela ocupação napoleônica. No decorrer da configuração e diversificação da economia brasileira, os ingleses e suas casas de negócios praticamente monopolizavam não só as importações, mas também o grosso das exportações brasileiras com as principais exportadoras de café: *Edward Johnson & Co* e *Phipp Brothers & Co*. Três das cinco casas responsáveis por 80% das exportações de borracha brasileira no final do Império também eram britânicas. A Inglaterra possuía mais da metade da frota mercante do mundo no século XIX, e as companhias de navegação britânicas eram as principais responsáveis pelo transporte das exportações brasileiras para os mercados de todo o mundo. “A própria Inglaterra, porém, nunca importou mais do que 35% das exportações brasileiras para os mercados de todo o mundo, em parte por causa da preferência pelos produtos de suas colônias, mas também pelo simples fato de que os ingleses não tomavam muito café” (BETHELL, 2012, p. 140).

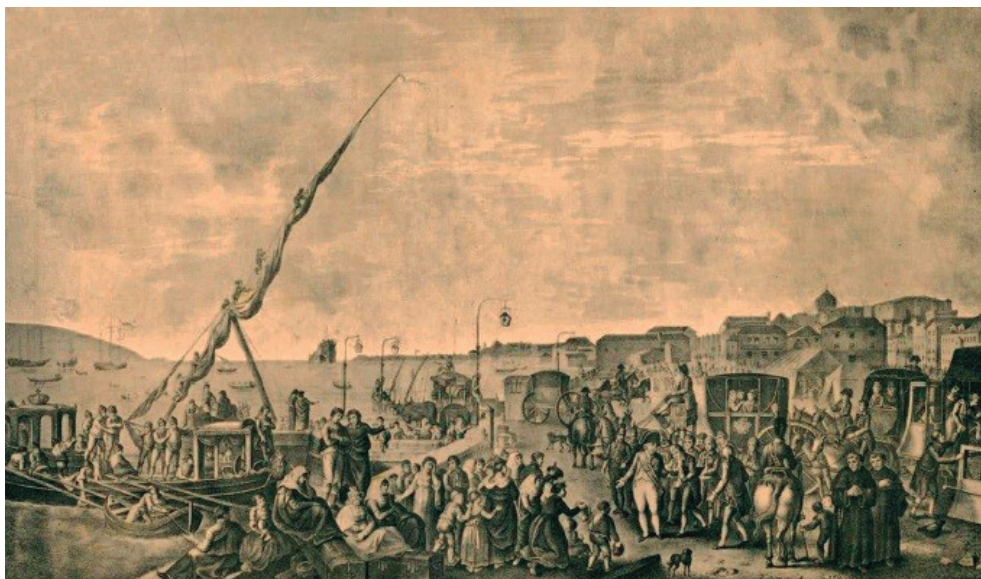


Figura 1 – S. M. El-Rei D. João VI de Portugal e toda a Família Real embarcando para o Brasil no cais de Belém, em 27 de novembro de 1807, autor desconhecido. FBN

Mesmo um produto típico português, como o bacalhau, tornou-se um dos artigos mais importados através de ingleses, juntamente com tecidos, itens de louça, ferro e vidro, além de presunto e bebidas. Entretanto, as primeiras importações inglesas denotaram um completo desconhecimento das necessidades locais. Essas remessas estavam repletas de produtos europeus inadequados para as condições climáticas, habituais e até estruturais da incipiente civilização, certamente motivadas pelo encalhamento desses produtos no mercado europeu durante o Bloqueio Continental. Dentre os artigos importados através de ingleses sem cautela e com taxaço sobre brasileiros, encontravam-se inclusive “patins para o gelo” (FREYRE, 2000, p. 98).

Um ponto que merece atenção entre elementos que podem evidenciar contradições britânicas é o *Tratado de Comércio e Amizade*. Conhecido como Tratado de 1810, ele foi responsável por estabelecer as condições para a prometida retribuição luso-brasileira aos préstimos ingleses durante a transferência da Corte. Esse documento guarda em suas versões em línguas portuguesa e inglesa algumas divergências destacadas por Chaves (2001) na análise publicada por Hipólito José da Costa (1774-1823) no *Correio Braziliense* (1810). A autoria da tradução não está clara, mas a versão portuguesa foi feita a partir do original em língua inglesa. Percebeu-se que a imprecisão na aplicação dos vocábulos deixava a legislação duvidosa e abria espaço para imposições na alfândega ou querelas futuras.

Alguns exemplos de inadequação encontram-se no artigo 8, em que se achava determinado em inglês o monopólio do tabaco exclusivamente em pó: “*snuff*”, todavia, na versão portuguesa se encontrava ampliada a noção para “tabaco manufaturado”, o que terminava incluindo cigarros e outras formas manipuladas da planta. No artigo 11 está a melhor demonstração da ausência de reciprocidade no Tratado, já que o original em inglês dizia que qualquer favor ou privilégio que um dos Soberanos concediam

aos Embaixadores da outra Nação, o outro Soberano também deveria conceder os “mesmos”, grafado em inglês “*same*”. Na versão portuguesa, no entanto, foi usada a palavra “semelhançamente”, o que gerava uma distância significativa na compreensão. Pode-se depreender que havia uma intenção de má-fé para a tradução de termos como esse e outros. Essa intenção, considerada maliciosa, pode ser apurada ainda na indefinição do término do Tratado e na imprecisão em questões de pesos e medidas (*Correio braziliense*, 1810).

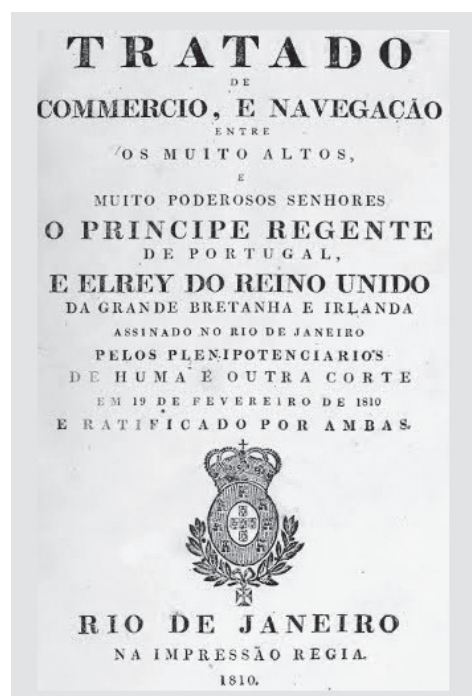


Figura 2 – Folha de rosto do Tratado de Comercio e Navegação ou Tratado de 1810.

Uma personagem a quem se atribuiu a situação de inferioridade a qual novamente Portugal, e, por conseguinte, o Brasil, seria submetido no contexto do Tratado de 1810 foi D. Rodrigo de Sousa Coutinho (1755-1812). Além de ter sido conde de Linhares, D. Rodrigo foi um diplomata e político português, responsável por negociar as definições do referido tratado. Educado na Inglaterra, D. Rodrigo foi caracterizado

como “extremado anglófilo”, cujo fervor contribuiu para que o comércio nacional cobrasse das mercadorias importadas do estrangeiro 24%, enquanto que das mercadorias britânicas apenas “15% *ad valorem*” (FREYRE, 2000, p. 207-208). A política desenvolvida por D. Rodrigo foi considerada demasiadamente generosa e suscitou dúvidas acerca de sua honestidade individual ou seu envolvimento com estratégias que favorecessem interesses ingleses, como o incremento da importação de vidro e ferro. A Carta Régia de 7 de março de 1810, produzida por ele, justificava aos governadores do Reino suas medidas em nome da aplicação da liberdade e franqueza de comércio para incremento da agricultura.

Como notável animador da britanização sistemática da economia brasileira através dos princípios anti-cambistas, D. Rodrigo se tornou alvo do “clamor antiinglês” por parte de comerciantes baianos representado por documento redigido pelo corpo de comércio da Bahia, o qual reclamava do estabelecimento de estrangeiros no Brasil com casas de negócios (FREYRE, 2000, p. 213-214). Sobre a dificuldade de competir com os produtos ingleses, os negociantes advertiam ao príncipe regente sobre o sistema de comércio inglês, cuja experiência já havia mostrado que enquanto as produções nacionais eram prejudicadas, os ingleses enriqueciam. Com efeito, a policultura e a atividade industrial brasileira tiveram seu início retardado, enquanto D. Rodrigo ficou marcado na historiografia por sua política considerada incompetente ou capciosa.

Apesar das dúvidas acerca de sua atuação, D. Rodrigo manteve-se coerente com a sua crença na necessidade da aliança inglesa para a manutenção da integridade da metrópole e do Império, além de enxergar vantagens nos feitos industriais ingleses para o progresso luso-brasileiro. Da mesma maneira colocava-se José da Silva Lisboa (1756-1835), o qual ficou conhecido como o Visconde de Cairu. Há uma fatura de análises sobre a atuação desse baiano, cuja formação intelectual na reformada Universidade de Coimbra contribuiu para sua assi-

milção de princípios iluministas e do liberalismo econômico do filósofo e economista britânico Adam Smith (1723-1790), de quem se tornou discípulo.

Na condição de Secretário da Mesa de Inspeção da Agricultura e Comércio da Bahia durante a chegada do príncipe regente, Silva Lisboa foi responsável por representar a classe comercial baiana anglófila e influenciar a abertura dos portos brasileiros a partir dos princípios de livre comércio. Em suas *Memórias dos benefícios políticos* (1818), ele justificava os privilégios ingleses no comércio em defesa do progresso defendendo que “seria impolítico desgostar e perder um tão grande freguês, generoso, amigo e forte companheiro d’armas. [...] O Estado nada perde, mas ganha, recobrando na saída o que gratificou na entrada” (LISBOA, 1818, p. 85).

Um contraponto relevante a Silva Lisboa se encontra na obra de Manoel Luís da Veiga, um negociante português, de datas de nascimento e falecimento ainda desconhecidas, envolvido em críticas à política joanina de abertura dos portos em concordância com os interesses da camada de comerciantes portugueses saudosos da política protecionista pomalina. Seu pensamento estava situado em um momento de profundas transformações durante o controverso processo de transição do Antigo Regime para os Estados Nacionais. Suas obras de 1803 representam o posicionamento crítico contundente que manteve contra o livre comércio em *Escola Mercantil sobre o Comércio Antigo como Moderno, entre as Nações Comerciantes dos Velhos Continentes* e contra Silva Lisboa em *Reflexões Críticas sobre a Obra de José da Silva Lisboa Intitulada Princípios de Direito Mercantil*.

Cinco anos mais tarde foram publicadas também em Londres novas produções críticas de Veiga. Uma intitulada *Análise dos Fatos Praticados em Inglaterra, Relativamente às Propriedades Portuguesas de Negociantes, Residentes em Portugal e no Brasil* (1808) e outra, *Reflexões Políticas sobre o Estabelecimento dos Negociantes Ingleses no Brasil* (1808), ambas tratavam dos ônus da

aliança inglesa para os comerciantes e indústrias portugueses diante das vantagens desfrutadas pelos ingleses. A primeira obra foi escrita de maneira incisiva e provocativa, tanto que o próprio autor reconhece logo no início que isso poderia lhe causar inimizades. Um dos fatos controversos relatados na obra implicava alguns de seus desafetos na apreensão de navios portugueses por ingleses durante a invasão francesa em Portugal. Como as referidas obras desagradaram os censores régios da capital do Reino, elas terminaram retidas na Mesa do Desembargo do Paço acusadas de excitar no público “discussão sobre feitos e acontecimentos durante a momentânea hostilidade das casas de Portugal e Inglaterra, e a que se tem feito reparação pelo feliz restabelecimento da amizade e aliança que subsiste entre uma e outra potência” (KIRSCHNER, 2009, p. 158).

Na segunda obra, feita para acompanhar a primeira e dedicada a D. Domingos de Sousa Coutinho (1760-1833) na condição de ministro da nação brasileira na Corte de Londres, se encontram discutidas as consequências da vinda dos ingleses, com os quais não se podia concorrer diante de suas vantagens. Observava ainda que, como o Brasil não dispunha de fábricas próprias, passaria a depender completamente dos manufaturados ingleses e sepultando os intentos brasileiros. Aparentemente, Veiga tentava distanciar a nova metrópole da função de celeiro com um possível programa de desenvolvimento manufatureiro interno, justificando ser esse o interesse “da Nação Brasileira e de seu Comércio em geral”. Despedia-se, assim, dedicando o texto, escrito sob “os estímulos de um patriotismo natural”, a D. Domingos, com o objetivo de alertar “há tempo de se remediar os danos futuros da nossa Pátria (deixem-me chamar-lhe assim)” (SLEMIAN; CHAVES, 2012, p. 34).

Embora cada vez mais surgissem adeptos dos ideais de economia política que beneficiavam os ingleses através da liberdade de comércio, os escritos de Veiga guardavam coerência com as crí-

ticas pombalinas às vantagens acumuladas pelos ingleses, que deveriam ser controladas em um esforço de nacionalização. Nesse sentido, Veiga advogava a favor do fortalecimento da economia local e sua industrialização. Ele foi inclusive registrado como participante “entusiasmado” dos movimentos separatistas pernambucanos contra as condições difíceis com a crise de algodão e açúcar, e o aumento de impostos portugueses no contexto da Revolução de 1817 ou Revolução Pernambucana (SLEMIAN, 2008, p. 31).

Em terras pernambucanas foram registrados sinais de antilusitanismo, mas também de antibritanismo diante da competição por imperialismo comercial entre franceses e ingleses. Razão constante para a impopularidade britânica entre os patriotas mais exaltados e, naturalmente, entre os negociantes considerados nativos, a preponderância inglesa na tutela europeia do Brasil na primeira metade do século XIX provocou uma “propaganda antibritânica” influenciada por franceses. Essa propaganda foi vista como expressão da irritação francesa diante da sua ineficiência para lidar com a superioridade dos “métodos ou processos de negociar” dominados pelos ingleses como líderes dos mercados brasileiros ou sul-americanos. Registros dos próprios viajantes franceses do século XIX reconhecem a desvantagem dos “franceses em técnica e até em ética comercial” (FREYRE, 2000, p. 181-182). Essa ausência de ética se concentrou em casos de mascates charlatões europeus que exploravam a ingenuidade de brasileiros incautos com mercadorias avariadas anunciadas como novidades de Paris.

Além da referida imagem de negociantes experientes e confiáveis – apesar do abuso de estratégias desfavoráveis para portugueses e brasileiros –, os ingleses estiveram envolvidos nas principais iniciativas de modernização do Brasil Império, a exemplo das primeiras fundições, cabo submarino, estradas de ferro, bondes, moendas de engenho, iluminação a gás, barcos a vapor e redes de esgoto. Tais feitos, em

especial a locomotiva, fizeram com que o povo visse alguns preliminarmente como “mágicos” por realizarem “milagres da técnica”, outros como “bruxos maus”. A figura do inglês foi retratada no teatro brasileiro através do engenheiro inglês na peça *O inglês maquinista*, de Martins Pena, depois passou a fazer parte de revistas como caricatura, bem como nas “pilhérias de rua e de café, nas fantasias de carnaval, no folclore, no anedotário picante”. Nesse âmbito, o inglês ganhou fama de impotente sexualmente e de preferir esportes, bebidas, máquinas e livros em vez de mulher. Dessa maneira, o brasileiro imaginava-se vingar das arrogâncias inglesas em contraste ao seu desempenho em sua principal recreação adulta. Também são relatadas piadas a respeito do cheiro de álcool atribuído a ingleses encontradas nas cantigas “catinga de inglês”, em Sergipe, “o inglês de Leopoldina”, no Rio de Janeiro, e “o inglês de maxambomba”, no Recife (FREYRE, 2000, p. 62-63).

Foram recorrentes as gozações de moleques a britânicos ainda nos dias de Pedro I. Robert Walsh (1830) descreve em *Notices of Brazil in 1828 and 1829* o caso de um casal inglês protestante que teve figuras que os representavam queimadas por terem se recusado a colaborar com a celebração católica da exibição papista como parte do sábado de aleluia. Segundo Walsh, as figuras apresentavam escritos grosseiros “intraduzíveis”. Na obra *Sketches of life in Brazil* de Thomas Ewbank (1856) são encontradas mais notícias da impopularidade inglesa também durante a realização da tradição de queimas-de-judas. No tempo de Pedro II, um dos ministros da Grã-Bretanha no Brasil foi representado como Judas nas ruas do Rio de Janeiro. Conta-se que essa caricatura foi apedrejada, rasgada e enforcada em retaliação à oposição ao tráfico de escravos (FREYRE, 2000, p. 64).

Dentre as principais razões para o antibritanismo no Brasil, a sistemática política inglesa para forçar a abolição do tráfico de escravos merece destaque. Embora muitos negócios ingleses fossem beneficiados pela mão de obra

escrava, as tentativas de promover a abolição se apresentaram em muitas oportunidades, a exemplo de uma das condições do Tratado de 1810 em que Portugal se comprometia a tomar medidas para extinguir gradativamente o tráfico nos seus territórios, mesmo contra o interesse de fazendeiros e comerciantes portugueses e brasileiros. Em 1815, Portugal declarou o tráfico ao norte do Equador ilegal, e, em 1817, permitiu à marinha britânica fiscalizar o tráfico ilegal em alto-mar através do *right of search*, que dava direito à Inglaterra de capturar navios negreiros “que estivessem com escravos ilegais e enviar aos tribunais especiais (*mixed commision courts*) em Freetown, Serra Leoa, e no Rio de Janeiro para julgamento e libertação dos escravos” (BETHELL, 2009, p. 55-56).

Após a independência do Brasil, incentivada pela Inglaterra com vistas à sua intenção de consolidar ascendência econômica e política em troca de reconhecimento internacional necessário ao novo Estado, uma sequência de tratados foram assinados para tentar ratificar a supressão do tráfico de escravos no Brasil, o que significou, juntamente com todas as vantagens comerciais e legais – a exemplo dos juízes especiais, ou seja, um sistema de justiça paralelo, bem como o direito de residir no Brasil com propriedades, igrejas, cemitérios, hospitais próprios –, uma transferência de lealdade brasileira de Portugal para a Inglaterra. O próprio embaixador britânico responsável por negociar os tratados anglo-brasileiros, Robert Gordon, reconheceu que eles contrariavam as opiniões e desejo de todos. Os tratados provocavam hostilidade diante da fragilidade do Império brasileiro recém-independente sob a ampliação dos poderes e da insistência da potência que era a Inglaterra.

Para atender à intensa pressão britânica, o tratado de 1826 tornava o tráfico escravo ilegal em março de 1830, mas somente em 7 de novembro de 1831 foi promulgada a primeira lei, conhecida como Lei Feijó, para proibir a importação de escravos. Contudo, durante os anos que se sucederam a demanda por escravos

continuou a crescer ilegalmente diante da ascensão do café e os governos brasileiros não pareciam preocupados em fazer vigorar a lei, o que terminou por popularizar a expressão “para inglês ver”. Em 1844, o governo brasileiro decidiu revogar o tratado comercial e parte dos direitos britânicos na patrulha do tráfico de escravos alinhando-se à opinião pública das classes dominantes, ao que a Inglaterra respondeu com a polémica Lei Bill Aberdeen (1845), criada por George Hamilton-Gordon – lorde Aberdeen –, segundo a qual a Marinha Britânica poderia tratar o tráfico de escravo como pirataria, com navios apreendidos nas águas territoriais brasileiras, escravos libertados e condenações a cargo de tribunais britânicos (BETHELL, 2012, p. 142-143).



Figura 3 – George Hamilton-Gordon – Lorde Aberdeen.

A controversa aplicação britânica do tratado de 1826 para lidar com as decisões unilaterais brasileiras como inobservância do seu artigo 1º provocou debates acalorados na Assembleia. O ressentimento anti-inglês e o desejo de resistir às imposições reiteradamente desfavoráveis à nação brasileira estiveram presentes desde a abertura dos trabalhos legislativos, entretanto os efeitos da Lei Aberdeen geraram reações antibritâni-

cas contundentes de alguns conselheiros cansados de ceder às pretensões inglesas. Durante as discussões parlamentares, o relator, Bernardo Pereira de Vasconcelos (1795-1850) e o membro, Honório Hermeto Carneiro Leão (1801-1856) e Caetano Maria Lopes Gama (1795-1864), enxergaram Aberdeen como “uma prova do pouco escrúpulo com que a Grã-Bretanha atropela o direito dos povos que ela não considera com assaz força, ou dispostos à resistência”, então durante essa seção foi sugerido distribuir um protesto “contra esse ato atentatório da independência e soberania do Império” a todos os governos civilizatórios. Francisco de Paula Souza e Melo (1791-1852) qualificou a relação Brasil-Inglaterra como “de escravidão e ignomínia”, porém como a dignidade nacional implicaria em ruptura das relações diplomáticas anglo-brasileiras naquele momento, os impropérios contra ingleses se limitaram a discursos frequentes e amargos na Câmara e no Senado, que refletiam o descontentamento da burguesia escravocrata, mas que ainda precisavam registrar moderadamente sua revolta (CERVO, 1981, p. 150-151).

A discussão do Bill Aberdeen registrada no Parlamento foi pavimentada tanto pela prepotência inglesa na lei como pelas manifestações antibritânicas encontradas em impressos brasileiros da época. Em um deles, a pretensa filantropia britânica na questão abolicionista era criticada pelo editor do jornal conservador saquarema *O Instinto*, afirmando que o interesse pelo fim do tráfico se dava para animar sua própria Marinha com presas valiosas enquanto enfraquecia concorrentes produtores de gêneros tropicais, a exemplo do açúcar brasileiro mais barato com a mão de obra escrava. Além disso, entre o fim de 1930 e início de 1940 predominaram políticos conservadores, cujas terras se valiam do trabalho escravo, e que, portanto, buscavam reforçar a autoridade monárquica e restabelecer a centralização político-administrativa através do poder da imprensa para irradiar um sentimento nacionalista e anglofóbico. Embora criticassem a defesa escravocrata, alguns políticos liberais também foram enfáticos na defesa da so-

berania nacional, a exemplo de Francisco de Sales Torres Homem (1812-1876), que escrevia *O Maiorista* (1841-1842). Com efeito, o impacto do Bill Aberdeen nos periódicos inflamou ainda mais a discussão sobre “a afronta que a Inglaterra cometia ao ignorar os direitos de um povo” (SIQUEIRA, 2017, p. 47-48, 51).

Como a repercussão negativa desestimulou novos tratados sobre a abolição e o Bill Aberdeen não impediu o tráfico escravo clandestino, o embaixador britânico no Rio de Janeiro, lorde Howden, percebeu não haver avanço possível na questão do tráfico com governo brasileiro conservador ou liberal. Howden chegou a afirmar ao lorde Palmerston, então ministro das Relações Exteriores britânicas, que o tema estava prejudicando as relações anglo-brasileiras em geral, pois “todas as partes nos odeiam igualmente”. Ainda assim, Palmerston aplicava a Lei Aberdeen e capturava navios negreiros suspeitos, inclusive com relatadas trocas de tiros entre navios de guerra britânicos e fortalezas das costas brasileiras (BETHELL, 2012, p. 143-144). Como se pode imaginar, muitos escravos terminavam mortos em mar aberto em meio à guerra. Razões pelas quais, a fama de hipócritas, “nem sempre justa, mas muitas vezes merecida”, marca os ingleses. “Pontuais, é certo, como ninguém; e cumpridores da palavra empenhada. Porém hipócritas. Os supostos campeões da redenção dos africanos nem sempre se mostraram capazes de tratá-los com a humanidade ou a simpatia humana” (FREYRE, 2000, p. 292).

Somente para ilustrar os absurdos que alimentavam a antipatia brasileira à hipocrisia inglesa sobre o sistema escravocrata, pode-se mencionar a atuação da companhia inglesa de mineração, apoiada por acionistas também ingleses, a qual manteve mais de 800 escravos e outros 1000 alugados em atividade em minas, como a principal em São João del-Rei – MG, ignorando a já ilegal posse de escravos decretada pelo *Lord Brougham Act* (1843). Assim, a autoridade moral inglesa estava constantemente em questão, pois embora apontassem a degradação e o descuido

com a saúde dos escravos, bem como se utilizassem da “mística da superioridade moral da Inglaterra” para combater o comércio de escravos com seu “ódio santo”, alguns ingleses ricos permaneceram sendo servidos, vestidos e carregados “em palanquins por negros trazidos da África” (FREYRE, 2000, p. 237-238).

Somente 5 anos depois do Bill Aberdeen, talvez o ponto de maior conflito na história da relação diplomática anglo-brasileira, a Lei Eusébio de Queirós foi promulgada em 4 de setembro de 1850, circunscrita no lento e complexo processo de crise da escravidão, diretamente relacionado ao processo de subordinação do poder privado dos senhores ao domínio da lei, que se viu insistentemente pressionada pelos esforços ingleses de consolidação das relações econômicas primeiro mercantis capitalistas e depois liberais, mas que seguiu procrastinada até a abolição em 1888. A Lei Eusébio de Queirós foi mais uma lei decretada contra o tráfico escravo, mas dessa vez efetivamente aplicada pelo conjunto de autoridades locais (BETHELL, 2012, p. 144). Para alguns estudiosos, o Império Brasileiro não possuía condições políticas, econômicas e bélicas para um confronto contra a nação mais poderosa do mundo, mas o intervalo de 5 anos entre Aberdeen e Eusébio de Queirós revelava que a relação anglo-britânica já não era mais a mesma. Em todo caso, ao parlamento brasileiro importou garantir, “ainda que retoricamente”, o mérito da extinção do tráfico como grande conquista humanitária para a civilização ao governo brasileiro e não à política britânica (CERVO, 1981, p. 165).

Outro ponto responsável por ecoar o ressentimento inglês entre brasileiros esteve circunscrito nos abusos de autoridade de cônsules e ministros britânicos no Brasil, dentre os quais William Dougal Christie (1816-1874) se destacou por aprofundar a crise diplomática anglo-brasileira. Descrito como “impulsivo, arrogante, peremptório, hostil em relação às nações inferiores e mais fracas, que precisavam ser ensinadas como viver, convencido de que o medo é a única garantia eficaz de justiça e a força, o único instrumento de controle político”,

Christie defendeu rigidamente interesses britânicos inoportunos, como a continuação em vigor do Bill Aberdeen, e rejeitou as reivindicações brasileiras contra o governo britânico (BETHELL, 2002, p. 430).

Conta-se que dois episódios de “supostos maus tratos a navios e tripulantes britânicos” fizeram Christie acusar as autoridades brasileiras de incapazes de proteger a vida e bens britânicos (BETHELL, 2012, p. 146). Embora se relate que o primeiro episódio de naufrágio do navio *Prince of Wales* tenha se dado durante as péssimas condições climáticas que acometiam a costa gaúcha durante o inverno de 1862, Christie ficou indignado com a dificuldade de averiguações e acusou as autoridades brasileiras de encobrirem crimes de furto contra os corpos dos marinheiros e de possíveis assassinatos dos marinheiros que teriam chegado à costa com vida, então passou a exigir indenização pela carga que teria sido roubada.

O caso do segundo navio, H. M. S. Forte, referiu-se a 3 tripulantes dele, que foram detidos segundo as autoridades brasileiras porque “estavam bêbados, e faziam desordens na estrada”, além disso “não estavam uniformizados, e assim que se soube que pertenciam à marinha britânica, foram soltos”. Segundo os ofi-

ciais britânicos, eles estavam sóbrios e foram “vítimas de um ataque sem razão de uma sentinela na estrada para o Rio”. As exigências de Christie para reparar o que julgava ser uma desonra com a marinha inglesa incluíam até proposta de “captura de propriedades privadas, para evitar um choque entre os governos” (MANCHESTER, 1973, p. 239).

As represálias britânicas vieram em forma de um bloqueio naval no Rio de Janeiro entre 31 de dezembro de 1862 e 5 de janeiro de 1863, resultando na captura de cinco navios mercantes brasileiros em águas territoriais e portos nacionais. Essa querela entrou para a história como a Questão Christie e gerou o rompimento das relações diplomáticas com a Inglaterra, pois o sentimento público entendeu tratar-se de uma agressão inaceitável. Dessa maneira, a hostilidade que já vinha se fazendo sentir desde a imprensa provincial, foi intensificada e cada vez mais a Inglaterra encontrou protestos, geralmente direcionados a Christie, ocupando as primeiras páginas das notícias durante as primeiras semanas de 1863. Mesmo impressos de visões políticas opostas noticiavam a Questão Christie culpando o gênio belicoso do ministro britânico e inocentando os policiais brasi-



Figura 4 – Companhia de mineração em São João del Rei (1868).

leiros em retrospectivas das desavenças diplomáticas anglo-brasileiras. Sobre a fragata H. M. S. Forte, por exemplo, a edição do *Constitucional* de 1º de janeiro de 1863 criticava duramente o comportamento de marinheiros ingleses no Brasil: “Constantemente desembarcam em nossos portos, marinheiros e oficiais ingleses, que se entregam ao vício da embriaguez e constantemente a polícia tem cumprido seu dever, acautelando-os de alguns acidentes. Christie julga comprometida a honra da bandeira da sua nação, a ponto de a supor afrontada... Quem poderia crer?” (SIQUEIRA, 2017, p. 81).



Figura 5 – Caricatura de Christie segurando uma bomba escrita “Direitos das Gentes” sobre um barril escrito “Pólvora líquida” dirigindo-se a um grupo de pessoas com sacos de dinheiro (*Semana Illustrada*, 21 jan. 1863).

Diante dos privilégios jurídicos ingleses e da já costumeira ausência de paridade na relação entre brasileiros e ingleses, a confirmação do apresamento dos navios brasileiros fez explodir “uma onda de indignação entre os habitantes do Rio de Janeiro”. Segundo o próprio Christie, “tamanha comoção não havia sido vista no Corte desde a promulgação do Bill Aberdeen” (SIQUEIRA, 2017, p. 84). De acordo com o historiador Carvalho, “o conflito com a Inglaterra chegou ao rompimento de relações diplomáticas,

momento em que a população do Rio de Janeiro saiu às ruas em protesto nativista” (1998, p. 237). Entretanto, a suspensão da relação diplomática não afastou completamente a influência da Coroa inglesa, principalmente na vida econômica brasileira. Assim, o Brasil terminou por concordar em pagar, sob protesto, as exigências inglesas no caso do *Prince of Wales* e levou o assunto da fragata H. M. S. Forte ao arbitramento. Em setembro de 1865, as relações anglo-brasileiras foram retomadas após “um pedido de desculpas da rainha Vitória a Pedro II” transmitido por Edward Thornton, embaixador britânico em Buenos Aires (BETHELL, 2012, p. 146).

A preeminência inglesa no Brasil se prolongou por muitos anos, mesmo que de maneira oscilante após a ascensão da Alemanha e dos Estados Unidos como participantes do comércio exterior brasileiro por volta de 1914. Embora o canal diplomático tenha sofrido atritos contínuos, o desenvolvimento nacional e econômico brasileiro ao mesmo tempo que submetiam o Brasil à Inglaterra, também o incentivava a ampliar e afirmar sua soberania. À parte da questão comercial e sua intrínseca rivalidade, pode-se afirmar que os momentos de animosidade da relação anglo-brasileira também ajudaram a formatar uma política nacionalista da incipiente nação brasileira. Tal qual o nativismo anti-português permeou a criação de uma identidade nacional e de revoltas urbanas da Regência, a identidade brasileira sofreu influência do mesmo sentimento anti-inglês, com “a desvantagem de poder ser acusado de estar a serviço de uma causa inglória” (CARVALHO, 1998, p. 237).

A respeito da construção da identidade nacional a partir da oposição a estrangeiros, nenhum outro esteve mais presente nas publicações brasileiras após a Independência que os ingleses. Talvez o Bill Aberdeen tenha servido para libertar uma anglofobia herdada dos portugueses, mas o que se viu escrito ultrapassou os periódicos e chegou à literatura, ocupando assim a lacuna dos registros das manifestações populares antibritânicas não localizadas nas notícias. São exem-

plos de autores que trouxeram críticas inglesas para algumas de suas obras: Gonçalves Dias (1823-1864), José de Alencar (1829-1877) e Machado de Assis (1839-1908). Em uma carta, Gonçalves Dias “defendia que o país rompesse as relações diplomáticas com seu agressor para sempre: Fique em boa hora essa semente de ódio para o futuro: nem sempre seremos o que somos, nem eles o que são, e da Inglaterra tudo é preferível à sua amizade” (SIQUEIRA, 2017, p. 108).

Como os conflitos com a Inglaterra intensificaram-se durante o florescimento do romance nacionalista brasileiro, até Machado de Assis, que guardara certa simpatia pela cultura inglesa, criticava a relação assimétrica mantida entre Brasil e Inglaterra em suas crônicas. Uma delas foi chamada de “Carta para Mr Christie” e publicada na *Semana Illustrada* para despedir-se ironicamente do embaixador que retornava à Londres. Já José de Alencar criticou a invasão de costumes estrangeiros no seu romance *A Viuvinha* (1857): “Havia muito de inglês no seu trato. Quando fazia alguma transação ou discutia um negócio, era de extrema polidez. Concluída a operação, cortejava o negociante e não o conhecia mais. O homem tornava-se para ele uma obrigação, um título, uma letra de câmbio”. Como conservador e antiabolicionista, Alencar escreveu ainda muitas cartas a Pedro II recomendando que ele não se curvasse aos ingleses (SIQUEIRA, 2017, p. 112).

Os infortúnios da supremacia inglesa foram inúmeros, alguns decorriam do imperialismo político, outros do imperialismo naval, outros do imperialismo comercial, outros do imperialismo cultural, mas todos terminavam por distanciar a maior parte da população de 7,5 milhões da participação política, seja por sua condição de escravos ou por não contarem com direitos civis. O Brasil tentava seguir um modelo europeu de nação, mas ainda estava perdido entre modernizar-se e atender às exigências de tantos tratados que humilhavam, exploravam e desequilibravam a balança comercial da nação. Nesse sentido, o antibritanismo

foi percebido como uma reação simbólica de um país que dava seus primeiros passos sob o olhar astuto da Inglaterra.

Bibliografia

Imprensa:

BETHELL, Leslie. *A abolição do comércio brasileiro de escravos*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002. BETHELL, Leslie. O Brasil no mundo. In: CARVALHO, José Murilo de. *História do Brasil Nação (1808-2010): a construção nacional*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, v. 2, pp. 131-178. CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. CERVO, Amado Luiz. *O Parlamento brasileiro e as relações exteriores (1826-1889)*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. CHAVES, Cláudia Maria das Graças. *Melhoramentos no Brasil: integração e mercado na América Portuguesa (1780-1822)*. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001. *Correio brasileiro*, 1810. FREYRE, Gilberto. *Ingleses no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. KIRSCHNER, Tereza Cristina. *José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu: itinerários de um ilustrado luso-brasileiro*. São Paulo: Alameda, 2009. LISBOA, José da Silva. *Memoria dos beneficios politicos do governo de el-rey nosso senhor D. João VI*. Rio de Janeiro: Na Impressão Régia, 1818. MANCHESTER, Alan K. *Preeminência inglesa no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973. OLIVEIRA, Luiz Eduardo. *O mito de Inglaterra: anglofilia e anglofobia em Portugal (1386-1986)*. Lisboa: Gradiva, 2014. PANTALEÃO, Olga. A presença inglesa. In: BARRETO, Célia de Barros et al. *História geral da civilização brasileira*. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, t. II, v. 3. *Semana illustrada*, 21 jan. 1863. SIQUEIRA, Geison Tavares da Cruz. *Identidade nacional e anglofobia na imprensa nacional do Rio de Janeiro (1845-1863)*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2017. SLEMIAN, Andréa; CHAVES, Cláudia Maria das Graças. *Obras de Manoel Luis da Veiga*. São Paulo: Edusp, 2012. TELES, Thadeu V. S. *O inglês como língua dos negócios: o caso da instrução comercial luso-brasileira (1759-1902)*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2019.

Digital:

BETHELL, Leslie. A presença britânica no Império nos trópicos. *Acervo*, v. 22, n. 1, pp. 53-66, jan./jun. 2009. Disponível em: <http://www.brapci.inf.br/index.php/res/v/42982>. Acesso em: 5 jan. 2020. SLEMIAN, Andréa. *Entre a corte e a revolução*: a atuação de um “negociante” na América sede do Império português. *Tempo*, v. 12, n. 24, pp. 28-53, 2008. Disponível em: www.scielo.br/pdf/tem/v12n24/a03v1224.pdf. Acesso em: 5 dez. 2018.

THADEU VINICIUS SOUZA TELES

Anticabocismo

Este neologismo pouco usual refere-se aos discursos e posturas de teor discriminatório, estereotipado ou meramente polêmico, recorrentes desde o século XIX, em relação às populações ribeirinhas que tradicionalmente habitam as várzeas do rio Amazonas e de seus afluentes. No decorrer das últimas décadas, um grande número de integrantes destas comunidades camponesas instalou-se, em consequência da rápida urbanização e de seus impactos no mundo rural, nas áreas periféricas das cidades da região. Quanto à origem étnica e matriz cultural predominantes destas populações, trata-se, de modo geral, de descendentes de índios e mestiços submetidos, ao longo da história, a diversas tentativas de incorporação ao projeto colonial (séculos XVII e XVIII) e nacional (séculos XIX e XX) promovidas pelas elites regionais.

Embora constituam, numericamente, uma população considerável – nas estatísticas demográficas oficiais, subsumida na categoria “pardos” –, os ribeirinhos foram, durante muito tempo, percebidos pela sociedade circundante como indivíduos “incompletos”, tanto em termos étnicos, pois tidos como índios não genuínos, quanto políticos, porque vistos como pessoas deficitariamente “civilizadas” ou integradas. Na definição de seu status social, prevalecem até hoje fatores ecológico-culturais que os imaginam quase exclusivamente como moradores das beiradas e várzeas, vivendo em comunidades rurais isoladas e estagnadas em razão de uma dinâmica relacional endogâmica e um regime econômico de expressiva autarquia (NUGENT, 1993; HARRIS, 1996; 1998).

Considerados como habitantes típicos da Amazônia, os ribeirinhos são popularmente conhecidos como caboclos, embora o emprego desse etnônimo genérico suscite polêmicas, tanto entre as populações concernidas quanto entre os

cientistas que as estudam. Assim, o antropólogo franco-brasileiro Florent Kohler aponta que, enquanto o termo caboclo é corriqueiramente aplicado “na intimidade”, a expressão ribeirinho representa uma “designação cômoda”, ou seja, neutra, por ser isenta de qualquer conotação depreciativa (2009, pp. 43-45). Já a antropóloga brasileira Deborah de Magalhães Lima aponta que, de um lado, a denominação caboclo não condiz mais com as formas como “eles’ mesmos se apresentam/representam”, mas que, de outro lado, denominações novas, como trabalhadores rurais, ribeirinhos ou pequenos agricultores, contêm “algumas incongruências” (1999, p. 29). De fato, a falta de marcadores de identidade claramente definidos e o uso de diversas alcunhas surgidas no decorrer da história – caboclo, índio cristão e ribeirinho (em uso desde o período colonial) ou tapuio, (recorrente no século XIX e no início do XX) – impõem certa cautela ao intentar atribuir uma denominação precisa aos integrantes das comunidades camponesas na Amazônia.

Quanto à etimologia do termo caboclo, amplamente difundido, não existe unanimidade. Samuel Isaac Benchimol (2009, p. 25) deriva-o, com referência ao geógrafo e historiador baiano Theodoro Fernandes Sampaio (1855-1937), do vocábulo tupi *caa-boc*, que significa “tirado ou proveniente do mato”, destacando, assim, o habitat natural como critério primordial para definir os ribeirinhos amazônicos. Não obstante, o autor apresenta o “caboclo” também como agente social, cultural e econômico multiforme, apontando uma grande diversidade de atividades tradicionais e modernas típicas, dentre elas, as de pequeno proprietário, agricultor(a), pescador, marinho, estivador, trabalhador em empresas mineradoras, empregada doméstica, garimpeiro, mas também curandeiro(a), rezador(a) ou benzedor(a) (BENCHIMOL, 2009, pp. 33-38).

Historicamente, a alcunha caboclo está documentada desde meados do século XVIII. O jesuíta alemão P.e Johannes Joseph Breuer, missionário residente na aldeia de Ibiapaba, escreve, em 9 de dezembro de 1747, isto é, na fase

final dos aldeamentos religiosos, que os índios “brasilianos” podem ser divididos em duas categorias: “em os Cabocullos ou Tabajaras, o que significa: Senhores da Aldeia, e em Tapuyas, o que significa Bárbaros”. Na mesma missiva, o religioso fornece um indício de que os dois grupos já se conceberam como diferentes, pois “se misturam raramente, exceto na minha missão” (*apud* STÖCKLEIN *et al.*, 1761, pp. 30-31). A introdução das reformas políticas e socioeconômicas do Marquês de Pombal constitui outro contexto em que o termo é citado; mas, desta vez, no sentido de “mestiços”. Assim, o alvará régio de 4 de abril de 1755, que decretou a igualdade de todos os indígenas amazônicos em relação aos vassalos reinóis, proíbe que os filhos de pais brancos e mães índias, como também os seus descendentes, fossem chamados “com o nome de caboculos, ou outro semelhante” (*apud* VARNHAGEN, 1857 p. 243). A interdição categórica de termos depreciativos fez parte do esforço da Coroa de emancipar o grande contingente de trabalhadores indígenas amazônicos no intuito de transformá-los progressivamente em colonos (SOUZA JÚNIOR, 1993).

De fato, a rotina cotidiana de catequese rudimentar e trabalho compulsório que havia sido instaurada nos aldeamentos sob administração dos missionários, não sofreu modificações significativas com a aplicação do Diretório dos Índios, promulgado em 3 de maio de 1757. No entanto, esta lei-quadro ordenou expressamente tirar dos índios aldeados a “lastimosa rusticidade, e ignorancia, [...], propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniencia, e persuadindo-lhes os proprios dictames da racionalidade, de que vivião privados” (§ 1). Por isso, medidas com fins “civilizatórios” foram implantadas nas antigas missões, como a difusão da língua portuguesa, a introdução de escolas e oficinas, a adoção de nomes e costumes portugueses e, também, a promoção da miscigenação étnica. Nesta nova conjuntura socioeconômica, os agora chamados “índios cristãos”, além de trabalhadores braçais e remadores para os frequentes transportes de bens e tropas, tornaram-se intermediários impres-

cindíveis entre a diminuta elite colonial e a massa das populações indígenas confinadas, impregnando na ordem colonial dinâmicas não previstas (CARVALHO JÚNIOR, 2005, p. 83).

Diferente da alcunha índios cristãos que possuía uma conotação positiva, pois fazia implicitamente alusão à suposta capacidade de integração e docilidade dos indígenas convertidos, o termo ribeirinho, que também começou a circular, designou, naquela época, o índio “infenso à autoridade colonial, livre da tutela dos diretores” (COELHO, 2005, p. 279). Mauro Coelho (2005, pp. 278-279) mostra, com base em documentos oficiais das décadas 1760 e 1770, que a associação sequencial “ribeirinhos, fujões e bêbados” foi empregada para descrever índios rebeldes ou resistentes às normas do Diretório e às ordens dos Diretores das vilas.

Após estas primeiras percepções setecentistas dos índios convertidos e “civilizados” enquanto grupo distinto, uma reflexão sistemática a seu respeito somente se produziu no século XIX. Esta se deu sob o impacto de uma série de profundas transformações políticas e socioeconômicas que atingiram a Amazônia, como a adesão à independência do Brasil (1823), a eclosão da Cabanagem (1835), a introdução da navegação a vapor (1852), a abertura do rio Amazonas a navios estrangeiros (1866) e o primeiro auge do boom da borracha (1879). Assim, em meio aos esforços de incorporar a região à jovem nação brasileira que se reivindicava “civilizada” e progressista, conforme os parâmetros positivistas em voga na segunda metade do século XIX, foi formulado um primeiro discurso “anticaboclo”. Seu expoente é o jornalista e escritor paraense José Veríssimo Dias de Matos (1857-1916), cujo ensaio *As populações indígenas e mestiças da Amazonia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes*, escrito em 1878 e publicado em 1887, tem como base a complexa escala de critérios e nuances “raciológicas” tida, na época, como cientificamente comprovada.

O autor denomina de tapuia “essa população que habita as margens do gran-

de rio e dos seus numerosos afluentes, vivendo a nossa vida, contribuindo para a nossa receita, trabalhando nossas indústrias, e que não é o índio puro, o brasileiro-guarani, nem o seu descendente em cruzamento com o branco, o mameluco” (VERÍSSIMO, 1887, p. 299). Imbuído pela lógica evolucionista de seu tempo, Veríssimo lamenta a condição socioétnica do tapuio enquanto índio “obrigado a partilhar a nossa vida”, justamente por ter perdido “o caracter acentuado de selvagem” (VERÍSSIMO, 1887, p. 299). Tanto a miscigenação racial quanto a exploração física e alienação cultural durante o regime colonial explicam, para o autor, a suposta indiferença do tapuio em relação ao seu entorno imediato. Tal fato permitiria atribuir-lhe um status subalterno, não só em relação à elite regional, mas também à mão de obra nordestina que, naqueles anos, estava chegando em levadas sucessivas à Amazônia (VERÍSSIMO, 1887, pp. 309-310).

O artigo de Veríssimo é um dos poucos documentos oitocentistas que evidencia o uso recorrente do termo tapuio. O próprio autor elucida que se trata da ressignificação de uma alcunha muito comum na época colonial para designar o “índio bravo” (VERÍSSIMO, 1887, p. 299). Esta modificação de sentido foi confirmada pela antropóloga Cristina Pompa (2003). Em todo caso, o aparente dilema dos ribeirinhos enquanto seres humanos incompletos e mal integrados, conforme insinuado por Veríssimo, marcou, até a segunda metade do século XX, a percepção em relação a eles. No início dos anos 1930, José Francisco de Araújo Lima (1884-1945) deu a este primeiro discurso evolucionista um tom pseudorracista mais acentuado ao comparar a figura do caboclo amazônico à do seringueiro nordestino. O educador e político paraense contrapôs o nativo da região, que ele apresenta como preguiçoso e estagnado em “uma vida inerte que herdara dos pais”, à suposta laboriosidade e adaptabilidade do trabalhador vindo do Nordeste (LIMA, 1945, p. 87). Também o renomado cientista social Gilberto Freyre (1963, pp. 119-125) fez, em pesquisas realizadas na década de 1930, durante

a era Vargas, uma alusão implícita à experiência sócio-histórica dos ribeirinhos, realçando a política de miscigenação e assimilação, promovidas desde o século XVIII, em contraste com a segregação praticada nas missões coloniais.

Não obstante, esta imagem do caboclo enquanto pessoa aparentemente isolada e desconfiada foi diferenciada e atenuada, entre o fim do século XIX e a metade do XX, por uma tendência naturalista que permeou as produções literárias de autores amazônicos, como Herculano Inglês de Souza, as representações pictóricas de pintores regionais, como Antonieta Santos Feio, Andreilino Cotta ou Waldemar da Costa, ou artigos jornalísticos, como os de Arnaldo Valle. Os caboclos foram, a exemplo dos índios em obras naturalistas, representados como figurantes idealizados e inseridos em seu ambiente natural ou em cenários típicos do cotidiano rural.

Com base nestas primeiras reflexões e produções, obras lexicográficas de grande circulação começaram a veicular uma visão de cunho racial-naturalista referente aos ribeirinhos amazônicos. Assim, até hoje, as edições dos dicionários popularmente conhecidos como Aurélio e Houaiss definem o “caboclo” genericamente ou como “mestiço de branco com índio”, “antiga denominação do indígena”, “sertanejo”, “caipira”, “pessoa desconfiada ou traíçoeira” (FERREIRA, 1988, p. 112) ou “indivíduo nascido de índia e branco, de pele acobreada e cabelos negros e lisos”, “indivíduo com ascendência de índio e branco e com os modos desconfiados”, “roceiro, matuto” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 348). A profusão de lugares-comuns e estereótipos contidos nestas entradas lexicográficas contribuiu para propalar a ambivalência comumente associada ao termo caboclo.

Desde meados dos anos 1950, antropólogos e cientistas sociais, tanto brasileiros como estrangeiros (sobretudo, norte-americanos e britânicos), escolheram os caboclos como sujeitos de pesquisas mais específicas. Seus trabalhos romperam com a marginalização e “invisibilização” das populações ribeirinhas de

matriz indígena nas produções acadêmicas. Desde então, basicamente quatro tendências interpretativas podem ser distinguidas. Estas destacam, com base em novos paradigmas que se impuseram nas ciências sociais – sobretudo, o funcionalismo cultural –, a agência social e a afirmação identitária dos ribeirinhos, embora persistissem ainda, sobretudo inicialmente, certos estereótipos do discurso evolucionista (ADAMS *et al.*, 2006, pp. 18-21).

A primeira tendência foi marcada pela publicação do livro *Uma comunidade amazônica*, de Charles Wagley (1957), e das obras *Vida religiosa do caboclo da Amazônia* e *Santos e visagens*, de Eduardo Galvão (1953; 1955). Aplicando o método etnográfico, os dois antropólogos descreveram a quase totalidade dos aspectos da vida cotidiana (sociopolítico, econômico e religioso-simbólico) dos habitantes de uma vila típica às margens do rio Amazonas; no caso, a cidade de Gurupá, estrategicamente situada na região do Baixo Amazonas no Estado do Pará. Mesmo que evitassem estereotipizações generalizadas, os trabalhos de Wagley e Galvão sobre os ribeirinhos pressupõem o determinismo ambiental (ou ecológico) e a a-historicidade.

Nas duas décadas seguintes, outros antropólogos e cientistas sociais deram seguimento a esta linha de pensamento, como os norte-americanos Emilio Moran (1974; 1981), Eric Ross (1978), Eugene Parker (1985), Christine Padoch (1988) e Richard Pace (1998), além dos paraenses Angélica Motta-Maués (1989) e Raymundo Heraldo Maués (1995). Estes autores estabelecerem, de modo geral, a “cultura cabocla” como modelo de adaptação de populações rurais tradicionais ao meio ambiente tropical da região amazônica. Moran e Parker merecem certo destaque, pois se mostraram mais preocupados com a condição histórica dos ribeirinhos. O primeiro apontou um processo histórico denominado “tupinização” pelo qual grupos indígenas não tupis teriam sido integrados, desde os tempos da colonização, à dinâmica macrocultural e macrolinguística predominante de caráter tupi. Já o segundo real-

cou em suas pesquisas um fenômeno, designado de “caboclicização”, pelo qual muitas sociedades indígenas se teriam diluído em uma “cultura cabocla” genérica, sobretudo nas décadas que seguiram à Cabanagem (1835-1840). De forma geral, todos os pesquisadores acima listados tendem a afirmar uma consolidação de um modo de vida tipizado dos caboclos a partir do início do século XX, em decorrência de seu longo isolamento em comunidades geograficamente dispersas e socialmente reduzidas às estreitas relações de parentesco e compadrio.

Uma segunda fase de pesquisas, surgida nos anos 1980, revistou com mais vigor a suposta condição passiva e, por conseguinte, a-histórica dos ribeirinhos. Esses foram agora enquadrados em discursos de cunho político-ecológico que realçaram sua agência enquanto pequenos produtores rurais em diversos ambientes sociogeográficos da bacia amazônica. Nesta linha inscrevem-se os trabalhos de Stephen Bunker (1985), Marianne Schmink (1985), David McGrath (1989), Deborah de Magalhães Lima (1992), Lourdes Furtado (1993), Michael Chibnik (1994), Fábio de Castro (1999) ou Célia Futemma (2000). Dentro desta vertente de caráter ambientalista, sobretudo as obras de William Balée (1995; 1998; 2006) e Hugh Raffles (2001) frisam uma perspectiva histórica das múltiplas interações humanas, tanto por parte de sociedades indígenas quanto caboclas, com a natureza na Amazônia.

Pouco depois, nos anos 1990, surgiu, influenciada pelo marxismo cultural inglês, uma terceira tendência de reflexão, cujos representantes principais são os britânicos Mark Harris (1996; 2000), David Cleary (1993) e Stephen Lewis Nugent (1993; 1997). Estes antropólogos romperam, literalmente, com o isolamento das populações ribeirinhas tal como foi estabelecido pelas pesquisas anteriores de cunho ambientalista e culturalista. Assim, ao invés de insistir em comunidades regidas, em termos sociais, pelo princípio do parentesco e, economicamente, pela dinâmica da subsistência, os autores abordam os ribeirinhos enquanto

agentes inseridos em uma ampla rede de intensas e complexas relações com outros integrantes da sociedade circundante, como os comerciantes de regatão ou donos de castanhais e seringais. Suas análises enfocam temas como as diversas formas de comércio e troca, as constantes mobilidades e migrações na região ou – já com base nas perspectivas abertas pela Constituição Federal de 1988 – a reivindicação de determinados direitos sociais e os conflitos acerca da posse da terra ou do controle sobre rios, igarapés e lagos.

Com as contribuições dos pesquisadores britânicos superou-se uma percepção externa que não levava em conta as múltiplas dinâmicas e estratificações internas, próprias das populações ribeirinhas, nem suas reações frente a desafios da atualidade, como a implementação de grandes projetos agropecuários, hidrelétricos e mineradores, a abertura de rodovias e vicinais, o desmatamento e o êxodo rural. De fato, desde o último quartel do século XX, os impactos desses fenômenos complexificaram profundamente os modos e condições de vida de todas as populações camponesas tradicionais da região.

Este destaque dado ao protagonismo dos ribeirinhos no contexto da conjuntura sociopolítica e econômica recente estimulou também uma reflexão sobre sua identidade que, durante muito tempo, foi pensada como sendo negativa e confusa. Por isso, Stephen Lewis Nugent (1997) e Mark Harris (1998), apontando a fluidez de uma identidade genérica “cabocla” e a ambivalência de termos associados a ela, como sincretismo ou hibridismo, consideram mais apropriado falar em “sociedades camponesas amazônicas” ou, simplesmente, em “ribeirinhos” ou “varzeiros”, em referência às beiras e várzeas, os lugares de origem destas populações e de formação de suas respectivas culturas. Ambos os antropólogos questionam, sobretudo, o forte antagonismo entre tradição e modernidade que, sob a alcunha caboclos, marcou a percepção e definição dos ribeirinhos como pessoas supostamente reticentes a mudanças.

Paralelo a estas três tendências, autores como Vicente Salles (1971), Barbara Weinstein (1985; 1993), Carlos de Araújo

jo Moreira Neto (1988), Anna Roosevelt (1994), Darcy Ribeiro (1995), Antonio Porro (1996), Rui Sérgio Sereni Murrieta (2000), Patrícia Maria Melo Sampaio (2001; 2008), José Maia Bezerra Neto (2002), Décio de Alencar Guzmán (2002), Paula Montero (2006), Aldrin de Moura Figueiredo (2008), Francisco Jorge dos Santos (2008), Maria do Perpétuo Socorro Chaves, Susy Rodrigues Simonetti e Marly dos Santos Lima (2008) contribuíram para elucidar determinados aspectos sociais, culturais ou históricos que, ao menos parcialmente, referem-se também às populações ribeirinhas de matriz etnocultural indígena.

Desde o final dos anos 1990, está se afirmando uma quarta tendência, articulada principalmente por cientistas brasileiros, dentre os quais muitos originários da própria Amazônia. Tendo como suporte teórico os parâmetros da Nova História Indígena – sobretudo as obras de John Manuel Monteiro (1994), João Pacheco de Oliveira (1999) e Maria Regina Celestino de Almeida (2003) – e como estímulo as recentes ações afirmativas de populações nativas dentro do processo de redemocratização do país, desde 1988, as reflexões percebem os chamados caboclos como povos indígenas “ressurgidos” ou “resistentes”. Apesar de não existir um viés único de interpretação, há um acordo de que as múltiplas tentativas de integração, assimilação e, sobretudo, diluição étnica (mediante a “caboclicização”) dos ribeirinhos no passado, não conseguiram interromper a continuidade dos mesmos enquanto grupos distintos com identidades e práticas culturais que os situariam dentro do universo indígena. Em razão disso, as diferentes formas de resistência e de “descaboclicização” ocupam um lugar central nas pesquisas dos respectivos autores.

O sociólogo e antropólogo paraense Florêncio Almeida Vaz Filho (1996) analisou comunidades rurais ao longo dos rios Tapajós e Arapiuns na região do Baixo Amazonas. O autor afirma que muitos ribeirinhos rejeitam o termo caboclo como autodesignação, mas aceitam conscientemente a “indianidade” que lhe é inerente. Por isso, Vaz Filho considera como mais apropriada a expressão

ribeirinhos ameríndios e aponta para a crescente tendência de muitos se assumirem como descendentes de populações indígenas, muitas vezes tidas como extintas há séculos. Os movimentos de autoafirmação no Baixo Amazonas surgiram tanto a partir de uma intensa ressignificação das práticas tradicionais quanto em vista das reivindicações concernentes à posse definitiva das terras, ameaçadas pelo avanço de projetos mineradores e madeireiros, e ao tratamento diferenciado, garantido pela Constituição Federal. Por isso, eles rechaçam, segundo Vaz Filho, o qualificativo caboclo, considerado como discriminatório, anacrônico e demasiadamente genérico.

Já Florent Kohler (2009, pp. 55-63) interpreta a junção recente de reafirmação étnica e reivindicação territorial como resultado, ao menos parcialmente, de uma crescente organização e escolarização das comunidades tradicionais. Segundo ele, a aquisição mais ampla e crítica de conhecimentos históricos, nas últimas décadas, possibilitou que os até então chamados caboclos se identificassem como povos indígenas. As práticas culturais das populações ribeirinhas – aparentemente homogêneas em consequência de uma similitude das experiências históricas de opressão e discriminação – foi, conforme o antropólogo, submetida a uma reconfiguração radical que, por fim, resultou na construção coletiva de um “mito pan-índio das origens”.

No entanto, esta tendência afirmativa enquanto indígenas não é unânime. Há comunidades ribeirinhas que reivindicam para si a categoria de “populações tradicionais”, invocando para isso seus laços históricos com o habitat originário e seu direito a determinadas prerrogativas legais. Não raras vezes, sua argumentação opõe-se a discursos militantes que insistem na assunção de uma identidade expressamente indígena (BARRETTO FILHO, 2006).

Dentro da reflexão acerca da origem dos ribeirinhos, também historiadores apresentaram, nos últimos anos, uma revisão da interpretação do papel dos indígenas frente ao regime colonial. Assim, Karl Arenz (2000; 2014) destacou o

confinamento obrigatório dos índios nos séculos XVII e XVIII – amparado por uma ampla legislação que visou conciliar os interesses de religiosos, colonos e autoridades em torno da mão de obra indígena (PERRONE-MOISÉS, 1998) – como fator decisivo para o início de um processo de etnogênese. Neste sentido, o autor aponta o Regimento das Missões de 1686 e o Diretório dos Índios de 1757 como textos que, ao regulamentarem o trato das almas e dos braços indígenas, deram ao conjunto da sociedade regional seus contornos específicos.

O historiador amazonense Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005; 2013) analisou a agência histórica dos “índios cristãos” como mediadores entre as diversas categorias dos colonizadores e as populações indígenas. Com foco na vigência do Diretório dos Índios (1757-1798), os estudos do autor frisam o papel de grupos específicos de índios que se constituíram conforme as necessidades do projeto colonial, sobretudo pilotos e remeiros, mas também artesãos, catequistas ou diretores indígenas. Longe de serem meros personagens passivos, os “índios cristãos” tornaram-se, segundo Carvalho Júnior, co-modeladores da ordem tanto sociopolítica como simbólica instaurada na região amazônica pelos colonizadores portugueses.

Além destas reflexões, uma série de pesquisas pontuais sobre decisões e ações que mobilizaram segmentos consideráveis das populações ribeirinhas, como a implementação de Reservas Extrativistas (RESEX), a fundação de associações de mulheres ou de sindicatos de trabalhadores rurais, reforçam o caráter multifacetado da tendência interpretativa mais recente. Neste sentido, destacam-se as obras de Yolanda e Robert Murphy (1974), Lígia Terezinha Lopes Simonian (2001) ou Andrea Dalledone Siqueira (2006) referente ao papel das mulheres.

Igualmente, um número crescente de pesquisas tem como objeto aspectos do universo sociossimbólico ribeirinho, tidos, durante muito tempo, como meras expressões supersticiosas, como o encanto do boto (SLATER, 1997). Neste sentido, também a revalorização de costumes

lúdicos, como as folias ou festas de mastro (COSTA, 2011), e a consolidação de diversos festivais folclóricos corroboram a crescente visibilidade dos ribeirinhos durante as últimas décadas. O Boi-bumbá de Parintins (Amazonas), o Sairé em Alter-do-Chão, perto de Santarém (Pará), ou o Festival das Tribos de Juruti (Pará) têm como base lendas populares que integram o imaginário tradicional das populações ribeirinhas. Além disso, o sucesso de bandas musicais, como “Raízes Caboclas”, fundada nos anos 1980 em Manaus, ou de escritores, como Dalcídio Jurandir ou Zeneida Lima – ambos radicados na ilha do Marajó –, confirmam o quanto referências a elementos culturais tradicionais, muitas vezes expressamente identificados como “caboclos”, repercutem na produção artística regional.

Em resumo, as reflexões e produções mais recentes acerca das populações ribeirinhas da Amazônia tendem a afirmar sua condição étnica específica enquanto povos indígenas ou de origem indígena, questionando seu enquadramento convencional em uma macrocategoria etnocultural “mestiça”. Nesta perspectiva, sobretudo, as características tradicionais, consideradas como tipicamente “caboclas”, isto é, uma economia de subsistência, a vivência em comunidades isoladas de parentesco e a prática de um catolicismo popular permeado de ritos pajeísticos (HARRIS, 2006, pp. 88-96), estão sendo reinterpretados ante uma nova percepção da diversidade de realidades e sociabilidades nas quais os ribeirinhos estão inseridos desde o século XVII. Segundo Cristina Adams, Rui Murrieta e Walter Neves, os camponeses amazônicos, mesmo cientes de seu status subalterno e intermediário no passado, como também da apresentação estereotipada de seu modo de vida tradicional, dispõem de uma “grande capacidade ... quanto à habilidade de negociar com sucesso as condições do presente” (2006, pp. 23-24), sabendo, por conseguinte, lidar com as demandas e os desafios postos pela modernidade que os circunda.

Assim, em contraposição a uma (auto) identificação negativa ou “de oposição”, que, durante muito tempo, foi reforçada por um profundo sentimento de isola-

mento espacial, segregação social e estagnação cultural, cientistas, artistas e ativistas estão pondo em relevo a agência histórica dos ribeirinhos frente às diversas formas de pressão assimiladora. Dessa forma, aponta-se a continuidade criativa da herança indígena e, também, a implicação de seus agentes em sociabilidades complexas que se estendem para além do ambiente imediato de suas comunidades rurais de origem.

Bibliografia

ADAMS, Cristina *et al.* As sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. In: ADAMS, Cristina *et al.* (Org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, pp. 15-32. ALMEIDA, Mara Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. Alvará régio, de 4 de abril de 1755. In: VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert; Madrid: Imprensa J. del Rio, 1857, v. 2, pp. 242-245. ARENZ, Karl Heinz. *Filhos e filhas do beiradão: a formação sócio-histórica dos ribeirinhos da Amazônia*. Santa-rém: Tiagão/Faculdades Integradas do Tapajós, 2000. ARENZ, Karl Heinz. Pajés ouvindo confissão e celebrando missa: convergências simbólico-sociais nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). *Portuguese Studies Review* (Toronto), v. 22, n. 1, pp. 227-249, jan./jun. 2014. BALÉE, William. Historical ecology of Amazonia. In: SPONSEL, Leslie E. (Ed.). *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*. Tuscon/London: University of Arizona Press, 1995, pp. 97-110. BALÉE, William. *Advances in historical ecology*. New York: Columbia University Press, 1998. BALÉE, William. Transformação da paisagem e mudança da língua: um estudo de caso em ecologia histórica amazônica. In: ADAMS, Cristina *et al.* (Org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, pp. 45-66. BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, Cristina *et al.* (Org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, pp. 109-143. BENCHIMOL, Samuel Isaac. *Amazônia: forma-*

ção social e cultural. 3. ed. Manaus: Valer, 2009. BEZERRA NETO, José Maia; GUZMÁN, Décio de Alencar (Org.). *Terra matura: historiografia & história social na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002. BUNKER, Stephen. *Underdeveloping the Amazon*. Urbana: University of Illinois Press, 1985. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Tese de Doutorado em História Social. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História* (São Paulo), v. 168, n. 1, pp. 69-99, jan./jun. 2013. CASTRO, Fábio de. *Fishing accords: the political ecology of fishing intensification in the Amazon*. Tese de PhD em Ciências do Meio Ambiente. School of Public and Environmental Affairs – Indiana University, Bloomington, 1999. CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues *et al.* Pueblos ribereños de la Amazonia: haberes e habilidades. *Revista interações* (Campo Grande), v. 9, n. 2, pp. 129-139, jul./dez. 2008. CHIBNIK, Michael. *Risky rivers: the economics and politics of floodplain farming in Amazonia*. Tuscon/London: University of Arizona Press, 1994. CLEARY, David. After the frontier: problems with political economy in the modern Brazilian Amazon. *Journal of Latin American Studies* (Cambridge), v. 25, n. 2, pp. 331-349, maio 1993. COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. Tese de Doutorado em História Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. COSTA, Antônio Maurício Dias da. Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas* (Belém), v. 1, n. 1, pp. 197-216, jan./abr. 2011. Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, 3 de maio de 1757. In: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora UnB, 1997 (apêndice, após p. 370). FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988. FIGUEIREDO, Aldrin de Moura. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*. Belém: EDUFPA, 2008. FREYRE, Gilberto. *Nôvo mundo nos trópicos*. São Paulo:

- Companhia Editora Nacional, 1963. FURTA-DO, Lourdes. *Pescadores do rio Amazonas: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993. FUTEMMA, Célia Regina Tomiko. *Collective action and assurance of property rights to natural resources: a case study from the Lower Amazon Region, Santarém, Brazil*. Tese de Doutorado. School of Public and Environmental Affairs – Indiana University, Bloomington, 2000. FUTEMMA, Célia. Uso e acesso aos recursos florestais: os caboclos do Baixo Amazonas e seus atributos sócio-culturais. In: ADAMS, Cristina et al. (Org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, pp. 237-260. GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional – Nova série, antropologia* (Rio de Janeiro), n. 15, pp. 1-18, abr. 1953. GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. HARRIS, Mark. *People of the Amazon floodplain: kinship, work and exchange in a caboclo community near Óbidos, Pará, Brazil*. Tese de PhD em Antropologia. University of London, London, 1996. HARRIS, Mark. What it means to be caboclo: some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object. *Critique of Anthropology* (New York), v. 18, n. 1, pp. 83-95, mar. 1998. HARRIS, Mark. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: Oxford University Press, 2000. HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina et al. (Org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, pp. 81-108. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. KOHLER, Florent. Du caboclo à l'indigène: réflexions sur l'ethnogenèse au Brésil. *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), v. 95, n. 1, pp. 41-72, 2009. LIMA, Deborah de Magalhães. *The social category caboclo: history, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian region (the middle Solimões)*. Tese de PhD em Antropologia Social. King's College, Cambridge, 1992. LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA* (Belém), v. 2, n. 2, pp. 5-32, dez. 1999. LIMA, José Francisco de Araújo. *Amazônia: a terra e o homem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945. MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico – um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995. McGRATH, David Gibbs. *The Paraense traders: small-scale, long-distance trade in the Brazilian Amazon*. Tese de Doutorado em Geografia/História Latino-Americana. University of Wisconsin, Madison, 1989. MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. MORAN, Emilio. The adaptive system of the Amazonia caboclo. In: WAGLEY, Charles (Ed.). *Man in the Amazon*. Gainesville: University of Florida Press, 1974, pp. 136-159. MORAN, Emilio. *Developing the Amazon*. Bloomington: Indiana University Press, 1981. MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988. MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. A questão étnica: índios, brancos, negros e caboclos. In: *Estudos e problemas amazônicos. História social e econômica e temas especiais*. Belém: Instituto do Desenvolvimento Sócio-Econômico do Pará/Secretaria de Estado da Educação, 1989. MURPHY, Robert F.; MURPHY, Yolanda. *Women of the forest*. New York: Columbia University Press, 1974. MURRIETA, Rui Sérgio Sereni. *The dilemma of the "chibe"-eater: food choices, ecology and everyday life among peasant communities in the lower Amazon*. Tese de PhD em Antropologia. University of Colorado, Boulder, 2000. NUGENT, Stephen Lewis. *Amazonian Caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Oxford/Providence: Berg, 1993. NUGENT, Stephen. The coordinates of identity in Amazonia: at play in the fields of culture. *Critique of Anthropology* (New York), v. 17, n. 1, pp. 33-51, mar. 1997. OLIVEIRA, João Pacheco de. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a civilização brasileira* (Rio de Janeiro), v. 11, pp. 101-140, maio 1979. OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. PACE, Richard. *The struggle for Amazon*

town: Gurupá revisited. London/Boulder: Lynne Rienner, 1998. PADOCH, Christine. People of the floodplain and forest. In: DENSLOW, Julie Sloan; PADOCH, Christine (Org.). *People of the tropical rain forest*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1988, pp. 127-141. PARKER, Eugene Philip (Ed.). *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*. Williamsburg: College of William and Mary, 1985. PARKER, Eugene. Caboclication: transformation of the Amerindian in Amazonia, 1615-1800. In: PARKER, Eugene (Ed.). *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*. Williamsburg: College of William and Mary, 1985, pp. 27-51. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura, 1998, pp. 115-132. POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003. PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. São Paulo: EDUSP; Petrópolis: Vozes, 1996. RAFFLES, Hugh. *In Amazonia: a natural history*. Princeton: Princeton University Press, 2001. Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, 21 de dezembro de 1686. Comentário: Yllan de Mattos. *Revista 7 Mares (UFF)* (Rio de Janeiro), v. 1, n. 1, pp. 112-122, 2012. RIBEIRO, Darcy. O Brasil caboclo. In: RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 307-338. ROOSEVELT, Anna. *Amazonian Indians from prehistory to present: anthropological perspectives*. Tuscon/London: University of Arizona Press, 1994. ROSS, Eric. The evolution of the Amazon peasantry. *Journal of Latin American studies* (Cambridge), v. 10, n. 2, pp. 193-218, nov. 1978. SALLES, Vicente. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Belém: Fundação Getúlio Vargas/UFPA, 1971. SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos – Etnia, legislação e desigualdades na Colônia: sertão do Grão-Pará, c.1755-c. 1823*. Tese de Doutorado em História Social. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001. SAMPAIO, Patrícia Maria Melo; SANTOS, Francisco Jorge dos. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. *Somalu* (Manaus), v. 8, n. 2, pp. 79-98, jul./dez. 2008. SCHMINK, Marianne. São Félix do Xingu: a caboclo community in transition. In: PARKER,

Eugene (Ed.). *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*. Williamsburg: College of William and Mary, 1985, pp. 143-166. SIMONIAN, Lúcia Terezinha Lopes. *Mulheres da floresta amazônica: entre o trabalho e a cultura*. Belém: UFPA/NAEA, 2001. SIQUEIRA, Andrea Dalledone. Mulheres, relações de gênero e tomadas de decisão em unidades domésticas caboclas do estuário amazônico. In: ADAMS, Cristina et al. (Org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, pp. 261-276. SLATER, Candace. *Dance of the dolphin: transformation and disenchantment in the Amazon imagination*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1997. SOUZA JÚNIOR, José Alves de. O projeto pombalino para a Amazônia e a “doutrina do índio-cidadão”. *Cadernos do CFCH – Revista do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA* (Belém), v. 12, n. 1/2, pp. 85-98, jan./dez. 1993. STÖCKLEIN, Joseph et al. (Ed.). *Der Neue Welt-Bott, mit allerhand Nachrichten deren Missionarien Societatis Iesu*. Augsburg/Graz: Verlag Phillips, Martins, und Johannis Veith seel. Erben, 1761, v. 5, n. 791. VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Ribeirinhos da Amazônia: identidade e magia na floresta. *Cultura vozes* (Petrópolis), v. 90, n. 2, pp. 47-65, mar./abr. 1996. VERÍSSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazonia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico* (Rio de Janeiro), t. L (1ª parte), pp. 295-390, 1887. WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. WEINSTEIN, Barbara. Persistence of caboclo culture in the Amazon: the impact of the rubber trade, 1850-1920. In: PARKER, Eugene (Ed.). *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*. Williamsburg: College of William and Mary, 1985, pp. 89-113. WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência*. São Paulo: HUIPEC/EDUSP, 1993.

KARL HEINZ ARENZ

Anticapitalismo

O fenômeno do anticapitalismo está relacionado à ideia de oposição ao capitalismo. A crítica ao modelo de desenvolvimento econômico e societário baseado no capital, no século XX, é configurada a partir do processo de modernização capitalista, sobretudo pela integração dos mercados consumidores e produtores. Tendo como escala de análise a América Latina, pode-se analisar o ideário anticapitalista relacionando-o ao estudo da modernidade que se manifestou de forma singular na região. Nesse aspecto, Valdés (2012) ressalta que a intelectualidade latino-americana vem tratando essa questão não como modernidade, mas como modernização, em virtude da subordinação da sociedade e da economia local às grandes potências capitalistas do hemisfério norte. Com esse espírito Mignolo (1997) opõe a história moderna europeia, e, por conseguinte o ideal da modernidade, à história contra-moderna colonial. A modernização capitalista significa um ato de manutenção das relações de colonialidade presentes na América Latina. De outra parte, o pensamento moderno é perpassado pela relação de dominação epistemológica vinculada ao pensamento eurocêntrico.

Para outros autores, a análise do capitalismo contemporâneo passa pelo exame da globalização ocorrida a partir da segunda metade do século XX. Conforme Ianni (1996), a globalização ocorrida determina uma nova fase de expansão capitalista, não apenas enquanto modo de produção, mas, sobretudo como processo civilizatório, envolvendo nações e nacionalidades, regimes políticos e projetos nacionais, grupos e classes sociais, economias e sociedades, culturas civilizações. Em síntese, essa fase do capitalismo representa o surgimento da sociedade global. Conforme Ianni, a globalização possui dois dilemas: a formação do pensamento político inspirado no neoliberalismo e no neossocialismo.

Considera que toda forma de pensamento pode estar relacionada a raízes históricas no passado próximo ou remoto. Assim a expressão anticapitalista dialoga com a transformação ocorrida no capitalismo ao longo do último século, produzindo um ideário e organização sociopolítica baseada na resistência aos efeitos desse processo. De outra parte, o liberalismo no formato clássico transitou para o neoliberalismo a partir da nova divisão transnacional do trabalho e do sistema produtivo, do incremento da integração dos mercados, da revolução dos meios de comunicação, do surgimento das redes de informática, da expansão das corporações transnacionais e da globalização do capitalismo.

Nesse cenário, são gestados movimentos e o ideário anticapitalista. Para Fernando Calderón (1995), em virtude da integração financeira e cultural da América Latina no mercado mundial, do processo de desindustrialização e reconversão industrial o qual a região foi submetida, o Estado latinoamericano teve a capacidade de reprodução limitada. Assim, as demandas relativas aos movimentos sociais clássicos não foram contempladas como, por exemplo, a questão da terra, à qual o Estado tem-se mostrado incapaz de imprimir uma reforma agrária e ou demarcação das terras indígenas conforme as reivindicações dos atores coletivos. Assim, os movimentos sociais clássicos tendem a trocar sua estrutura organizativa e orientação, originando atores coletivos autogestionários, o qual rompe com a verticalidade diretiva comum aos movimentos de inspiração marxista ortodoxa. Pode-se destacar que o eixo central que motiva a organização dos novos movimentos sociais latino-americanos está em torno das demandas da população indígena, do acesso a terra, da pobreza, do desemprego e da luta por direitos socioeconômicos.

Assim, como expoentes do anticapitalismo despontam, na América Latina, movimentos indígenas, os quais ressaltam como demanda original a autonomia política e administrativa dos povos autóctones. Rodrigo Montoya Rojas (1998) destaca que os movimentos in-

dígenas latinoamericanos possuem demandas, tais, como defesa da sua cultura, de sua língua e o reconhecimento de seu território, as quais não estão incluídas nas reivindicações de organizações e partidos políticos de esquerda ou de direita. Dessa forma, na busca pela representação política e no enfrentamento com o Estado, as comunidades indígenas estabelecem ações coletivas, querem redimensionar o sistema político, para solucionar demandas sociais concretas. Mesmo sem a devida visibilidade nos meios de comunicação, há inúmeros conflitos no território latinoamericano. O espaço conquistado pelo movimento indígena mexicano Zapatista, aparentemente quase que exclusivo, longe de demonstrar a existência de um caso isolado, que consiste na ação coletiva de um pequeno grupo de indígenas mexicanos, demonstra a não informação, sobretudo por parte das grandes empresas de comunicação, das demais ações desenvolvidas nas últimas décadas na região.

Dessa forma, nas últimas décadas, a mobilização indígena se opôs à expansão do capital sobre as suas comunidades, à prática política autoritária do Estado e das elites latinoamericanas como, por exemplo, as revoltas indígenas no Equador (1990-1993) e a Marcha pela Dignidade e pelo Território na Bolívia (1991). Por outro lado, as organizações indígenas da Guatemala, Nicarágua, Peru, Chile, Colômbia e Brasil também vêm conquistando, gradativamente, suas reivindicações.

Cabe destacar o estabelecimento do Paradigma dos Novos Movimentos Sociais enquanto uma expressão social anticapitalista. É constituído por diversos movimentos sociais; em especial, no primeiro momento, com maior visibilidade os da Europa, que se centravam em questões de gênero e ecologia e defesa de direitos sociais. A sistematização dessa rica experiência social forma o novo paradigma, que tem como marca indelével mais relevante a ruptura com os movimentos tradicionais. Portanto, o exame das transformações ocorridas no capitalismo nas décadas de 1960 e 1970, das formas de intervenção social,

corroborou com o estabelecimento do Paradigma dos Novos Movimentos Sociais.

No entanto, esse novo paradigma não é homogêneo, não pode ser considerado como um referencial teórico aplicável de forma indiscriminada a qualquer experiência de movimento social. Como é uma expressão analítica de um fenômeno social, de uma resposta social determinada originalmente, o exame das inovações ocorridas na sociedade europeia, da sua universalização e aplicação deve ser relativizado.

Destacamos que a teoria dos Novos Movimentos Sociais surge, inicialmente, na Europa, como forma de análise dos movimentos feministas e de preservação do meio ambiente. Na realidade, a inovação desses movimentos baseava-se na busca de outra forma de agir no meio social europeu, o qual fora abalado pela pós-industrialização, rejeitando a práxis tradicional marxista em voga naquele período. Essa discussão toma corpo na América Latina, na década de 1980, quando se proliferaram organizações e forças sociais de base democrática e anti-sistêmica.

O anticapitalismo é a expressão do ideário e ações efetivas que vão de encontro aos valores, ideias, normas e organização econômica da sociedade baseada pelo capitalismo. Está impregnado da cultura humanista, defendendo um desenvolvimento orientado para a qualificação das condições de vida da população em detrimento do tratamento fundamentalista do capital.

Bibliografia

- ADAMOVSKY, Ezequiel. *Anticapitalismo para principiantes*. Buenos Aires: Longseller, 2003.
- CALDERÓN, Fernando. *Movimientos sociales y política: la década de los ochenta en Latinoamérica*. México: Siglo Veintiuno, 1995.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- HOBSBAWM, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HOUTZAGER, Peter. *Os últimos cidadãos: conflitos e modernização no Brasil rural (1964-1995)*. São Paulo: Editora Globo, 2004.
- IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. 2. ed. Rio de Ja-

neiro: Civilização Brasileira, 1996. MARTINS, Carlos Eduardo. *Globalização, dependência e neoliberalismo na América Latina*. São Paulo: Boitempo, 2011. MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001. MIG-NOLO, Walter. La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: TORO, Afonso. *Postmodernidad y postcoloniedad: breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Vervuert: Iberoamericana, 1997. PINEIRO, Diego. *En busca de la identidad: la acción colectiva en los conflictos agrarios*. Buenos Aires: Clacso, 2004. PORTA, Donatella Della. *O movimento por uma nova globalização*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. ROJAS, Rodrigo Montoya. Movimentos indígenas na América do Sul: potencialidades e limites. In: BARSOTTI, Paulo; PERICÁS, Luiz Bernardo (Org.). *América Latina: história, ideias e revolução*. 2. ed. São Paulo: Xamã, 1998. SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. VALDÉS, Eduardo Devés. *O pensamento latino-americano na virada do século: temas e figuras mais relevantes*. Tradução: Gilmar Antonio Bedin. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012.

ÉMERSON NEVES DA SILVA

Anticartesianismo

Hodiernamente é muito comum encontrarmos ataques e propostas de superação do sistema cartesiano, que passou a ser chamado de “paradigma cartesiano”. As ideias e argumentos contra o sistema em geral vêm de inúmeras áreas da ciência como, por exemplo, da educação, do direito, das ciências sociais e dos movimentos ambientais, e os pontos a serem criticados dizem respeito à relação da filosofia cartesiana com o etnocentrismo, a separação entre mente e corpo, a ideia de objetividade, questões ambientais, educacionais e identidades de gênero. Neste artigo apresentaremos as críticas mais comuns à filosofia e à ciência cartesiana, com base em alguns textos representativos do gênero. Primeiramente apresentaremos algumas objeções à filosofia de Descartes presentes no famoso “Erro de Descartes”, de Antônio Damásio e num livro de divulgação de ideias, o “Ponto de Mutação”, de Fritjof Capra. Em seguida mostraremos ideias similares, encontradas em textos acadêmicos e de divulgação popular no Brasil e na América Latina. Por fim, serão apresentadas as ideias de Descartes referentes aos temas em questão, tomando como base as suas duas principais obras: o “Discurso do Método” e as “Meditações Metafísicas”. Com isso, apesar de muitas concepções populares anticartesianas sejam descontextualizadas da época e contexto literário, a maioria das críticas apresentadas ao seu sistema aqui são bastantes pertinentes.

Nos dois primeiros capítulos do “Ponto de Mutação”, lançado em 1982, Fritjof Capra (1939-) apresenta as grandes mudanças de perspectiva do pensamento ocidental promovidas pelo sistema cartesiano, bem como pela ciência newtoniana e moderna em geral. Ao tratar propriamente da ciência cartesiana, Capra explica que a mesma pretendia ser completa, certa, próxima de uma evidência matemática (1982, cap. 2). Logo

em seguida, critica tal pretensão, mostrando que a física do século XX teria nos mostrado que não existe tal verdade absoluta em ciência. Esta interpretação acabou sendo manifestada também em outros meios, como se pode ver, por exemplo em Araújo (2009), que afirma que o objeto de desejo do cartesianismo é obter respostas absolutas em ciência, algo que já teria sido abandonado pela ciência atual, que teria priorizado, em contrapartida, o relativismo.

Tais afirmações, no entanto, são bastantes genéricas e necessitam de qualificação. Não somente a tese de que a ciência hoje não tem qualquer interesse em encontrar a verdade parece ser muito discutível, quanto a de que Descartes buscava respostas absolutas em ciência. Pois, embora Descartes claramente fundamenta um método para dirigir o espírito na trilha da verdade e tenha intitulado uma das suas mais famosas obras como “Discurso do Método para bem dirigir a própria razão e buscar a verdade nas ciências”, é preciso compreender e qualificar aqui o que se entende por “ciência” no século XVII. Obviamente, não podemos comparar a noção de ciência ramificada, dividida e metodizada, tal como a encontramos no século XX com a ideia geral de ciência que se tinha no tempo de Descartes. Quando o autor moderno trata de ciência, muitas vezes está pensando em conhecimento em geral; outras vezes reporta-se às ciências exatas (especialmente quando ele nomeia a aritmética e a geometria) ou mesmo às ciências gerais (física, química, mas não às ciências humanas, que apareceram bem mais tarde na história das ciências).

Conforme um dos seus maiores comentaristas de língua inglesa, John Cottingham, Descartes usa o termo ‘scientia’ derivado do latim, ‘scire’, que é equivalente a ‘conhecer’ (1993, p. 99). Por outro lado, continua Cottingham, Descartes usa esse termo também para denotar todos os objetos da cognição humana, o que é certo e evidente e não o que é meramente provável ou pertencente à crença. A definição encontra-se nas suas “Regras para Direção do Espírito”, Regra II.

Não se trata, portanto, de questões relativas às ciências específicas como temos hoje e como muitos a compreendem. Por outro lado, é claro que houve uma “mudança de foco” nos estudos científicos e até mesmo filosóficos acerca da questão da verdade. Hoje em dia a concepção de verdade no meio científico em geral e em muitas concepções filosóficas contemporâneas, não é mais aquela fundada em princípios universais, como era no séc. XVII, mas pensada a partir de uma razão instrumental e prática, de origem biológica, diferente da razão pura, abstrata e de propriedades metafísicas de outrora.

A crítica feita a Descartes com relação à busca da verdade muitas vezes vem acompanhada da crítica à objetividade, que é um tema estritamente relacionado ao primeiro. Araújo (2009) afirma que a objetividade da ciência, que teria sido um método inaugurado por Descartes, retirou as “cargas valorativas” do homem no processo científico. No caso do Direito, esta objetividade, este ordenamento racional, seria o responsável por dissociar a emoção e a subjetividade da razão no processo do conhecimento. Araújo não detalha como poderíamos inserir valores emocionais e subjetivos na ciência, especialmente na área do Direito, mas podemos conceber tal subjetividade no sentido em que o conhecimento humano esteja em conjunção com suas emoções e sentimentos. O neurocientista português Antônio Damásio (1944-) publicou, em 1995, o famoso “Erro de Descartes”, no qual apresenta, a partir de suas investigações sobre o funcionamento do cérebro, a tese de que há uma base emocional em todo pensamento racional, como se verá abaixo. Outros autores persistem nesta crítica, mostrando como a ideia de objetividade cartesiana teria reforçado, a partir de sua época, noções de etnocentrismo, machismo e racismo.

Como se sabe, o processo de colonização europeu moderno começou mais precisamente a partir do século XVI, com a conquista da América. O europeu que aqui chegou se julgava o único ser humano capaz de ciência e conhecimento e

enxergava as demais culturas como inferiores, incompletas, que precisavam de aperfeiçoamento intelectual para alcançarem um “ideal” de civilização. Desta forma, escravizou e exterminou milhões de seres humanos no Novo Mundo, rotulados de bárbaros e inseridos em conceitos raciais que até hoje utilizamos: índios para os inúmeros povos que se encontravam na atual América e negros para todos os provenientes da África.

Segundo Nelson Maldonado-Torres (2007), a dúvida a respeito da humanidade dos outros povos, baseada na falta de razão dos colonizados e racializados teria começado com Descartes. Como sabemos, o autor moderno duvida de todas as coisas, tanto quanto possível, a fim de encontrar uma certeza nas ciências, que foi o “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*). Para Torres, no entanto, o *cogito* não é uma máxima universal, mas extraída tão somente do pensamento europeu. Assim, o bárbaro estaria excluído do processo e, se não pensa, não é, logo pode ser usado como ferramenta de trabalho para favorecer o desenvolvimento científico e tecnológico no período em que a economia e política europeia (agora também imposta às demais culturas) era e continua sendo a capitalista. Para Aníbal Quijano, este sujeito retratado no *cogito* não é o retrato geral de homem, mas de uma categoria de homem apenas, que também foi racializada de “branca” e, posteriormente, de “europeia” (1992). Silva, Chaddad, Abrão, Dalbem, Del Vecchio acrescentam: o pensamento cartesiano trouxe consequências não só para a separação entre o homem e a natureza, mas também para “acentuar a fragmentação social reforçando a ética individualista ou egocêntrica, característica do sistema capitalista” (2010).

Considerando a ausência de razão no índio e no negro, tais povos eram tratados como objetos. As culturas “bárbaras”, por consequência, não poderiam ser frutos de alguma racionalidade, mas tão-somente objetos de estudo para as culturas e ciências “civilizadas”. Para Descartes, tudo o que é corpo não pensa. Só a mente pensa. Como exposto na sua dúvida hiperbólica, a própria existência

do seu corpo é passível de dúvida, assim como a dos demais objetos externos. O índio e o negro, comparados a corpos e animais, não pensariam, completa a crítica.

Para Fritjof Capra, o *cogito* de Descartes teria encorajado a civilização ocidental a dar valor apenas à mente e a desprezar totalmente o corpo. Além disso, teria nos levado a atribuir ao trabalho mental um valor superior ao trabalho manual (1982, cap. 1 e 2). Para ele, este pensamento trouxe consequências danosas para o meio ambiente. Capra acredita que o fato de termos nos afastado do meio ambiente em geral deve-se essencialmente à divisão entre espírito e matéria que, segundo ele, foi promovida na modernidade, além da compreensão moderna de universo enquanto sistema mecânico, de objetos separados entre si. E Descartes é quem teria dado “sanção” à ciência para a manipulação e a exploração da natureza (1982, cap. 2), um ideal científico que teria sido já compartilhado por Francis Bacon.

Para Juan Cajigas-Rotundo, Descartes julgou que poderia, “sem custo algum”, conhecer o funcionamento dos corpos que nos cercam e “utilizá-los da mesma forma em todos os seus usos” para então nos tornarmos “como senhores e possuidores da natureza”. Segundo o autor, Descartes transforma a natureza em algo objetivo, válido para todo tempo e espaço, universal e necessário. O homem que se propõe a conhecer a natureza, por sua vez, age com neutralidade e sem carga afetiva para favorecer o progresso da ciência moderna (2007). O mesmo diz Chaddad & Ghilardi: Descartes teria atribuído papel secundário à natureza e seus movimentos, contribuindo para uma visão de meio ambiente em que o homem se encontre fora dele, como um ser superior (2012). Araújo conclui: neste sistema, “apenas o homem é um fim em si mesmo, tudo o mais são objetos ou instrumentos postos à disposição do homem, para a realização de suas pretensões” (2009).

É preciso detalhar todos estes pontos e analisar de que forma Descartes os expõe para tentarmos compreender, de modo mais preciso, e nos aproximar, o

melhor que pudermos, das reais intenções do autor. Primeiramente, é preciso ter cuidado ao tratar da suposta fragmentação do conhecimento em Descartes pois, por um lado, o autor considera que as ciências estão entrelaçadas, que umas são dependentes das outras, e que é mais fácil apreendê-las todas de uma só vez do que separá-las ou estudar cada uma em particular (Regras I). A busca de Descartes diz respeito a um método, tal como anunciado em todas as suas principais obras, que possa ser aplicado a todas as ciências. Este era o propósito também de Bacon, Galileo e outros, para servir de alternativa ao modelo aristotélico-escolástico, na época visto como insuficiente para responder aos problemas gerados pelas grandes descobertas da modernidade, que levaram à crise o pensamento medieval.

Por outro lado, há momentos em que Descartes mostra a vantagem em estudarmos cada coisa em sua especificidade, para que o pensamento não se desvie do foco com questões supérfluas, nem se perca no raciocínio em questão (Regras XIII). Não parece, porém, que a partir dessa prescrição para direcionar o espírito na busca do conhecimento exista qualquer recomendação em promover uma visão de ciência na qual cada área ou ramo de saber tenha que adotar um método próprio, distinto dos demais.

Também é discutível a ideia de que Descartes tenha incentivado o uso das ciências para uma espécie de exploração desmedida da natureza, reforçando assim uma postura egocêntrica diante dos reinos vegetal e animal, pois somente no século XX a exploração da natureza passou a ser um problema. É preciso lembrar também que Francis Bacon e outros desbravadores do pensamento moderno estavam preocupados, enquanto filósofos, com o conhecimento em si, em contraposição à ignorância, à superstição e ao pensamento predominante da era medieval, considerado incapaz de responder às questões da ciência moderna.

Por outro lado, tanto Bacon na “Nova Atlântida”, quanto Descartes na sexta parte do “Discurso” mostraram alguns benefícios e resultados práticos de suas

reflexões abstratas. No “Discurso” Descartes reconhece que o único fruto recolhido do seu método foi a satisfação em responder às dificuldades concernentes às ciências especulativas ou, no máximo, alguns preceitos para conduzir a sua moral. No que diz respeito à física, ele continua, é possível porém extrair dela alguns princípios que sejam úteis à vida, tal como o de buscar a saúde do corpo por meio da medicina, sempre com o intuito de se contrapor à filosofia especulativa escolástica, que tratava mais da contemplação do mundo do que gerar resultados práticos em benefício do homem. Com a nova ciência, Descartes afirma que podemos nos tornar “como senhores e possuidores da natureza”, e gozar dos artifícios que os frutos da terra podem nos dar. O ideal aqui parece ser o de voltar a atenção à natureza, a fim de encontrar nela os recursos para o bem-estar da humanidade, tal como aparece em Bacon – famoso pela frase “conhecer é poder” – opondo-se, assim, às predições de astrólogos, alquimistas, mágicos e de todas as más doutrinas, como diz Descartes na primeira parte do “Discurso”. Todo o contexto em que tais afirmações ocorrem, evidentemente, não diz respeito à permissão de um abuso do meio ambiente até que se esgotem os seus recursos – pois, além de uma ideia dessas ser impensável neste período, ela seria contrária ao pensamento humanista dos filósofos da modernidade, uma vez que possibilitaria a destruição da própria espécie humana, como vemos hoje.

A inferência, portanto, de um pensamento que questiona o foco da ciência do período medieval e busca mudar o seu fim ao deixar de tentar compreender os propósitos de Deus ao criar o mundo para um ideal de ciência que possa resultar no benefício da humanidade, para a visão de um determinado sistema econômico que teria feito uso dessa vantagem para exploração e devastação da natureza, não seria totalmente justa à obra de Descartes. Em vez de partirem da ideia de que Deus está presente no universo e é responsável pelas suas transformações, os arautos da Nova Ciência partem da noção de que o universo é como

um relógio que funciona por si só, sem necessidade de intervenção divina. É a chamada concepção mecanicista que passou a predominar neste período.

A partir dessa noção de universo enquanto máquina, alguns críticos julgam que Descartes tenha transformado a natureza em algo objetivo e universal, como foi mostrado acima. É preciso ver em que sentido isso se aplicaria: certamente não corresponde à noção de que as ciências naturais devessem aspirar ao ideal de objetividade das ciências formais, como podemos ver, por exemplo, na Regra II. Lá ele afirma que não há questão nas ciências na qual os estudiosos não discordem entre si, e reconhece que não podemos adquirir ciência perfeita sobre todos os assuntos. Com exceção da aritmética e da geometria, ele continua, nos demais campos podemos aspirar no máximo à probabilidade. Daí, portanto, não parece se seguir que o homem, inspirado em Descartes, encontre justificativa para agir de modo totalmente “objetivo” diante da natureza, como diz Rotundo (2007).

Outra ideia proveniente do cartesianismo e que teria ocasionado o afastamento do homem com relação ao meio ambiente diz respeito à divisão entre espírito e matéria, como mostra Capra, pois, como colocado acima, para Descartes, tudo o que é corpo não pensa. Mas, embora a ciência moderna estivesse apenas iniciando no tempo de Descartes, nos dias de hoje Damásio realizou pesquisas que nos mostram o contrário. Em vez da diferença radical entre coisa pensante (*res cogitans*) e coisa extensa (*res extensa*), Damásio mostra que a nossa razão é apenas uma evolução mais sofisticada do que a do resto dos animais, a partir da forma como as nossas emoções se tornaram mais complexas. Além disso, Damásio acrescenta que a mente existe no e para o organismo; e que sem o corpo a mente jamais teria existido. Portanto, a separação completa entre alma e corpo não poderia ser concebida ou, pelo menos, não estudada de modo tão simples como pareceu a Descartes. Para Damásio, “a alma respira através do corpo, e o sofrimento, quer comece no

corpo ou numa imagem mental, acontece na carne” (2005, p. 17).

No entanto, é possível sustentar que o *cogito* de Descartes não meramente “encorajou eficazmente os indivíduos ocidentais a equipararem sua identidade com sua mente racional e não com seu organismo total” (CAPRA, 1982, p. 29) pois, como nota John Cottingham, no verbete “Mente e Corpo” do seu “Um Dicionário sobre Descartes”, a distinção entre corpo e mente que Descartes realiza é meramente conceitual e que, na prática, corpo e mente estão de tal modo misturados e unidos, que todos nós sentimos isso baseados na nossa própria experiência interna (1993, p. 126). De fato, na quinta parte do “Discurso”, o autor afirma que a nossa mente não comanda o corpo como um marinheiro guia o navio, mas nossa mente e corpo estão intimamente ligados e unidos e, dessa união é que adquirimos apetites como fome e sede, emoções como ódio e amor, e sensações como dor e prazer, que resultam todas tanto do corpo quanto da mente.

Nessa suposta separação do homem com relação ao meio ambiente, alguns críticos afirmam que a revolução cartesiana teria incentivado também a superioridade humana perante as criaturas irracionais e, até mesmo a superioridade do europeu sobre o negro e o indígena, muitas vezes considerando estes últimos como irracionais e, logo, objetos de uso e conhecimento europeu. Primeiramente é preciso fazer aqui uma advertência histórica: a ideia de que os ameríndios e negros não têm alma e que, portanto, seriam como animais data do século anterior, tanto que em 1537 o papa Paulo III teve que declarar que os índios são de fato seres humanos. Além disso, não encontramos qualquer vinculação do *cogito* à raça nos textos de Descartes. Pelo contrário, a todo momento o autor faz questão de se reportar ao homem em geral, àquele que pensa e que pode chegar à noção do *cogito*, sem qualquer intervenção da religião, da cultura, do meio que o cerca e até mesmo sem o uso de qualquer um dos seus sentidos. Na sua dúvida metódica no “Discurso”, a fim de chegar ao *cogito*, ele coloca em questão,

além de outras coisas, todos os costumes e ensinamentos provenientes do meio e afirma que viajar para diferentes lugares e conhecer outros povos nos possibilita julgar melhor os nossos costumes e reconhecer que nem tudo o que é contrário à nossa razão deve ser reputado como “ridículo” (ainda que não saibamos o que Descartes quis dizer exatamente com o termo “contrário à nossa razão”).

Na segunda parte do mesmo livro, ele continua negando que todos os que possuem sentimentos contrários aos nossos sejam bárbaros, selvagens ou desprovidos de razão. Diz ele: “[...] tendo reconhecido que todos os que possuem sentimentos muito contrários aos nossos nem por isso são bárbaros ou selvagens, mas que muitos usam, tanto ou mais do que nós, a razão” (1979, p. 36). Até mesmo as suas provas da existência de Deus têm por base a Razão, sem qualquer influência da fé ou concepções características de qualquer deus proveniente das culturas e religiões instituídas. A razão pura é a sua única ferramenta na procura pela verdade em filosofia, e esta não é exclusiva de um povo ou de uma raça. É importante mencionar aqui que o presente artigo não trata de como os conquistadores do Novo Mundo pensavam: esses, de uma forma generalizada, enxergavam o índio e o negro como seres inferiores e suscetíveis à escravidão, como sabemos, mas certamente não foi nos textos de Descartes que eles encontraram justificativas para este tipo de preconceito.

Já ao retratar o comportamento animal, Descartes mostra que há uma diferença entre esses e os seres humanos: enquanto o ser humano é dotado de livre-arbítrio, o animal age de forma exclusivamente mecânica, assim como são as ações inconscientes do ser humano. Ele nota, na quinta parte do “Discurso”, que os animais não pensam, e que isso é claro quando observamos a falta de raciocínio neles quando emitem sons. Para Descartes, os animais não possuem linguagem e, a partir disso, ele infere que não possuem razão. Com esta teoria, ele ataca a tese na qual o homem deveria se guiar pela natureza e pelo comportamento animal, a partir da observação e

estudo de suas ações com o fim de retirar deles lições de moralidade. Essa ideia foi defendida por Charron e, de certa forma, por Montaigne na modernidade (cf. ZIMMERMANN, 2013).

A falta de razão nos animais, no entanto, não vincula necessariamente que os mesmos não possuam sentimentos em Descartes. Embora exista controvérsias sobre essa questão mesmo entre os especialistas do pensamento cartesiano, Cottingham mostra, no verbete “Animais” do seu dicionário, que em algumas ocasiões Descartes sugere que animais têm sensações, como a de dor e prazer. Numa carta a More de 1649, ele chama a atenção para o fato de que, ao tratar das criaturas irracionais, está se referindo à falta de pensamento nelas, e não à falta de sensação ou vida, uma vez que estas são confirmadas pela observação do calor de seus corações e de seus órgãos corporais (1993, p. 17). A discussão sobre se animais sentem em Descartes é longa (cf. ZIMMERMANN 2013), mas é certo que o autor defende que animais não têm alma ou razão e, conforme vimos acima, sensações (no sentido de emoções ou sentimentos) não são vistas hoje pela comunidade científica como uma coisa totalmente diferente da razão ou pensamentos.

Há, por fim, mais uma acusação ao *cogito*, relacionada à sua suposta carga qualitativa de gênero. Segundo esta crítica, Descartes não teria considerado, ao chegar ao *cogito*, o gênero feminino ao retratar a sua visão universal de homem (“homem”, segundo a crítica, não se refere a ambos os sexos). O *cogito*, por causa de seu caráter imensamente abstrato e por não se identificar com os seres reais, não teria adotado uma concepção neutra, mas a do varão, como observa Torres. Para María Lugones, ao organizar a sociedade moderna em categorias hierárquicas de raça e classe, os filósofos a organizaram também conforme o sexo e o gênero (2010). Com isso, direcionaram toda a ciência a um determinado sexo apenas: suas orientações, valores, métodos de ensino, tipo de exigências são patriarcais e tais concepções geram desproporcionalidade nas avaliações

com relação à dignidade e capacidade de cada sexo. Nesta visão, a mulher, por causa de suas funções reprodutivas, é equiparada à natureza e o homem à cultura (PALANCA, 2005).

As consequências desta forma de pensar teriam afetado todo o modelo de ensino da modernidade. Conforme Ferreira, Carpin e Behrens, o “paradigma” newtoniano-cartesiano concentrou seu foco apenas no “fazer” e na reprodução fidedigna do conhecimento, de modo a adestrar o aluno, sem levar em conta o que o homem é, e sem perceber a sua evolução e inteligência cognitiva e motora. Além disso, tal modelo de ensino teria acompanhado a revolução industrial, com ênfase no processo de produção capitalista (2010).

De fato, o caráter do *cogito* é abstrato e metafísico, como admite o seu próprio autor e certamente muitos intelectuais se beneficiaram dessa suposta neutralidade de Descartes para reforçar preconceitos machistas, classistas e racistas. Possivelmente o próprio Descartes, por meio das sutilidades da linguagem, tenha enunciado em algum momento ideias que se adequam de modo exclusivo ao homem e ao europeu. Mas, acreditamos que, se por um lado não há nada no *cogito* que impeça que se assumam tais leituras vinculadas a determinados conceitos culturais e populares, também não poderá haver nada que gere impedimento, a partir dele, que se assumam a visão da mulher, do pobre, do negro ou do índio. O que se seguiu historicamente, como sabemos, foi a visão machista e racista; tratemos agora de promover a correção histórica. Se há alguma acusação à filosofia de Descartes por sua neutralidade, julgamos que poderia ser a de ele ter se silenciado diante de tais injustiças, visto que determinados autores como, por exemplo, Michel de Montaigne e Bartolomeu de las Casas se posicionaram diante dos massacres aos indígenas do Novo Mundo.

Nas obras em que Descartes trata do *cogito* (“Discurso”, “Meditações”, “Regras”, além dos “Princípios da Filosofia” e a “Procura da Verdade”), não há qualquer menção à raça ou gênero. Também

não há engajamento do autor ao ensino de filosofia, embora certamente toda e qualquer filosofia possa ser vista como voltada à aprendizagem. Em todo caso, a melhor lição que podemos extrair do pensamento cartesiano certamente será o de pensar por nós mesmos e não na reprodução do conhecimento ou no adestramento do leitor. É o que ele explicita, entre outras partes, no início do “Discurso”. Lá ele diz que seu propósito não é o de ensinar qual método racional cada um deve seguir, mas apenas mostrar como ele conduziu a sua razão na busca pela verdade.

Como foi constantemente repetido, um dos grandes alvos de Descartes era a filosofia escolástica que, segundo ele, tinha se tornado inútil e confusa. Seus ensinamentos, continua na segunda parte do “Discurso”, serviam mais para repetir ou explicar coisas já conhecidas do que trazer algo de novo para os espíritos da época. O seu propósito, portanto, era o de justamente buscar algo de certo a partir da análise de si mesmo, de suas próprias ideias, antes de incentivar a mera reprodução de conceitos extraídos dos manuais acadêmicos de seu tempo. Esse, na verdade, é o lema dos iluministas modernos, e é por meio desse método que poderemos analisar criticamente Descartes e a filosofia moderna, apontando seus erros e continuando a busca pela verdade, ainda que o próprio conceito de verdade também possa ser submetido a críticas.

Se levarmos em conta as razões acima apresentadas, perceberemos o quanto é difícil responsabilizar Descartes ou qualquer outro autor que tenha escrito há quase quinhentos anos atrás pelos problemas sociais, educacionais e sócio-ambientais que enfrentamos hoje. Seria injusto, ao que parece, exigir que tais autores devessem se pronunciar sobre questões que não faziam parte do seu contexto. Por outro lado, não restam dúvidas que determinadas bases do sistema cartesiano foram arruinadas pela ciência contemporânea, tal como a distinção, mesmo que conceitual, entre a mente e o corpo. Independentemente das intenções e razões do filósofo, é certo que a maneira como foram conduzidas

não só as suas ideias, mas boa parte das concepções gerais dos filósofos modernos relativas à objetividade científica, à verdade e à metafísica, trouxeram problemas em todas as áreas citadas pelos críticos, tais como a exploração do meio ambiente, a submissão dos corpos a partir de uma mente dominadora, a permissão do privilégio ao masculino a partir de uma suposta linguagem e ideias abstratas e uma visão egocêntrica e individualista da humanidade a partir do liberalismo político. Em resumo, se não pensarmos só no autor e seu tempo, mas nas consequências das ideias que estavam brotando de sua filosofia, entenderemos melhor os problemas que enfrentamos no séc. XXI e estaremos mais bem capacitados para realizar uma mudança de paradigma, como diz Thomas Kuhn, ou seja, para enxergar o mundo a partir de outras bases de conhecimento.

Existem, por fim, inúmeras objeções à filosofia cartesiana que foram e são até hoje debatidas entre os comentadores do autor, provenientes de David Hume, Pierre Bayle, Gottfried Leibniz, Bertrand Russell e muitos outros filósofos significativos, tanto do período moderno quanto contemporâneo. Muitas dessas críticas são de teor mais especulativo e pretendem mostrar a autocontradição do *cogito*, a falta de razoabilidade do ceticismo cartesiano, os problemas nas provas da existência de Deus, etc. Tratamos de muitos desses problemas em outros escritos. Aqui apresentamos algumas objeções mais científicas e populares, especialmente provenientes das ciências biológicas e humanas, ou que procuram fazer uma análise crítica do *cogito* em termos de suas consequências para a vida social contemporânea.

Referências Bibliográficas

ABRÃO, Luiz A., CHADDAD, Flávio Roberto, DALBEM, Rafael, DEL VECCHIO, Rafael, SILVA, Ricardo H. Concepções de educação ambiental em alunos de um curso de ciências biológicas, In: *Educação Ambiental em Ação*, N. 32, ano IX, 2010. Recolhido de: <http://www.revistaea.org/>. ARAÚJO, Fábio Roque da Silva. A ruptura do paradigma cartesiano e alguns dos

seus reflexos jurídicos, In: *Revista CEJ*, V.13, n. 46 jul./set. 2009. Recolhido de: <http://www.jf.jus.br/ojs2/index.php/revcej/article/viewArticle/1100>. BEHRENS, Marilda A.; CARPIM, Lucymara; FERREIRA, Jacques de Lima. Do paradigma tradicional ao paradigma da complexidade: um novo caminhar na educação profissional, In: *Boletim Técnico Senac*, Rio de Janeiro, v. 36, n.1, jan./abr. 2010. Recolhido de: www.senac.br/bts/361/artigo5.pd. CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982. Tradução: Álvaro Cabral. CHADDAD, Flávio Roberto & GHILARDI, Renato Pirani. O legado de Descartes, In: *Enciclopédia Biosfera*. Centro Científico Conhecer. Goiânia, v. 8, n. 14; p. 1778, 2012. Recolhido de: <http://www.conhecer.org.br/enciclop/2012a/humanas/o%20legado.pdf>. COTTINGHAM, John. *A Descartes Dictionary*. Cambridge: Blackwell, 1993. DAMÁSIO, Antônio. *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. DESCARTES, René. *Discurso do Método e Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior _____. *Regras para Direção do Espírito*. São Paulo: Martin Claret, 2000. Tradução: Pietro Nasseti. LUGONES, María. Toward a decolonial feminism. In: *Hypatia*, vol. 25, n. 4. 2010. PALANCA, Diana de Vallescar. El impacto del género en la filosofía latinoamericana. In: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v.10, n.31 Maracaibo dic. 2005. QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones, 1992. pp. 437-449. ROTUNDO, Juan Camilo Cajigas. La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: GÓMEZ, Santiago Castro & GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. TORRES, Nelson Maldonado. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: GÓMEZ, Santiago Castro & GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. ZIMMERMANN, Flávio. Razão dos animais em Hume e nos céticos modernos. In: *Cadernos Espinosanos*, n.29, São Paulo, p.58-79, jul-dez 2013.

FLÁVIO MIGUEL DE OLIVEIRA ZIMMERMANN

Anticaticolicismo

O anticaticolicismo é designado como um termo genérico que indica discriminação, hostilidade ou preconceito contra o catolicismo e a Igreja Católica. Outras designações, tais como catofobia ou católico-fobia são consideradas sinônimos. O termo é, ainda, aplicado à perseguição religiosa anticlerical aos católicos ou a uma orientação religiosa oposta ao catolicismo.

No início da Idade Moderna, a Igreja Católica Romana achou-se envolvida em conflitos para conservar o seu tradicional poder político e religioso mantido durante todo esse período contra o nascente secularismo na Europa. A hostilidade contra o poder político, social, espiritual e religioso do Papa e do clero católico ganharam força. Esta tendência ao anticlericalismo foi agravada pela alegada crise da autoridade espiritual do Papa no tempo da Reforma católica e da Reforma Protestante, levando à fragmentação do catolicismo e, consequentemente, à ruptura da unidade do Cristianismo Ocidental.

Alimentado pelo desenvolvimento das doutrinas humanistas e da ciência contemporânea, o anticaticolicismo assumiu um papel predominante nas guerras religiosas da Europa no século XVII, o que viria a definir o novo mapa religioso europeu. Assim sendo, muitos países da Europa abandonaram o catolicismo e aderiram aos princípios da Reforma Protestante. O protestantismo histórico brasileiro foi identificado como um elemento invasor ameaçador da hegemonia católica e da continuidade da síntese cristã universal perdida na Europa. Perante esta atuação das igrejas novas, o catolicismo investiu forte atuação. A polêmica destas igrejas frente ao catolicismo está relacionada ao fato de identificarem os valores locais de influência católica como “atraso cultural, político e

social” (SILVA, 2012, p. 20). Os pilares do protestantismo no Brasil nasceram, assim, de um viés anticaticolicista, junto com a empresa missionária proselitista.

Com colonização portuguesa chegou, também, o catolicismo trazido pelos portugueses. Alguns autores apontam a distinção entre o catolicismo popular ibérico dos fins da Idade Média e o catolicismo tridentino, cuja linha de frente era ocupada pelos jesuítas. Da ação pastoral das missões, paróquias, capelas, ermidas e santuários originou-se o catolicismo tradicional brasileiro, cujos principais elementos propostos pela Igreja são os seguintes: movimentos missionários, implantação e desenvolvimento da estrutura paroquial, influência das igrejas conventuais, importância da família na transmissão e manutenção da fé, carácter devocional indicado pelas numerosas irmandades e confrarias, ermidas e santuários, festas e procissões; influência do catolicismo na humanização da sociedade, na organização da vida familiar, na conservação da ordem, na criação de uma cultura comum (MELO, 1996, pp. 51-52).

Na segunda metade do século XIX, os diversos missionários protestantes norte-americanos que se estabeleceram no Brasil eram fruto da “Era Metodista”, segundo especialistas em protestantismo brasileiro, tais como Duncan A. Reily (1984) e Antonio G. Mendonça (1997). O Brasil tinha, no entanto, condições sociais diferenciadas, uma legislação que dificultava o trabalho missionário e a hostilidade do clero católico romano. A barreira da língua era outro fator a ter em conta, no conjunto de obstáculos. As estratégias missionárias exigiam que houvesse uma “desconversão cultural e religiosa”, de modo a inculcar uma nova visão de mundo trazido dos anglo-saxões protestantes (MENDONÇA; FILHO, 2002, pp. 99-100).

Este “protestantismo histórico de missão”, expressão aplicada às Igrejas Presbiterianas do Brasil (1862); Presbiteriana Independente (1903); Metodista (1878); Congregacional (1855), Batista (1859/1882) e Episcopal (1889) é precedida pela ação dos missionários

e distribuidores de bíblias, enviados oficialmente por organizações missionárias britânicas e norte-americanas (GONÇALVES, 2010, pp. 153-154). A disputa por um espaço religioso na sociedade brasileira desenvolveu-se assente em três pilares, segundo Antonio G. Mendonça: o polêmico, o educacional e o proselitista (MENDONÇA, 1995, p. 81). Num país claramente ocupado pelos católicos, as missões protestantes precisaram estudar e conhecer o adversário, para desacreditá-lo na sua opção religiosa. Os discursos polêmicos contra as convicções doutrinárias dos católicos dominaram as publicações avulsas e textos de teor anticatolicista (GONÇALVES, 2010, p. 155). Conforme colocado por Carlos B. Gonçalves, houve inúmeros jornais de cariz protestante que veicularam ideias anticatólicas. Os ataques ao catolicismo foram evidentes no jornal *Imprensa Evangélica* (ou *A Imprensa Evangélica*, com circulação entre 1864 e 1892; e entre 1868 a 1877), criado pelo primeiro missionário presbiteriano enviado ao Brasil, Ashbel Green Simonton (1833-1867). Outros jornais se seguiram, tais como *O Púlpito Evangélico*, criado pelo reverendo Emmanuel Varnordem (com circulação entre os meses de janeiro de 1874 e dezembro de 1875); *Salvação da Graça*, dirigido pelo reverendo J. R. Smith e impresso em Lisboa, Portugal; com doze números publicados em outubro de 1875. Outros jornais e revistas seguiram estas publicações, com críticas e contra-argumentos ao catolicismo vigente, e como instrumento de luta anticatólica (GONÇALVES, 2010, pp. 155-156).

Dentro dos maiores debates e polêmicas contra o catolicismo, os presbiterianos Álvaro Reis (1864-1925) e Eduardo Carlos Pereira (1855-1923), organizador da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, tiveram destaque. Outro nome importante no que se refere a publicações anticatólicas foi o reverendo presbiteriano Ernesto Luiz de Oliveira (1875-1938). Convém citar também o reverendo Othoniel Mota (1878-1951), importante filólogo e intelectual reconhecido (GONÇALVES, 2010, pp. 157-159).

A percepção dos missionários protestantes norte-americanos era a de um Brasil retrógrado, palco de atrasos constantes por conta da influência da Igreja Católica, e que isso deveria ser mudado, com acirrado combate ao catolicismo. A associação protestantismo missionário-imperialismo estadunidense acompanhou a ação dos missionários pelo Brasil e um pouco por todo o continente americano (GONÇALVES, 2010, p. 162).

A resposta da Igreja Católica, ao longo do século XX, trouxe inúmeras iniciativas missionárias, que buscaram a fundação de igrejas nacionais em diversos pontos do mundo. Nos círculos católicos romanos, isso significou implantar uma igreja com a sua própria hierarquia, e por fim uma igreja nativa. Entre os protestantes, o objetivo missionário expressou-se com base em três princípios: autonomia quanto ao governo, ao sustento e à propagação. A teologia cristã precisou ser observada a partir de uma perspectiva diferente da tradicional. O que tornava essa perspectiva diferenciada foi não apenas o seu contexto cultural, mas o contexto econômico e social dos mais oprimidos. A América Latina, em particular, foi palco de um movimento por parte da Igreja Católica orientado para a participação no modo de vida dos mais pobres. A organização regional incluía os bispos latino-americanos (CELAM), levantando questões de âmbito continental quanto à missão da Igreja (GONZÁLEZ, 2011, p. 552). De entre os “teólogos da libertação” estiveram, no Brasil, Dom Helder Câmara (1909-1999), bispo de Olinda e Recife e Dom Paulo Evaristo Arns (1921-2016), Arcebispo Emérito de São Paulo. A esta iniciativa seguiu-se o Concílio Vaticano II (1962-1968), com a sua abertura para o mundo moderno. O papa João XXIII abriu o Concílio Vaticano II, em 11 de outubro de 1962, criando o Conselho para a Promoção da Unidade Cristã, mostrando a busca pela aproximação com outros cristãos. O seu sucessor, o papa Paulo VI, anexou vários aspectos ao decreto sobre ecumenismo. A quarta e última sessão do Concílio ocorreu de dia 14 de setembro a 8 de dezembro de 1965 e os documentos

promulgados mostravam uma tentativa progressista, por parte da Igreja Católica, para aspectos da vida familiar, questões sociais e econômicas, política, tecnologia, ciências, cultura (GONZÁLEZ, 2011, pp. 514-516).

Durante os pontificados seguintes, o movimento da Teologia da Libertação foi censurado, pelos papas João Paulo II e Bento XVI. A partir da segunda metade do século XX, assistiu-se a um considerável crescimento de igrejas neopentecostais, no Brasil. Algumas acenderam ataques contra cerimônias e símbolos religiosos católicos. A Igreja Católica, por seu lado, foi várias vezes acusada de discriminar os protestantes e as igrejas neopentecostais. No ano 2000, a declaração do Papa Bento XVI, Joseph Ratzinger Dominus Iesu causou abalo no movimento ecumênico, devido à reafirmação da supremacia da Igreja Católica sobre as demais igrejas cristãs, bem como outras posições consideradas retrógradas, como o uso do latim na liturgia da missa. A Declaração Dominus Iesus constitui-se como um documento complexo. De um lado, afirmou, de modo infalível, dez verdades de Fé em que todos os católicos – clérigos e simples fiéis – devem crer. Por outro lado, o documento demonstrou que as verdades de Fé definidas estão de acordo com o que foi ensinado pelo Concílio Vaticano II. Algumas contradições foram, no entanto, apontadas à Igreja Católica. Após o Concílio Vaticano II, as missões foram entendidas, muitas vezes, como proselitistas, e que deveriam ser substituídas pelo diálogo ecumênico (FEDELI, 2016). A Declaração Dominus Iesus lembra que “...o diálogo inter-religioso [...] certamente não substitui, mas acompanha a missio ad gentes...” (RATZINGER, 2000). Assim, a proposta de diálogo ecumênico não pode, para a Igreja Católica, anular a missão de fazer apostolado e de converter o próximo à Igreja Católica Apostólica Romana, fora da qual não há salvação (FEDELI, 2016). O próprio Cardeal Ratzinger defendeu a tese de que a unidade na diversidade impedia querer impor aos protestantes a aceitação do Papado

(RATZINGER, 1987, p. 136). Na Carta aos Bispos da Igreja Católica, Ratzinger reiterou, todavia, a necessidade de “reconhecer a perenidade do Primado de Pedro nos seus sucessores, os Bispos de Roma” (RATZINGER, 1992).

O estudo das polêmicas entre católicos e protestantes, no Brasil, reafirma as contendas entre cristãos, pela afirmação/expansão do protestantismo de missão pelo país e de reafirmação/reconquista de espaço pela Igreja Católica. A luta anticatólica, por parte dos protestantes, esteve constantemente assente na defesa por parte dos protestantes aos ideais de modernidade, progresso e civilização, em contraste com os atrasos (intelectuais e morais) causados, na sua ótica, pelo catolicismo (GONÇALVES, 2010, p. 159).

Bibliografia

Imprensa:

GONÇALVES, Carlos Barros. As polêmicas antiprottestantismo nas primeiras décadas do século XX: Cuiabá, 1926, 1927. *Fronteiras* (Dourados), v. 12, n. 21, pp. 151-178, jan./jun. 2010. GONZÁLEZ, Justo L. *História ilustrada do cristianismo. A era dos reformadores até à era inconclusa*. 2. ed. revisada. São Paulo: Vida Nova, 2011, vol. 2. MELO, Antônio Alves de. *A evangelização no Brasil: dimensões teológicas e desafios pastorais*. O debate teológico e pastoral (1952-1995). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: ASTE, 1995. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*. São Paulo: UNESP, 1997. MENDONÇA, Antonio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. RATZINGER, Joseph. *Chiesa, ecumenismo e política*. Milano: Edizioni Paoline, 1987. REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984. SILVA, Nilo Tavares. *Do confronto ao diálogo: o estilo batista de ser e a questão ecumênica no Brasil*. São Paulo: Fonte, 2012.

Digital:

FEDELI, Orlando. *Dominus Iesus III: análise da declaração*. São Paulo: Associação Cultural Monfort, 2016. Disponível em: <http://www.>

montfort.org.br/bra/veritas/igreja/dominus3/. Acesso em: 30 jun. 2019. RATZINGER, Joseph Card. *Carta da Congregação para a Doutrina da Fé aos bispos da Igreja Católica*. Roma: Congregação para a Doutrina da Fé, 1992. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_po.html. Acesso em: 30 jun. 2019. RATZINGER, Joseph Card. *Declaração Dominus Iesus. Sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*. Roma: Congregação para a Doutrina da Fé, 2000. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html. Acesso em: 30 jun. 2019.

FERNANDA SANTOS

Anticlassicismo

Com a desintegração da Renascença no século XVI, decorrente de fatores como desenvolvimento científico (Copérnico, Kepler), movimento religioso (protestantismo, Reforma, Contra-Reforma, Concílio de Trento), autonomia das opiniões políticas (Maquiavel), a tradição artística existente é posta em xeque e “os artistas viram-se de repente diante da necessidade de escolher entre caminhos trilhados e não trilhados” (HAUSER, 1976, p. 29). O conflito que está na base do espírito dos tempos modernos – seguir a tradição e, ao mesmo tempo, repudiá-la – foi inaugurado pelo Maneirismo (1515-1600), com o qual tem início o anticlassicismo na Europa.

O anticlassicismo da arte maneirista implicou no abandono dos princípios de síntese, objetividade e razão, regularidade e ordem, harmonia e clareza, assim também da ideia de que a obra de arte seja um todo indivisível e inalterável, substituídos pela análise da realidade, a composição de elementos heterogêneos, o antinaturalismo, expresso na rejeição da mimese, a dar lugar à ideia de que a origem da obra não era a natureza, mas as criações artísticas (HAUSER, 1976, pp. 30-33).

Quando introduzido no Brasil, o Maneirismo já estava em declínio na Europa, sendo sucedido na primeira metade do século XVII pelo Barroco, que dá continuidade à tradição anticlássica, com a qual se inicia o processo de formação da cultura brasileira. Inspirado no Camões épico, a *Prosopopeia* de Bento Teixeira (1561-1618), publicada em 1601, pode ser considerada um primeiro exemplo, ainda canhestro, de Maneirismo, nas letras da colônia (BOSI, 1975, p. 41), ao lado de manifestações no campo da arquitetura sacra e da decoração interna.

A passagem do clássico ao Barroco europeu, definida por Heinrich Wölfflin (1989) a partir de cinco pares de conceitos – do linear ao pictórico, da visão de superfície à visão de superposição, da

forma fechada à forma aberta, da multiplicidade à unidade, da clareza absoluta dos objetos à clareza relativa – ganha no Brasil feições novas e originais, por conta da presença de negros, índios e artesãos populares, atingindo o seu apogeu com Gregório de Matos Guerra (1636-1693) e Antônio Vieira (1608-1697).

A questão do Barroco na crítica e na historiografia literária brasileira se inscreve no contexto da sua crescente valorização na América Latina, com Severo Sarduy, (1937-1993), Lezama Lima (1910-1976), Alejo Carpentier (1904-1980), e da retomada no Brasil dos estudos sobre a produção barroca, a mobilizar grande parte da crítica brasileira, na segunda metade do século XX.

Haroldo de Campos participa, com Lezama Lima, da ideia de um Barroco americano, uma “arte da contraconquista” (CAMPOS, 2011, p. 68), chave discursiva para inventar uma imagem da América Latina que pudesse dar conta de sua identidade diferenciada e multicultural. Com o Barroco, em particular, com a poesia metalinguística e lúdico-poética de Gregório de Matos, a literatura brasileira “já ‘nasceu’ adulta, **formada**, no plano dos valores estéticos, falando o código mais elaborado da época” (CAMPOS, 2011, p. 67).

A posição de Haroldo de Campos em atribuir a Gregório de Matos a estatura de revolucionário original vai de encontro ao modelo historiográfico proposto por Antonio Candido que exclui o Barroco na *Formação da literatura brasileira*, tendo em vista o sistema triádico escritor-obra-público, classificando a poesia de Gregório como uma das “manifestações literárias” isoladas no período colonial, que não influíram no desenvolvimento literário brasileiro.

João Adolfo Hansen contesta o caráter autoral dos poemas atribuídos a Gregório de Matos, posto que a poesia barroca do século XVII é “língua esteriotipada de lugares-comuns retórico-poéticos canonizados e repartidos em gêneros e subgêneros” (HANSEN, 1989, p. 16). Para Hansen, Gregório é uma etiqueta e não a origem original dos poemas, como supunha a crítica posterior, que operava com critérios anacrônicos em relação à

sociedade setecentista. Além disso, Hansen demonstra como a sátira ficcionalizava os discursos vinculados ao poder político e religioso, rebatendo tanto a ideia de que houve um Gregório contestatário como também de que a sátira era voz, não do povo, mas do poder colonial.

Um segundo momento de oposição ao Classicismo ocorre, no Brasil, com o Romantismo. Se o movimento arcádico, entre nós, significou “a incorporação da atividade intelectual aos padrões europeus tradicionais, ou seja, a um sistema expressivo, segundo o qual se havia forjado a literatura do Ocidente” (CANDIDO, 2017, p. 327), a Independência política e o Romantismo implicaram numa “fratura salutar”, posto que “seria impossível guardar as vantagens do universalismo e do equilíbrio clássico, sem asfixiar ao mesmo tempo a manifestação do espírito novo da pátria nova” (CANDIDO, 2017, p. 327).

Da mesma forma que o Romantismo no Brasil se pautou, tal como na Europa, pelas oposições (sempre relativas) mais amplas em relação ao Classicismo – subjetivismo, fragmentação, arrebatamento, irracionalismo, relativismo, culto do gênio X impessoalidade, proporção, racionalidade, unidade, equilíbrio, moderação, disciplina (GUINSBURG, 1985, pp. 275-276) – essa divergência, entre nós, ganhou contornos particulares, tendo em vista o desejo de autonomia da intelectualidade romântica, tanto no plano político quanto no plano estético. A descrição da natureza, no lugar do genérico, o culto do subjetivismo sentimental ao invés da impessoalidade, a valorização do índio em substituição ao cavaleiro medieval são aspectos que vêm ao encontro do nacionalismo dos românticos e do sonho de originalidade e passado honroso.

No momento da independência recente do país, o nacionalismo romântico desempenhou papel importante no sentido de separar a nossa vida mental da influência portuguesa e nos abrir para outras culturas europeias (CANDIDO, 2002, p. 84). No limite, o pressuposto de originalidade nacional, “era ilusório, porque implicava um estado imaginário de separação do conjunto das literaturas ocidentais, às quais a brasileira pertence organicamente e das quais não pode

ser destacada” (CANDIDO, 2002, p. 87).

Portanto, o que constituiu a “originalidade” do Romantismo no Brasil, ou, o anticlassicismo dos românticos brasileiros, foi “a maneira de incluir em contexto novo os elementos que vêm de outro” (CANDIDO, 2002, p. 101), a criar a tensão entre universal e nacional, centro e periferia, modelo e cópia, que já se inscreve no ensaio pioneiro de Machado de Assis, “Instinto de nacionalidade”, publicado em *O Novo Mundo* (1870-1879), em março de 1873, ao questionar a cor local como critério consagrado e único de aferição do nacionalismo literário.

A Antropofagia cultural proposta por Oswald de Andrade descarta, de forma radical, a ideia de independência do produto cultural brasileiro, abrindo-se à devoração seletiva do alheio, à absorção da alteridade, o que permite “resolver os problemas da má consciência patriótica que nos levam a oscilar entre a admiração beata da cultura europeia e as reivindicações estreitas e xenófobas pelo ‘autenticamente nacional’” (PERRONE-MOISÉS, 1990, p. 98).

Bibliografia

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1975. CAMPOS, Haroldo de. *O seqüestro do Barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2011. CANDIDO, Antonio. *O Romantismo no Brasil*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/SP, 2002. CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos, 1750-1880*. 16. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul/FAPESP, 2017. GUINSBURG, J. (Org.). *O Romantismo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1985. HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. HAUSER, Arnold. *Maneirismo*. Tradução: Magda França; revisão: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1976. PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Literatura comparada, intertexto e antropofagia*. In: PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Flores na escrivania*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 91-99. WÖLFFLIN, Heinrich. *Renascentia e Barroco. Estudo sobre a essência do estilo barroco e a sua origem na Itália*. Tradução: Mary Amazonas Leite de Barros e Antonio Stefen; revisão: Mary Amazonas e Plínio Martins Filho. São Paulo: Perspectiva, 1989.

Anticlericalismo

Anticlericalismo é uma postura contestadora, e por vezes muito agressiva, frente à influência dos sacerdotes sobre assuntos considerados extraeclesiásticos (política, comportamento, cultura, etc.). Esta corrente pode manifestar-se no campo teórico, através da política, no jornalismo, na violência física contra pessoas e símbolos ou, ainda, de modo simultâneo em uma ou mais destas expressões públicas.

A pena de morte para castigar hereges, principalmente, nos países ibéricos (onde vigorava o sistema de padroado – oficialização, tutela e financiamento da Igreja pelo Estado monárquico), além de ser incoerente com os princípios cristãos da não coerção religiosa, atraiu toda a sorte de considerações negativas em relação à Igreja.

Concomitantemente, o movimento cultural multifacetado que posteriormente seria nomeado de Renascença trouxera consigo a busca da afirmação do eu, o culto à beleza e ao prazer, fazendo triunfar o laicismo, o secularismo e a preocupação primordial com os assuntos mundanos ou terrenos. Pensadores como Erasmo de Roterdã (1466-1536) (que ajuda a desenvolver o relativismo nos campos religioso e moral) e Lutero fornecem bases intelectuais para o subjetivismo, o que leva, entre outras coisas, ao livre exame da Bíblia.

A pregação reformista de Lutero (1483-1546), defendendo a ideia de que todos os fiéis são sacerdotes, formata uma postura anticlerical, uma vez que os clérigos e o poder institucional da Igreja tornam-se desnecessários, sendo até mesmo considerados diabólicos. A separação entre o espiritual (invisível) e o secular (visível) é extrema. Dado que a Tradição é desconsiderada e que o indivíduo, praticando o livre exame das escrituras, é o seu próprio guia, o individualismo protestante se prolifera rapidamente, o que resultou

na formação de diversas denominações religiosas.

Desta forma, o conceito de Estado laico erige-se no seio da reforma. É importante ressaltar que o laicismo, ainda na atualidade, especialmente no Brasil, é considerado sinônimo de anticlericalismo. Contudo, ainda que originados da contestação ao clero, ambos os movimentos diferem sutilmente, pois a defesa de um estado laico (neutro) que supõe a independência mútua entre Estado e Igreja não necessariamente pressupõe a defesa do ateísmo, como muitos militantes desta corrente defendem em seus discursos e manifestações públicas.

O anticlericalismo brasileiro começou a manifestar-se ainda no período colonial. Sendo o clero aqui composto basicamente pelos soldados de Jesus, a postura clerical assume a forma de um verdadeiro antijesuitismo. Ainda que os jesuítas tenham tentado (e, de certa forma, conseguido) criar uma civilização brasileira, oferecendo educação, oficializando casamentos, formando mosteiros, orientando famílias e almejando unir as três etnias pela evangelização, eles recebiam todo o tipo de imputações. Além das múltiplas acusações recebidas pelos inicianos, segundo Oliveira Torres, havia o problema dos juízos de valor a respeito das intenções da educação jesuítica e do cristianismo em geral.

No século XVIII, o chamado Século das luzes, o combate aos jesuítas recrudesceu. Com a sua defesa da ortodoxia da Igreja Romana, da disciplina e da propagação da fé, as baterias anticlericais se dirigiram predominantemente àquela Ordem. Os jesuítas eram acusados por liberais iluministas (como os enciclopedistas Diderot e D'Alembert, ex-aluno dos jesuítas), de quererem governar o mundo e de controlar o comércio (ofício que realizavam, por exemplo, no Maranhão), bem como de serem intrometidos em assuntos alheios e inapropriados à sua esfera de competência.

Neste contexto, o déspota esclarecido Marquês do Pombal (que proibiria livros dos iluministas), agindo como se fosse o dono da Coroa portuguesa, expulsou os soldados de Jesus de seus “reinos e

domínios”, quatorze anos antes da extinção da Companhia por Clemente XIV, em 1773. A expulsão dos jesuítas significou um prejuízo muito maior à educação nos países lusófonos do que aquele suposto atraso que os críticos atribuíam aos inicianos.

No plano internacional, o processo revolucionário francês deflagrou a primeira onda de violência anticlerical. Mosteiros e igrejas foram violados e destruídos, milhares de clérigos e freiras exilados ou seviciados das mais perversas formas e centenas deles encontraram a “fraternidade, a igualdade e a liberdade” de serem assassinados.

Como sói acontecer na história do Brasil, as correntes de pensamento de modo invariável aqui chegavam tardia e desordenadamente. No entanto, o século XIX, ainda que lentamente, traria consigo a propagação do liberalismo. Na época, o liberalismo era um elástico e multiforme conceito que abrangia diversas doutrinas e diferentes ideologias, como a maçonaria e o cientificismo. Em busca da prometida liberdade de consciência propalada pelo Iluminismo, os “homens pensantes” ou classes dirigentes ansiavam por uma renovação generalizada (social, religiosa, cultural, política) e pelo almejado progresso. Tais anseios, entretanto, não impediram que na Constituição de 1824 o Catolicismo fosse declarado religião oficial do Império brasileiro e que o sistema ibérico de padroado continuasse no novo regime.

As críticas então vigentes declaravam que o clero havia se tornado em serviço público e se apartado do povo em sua missão, resultando em uma laicização ou burocratização da carreira eclesiástica. Assim, os “servidores do rei” eram acusados, apesar de serem considerados sagrados e distintos do povo, de preocuparem-se mais com os problemas temporais e de não viverem a religião. Um exemplo claro de clérigo comprometido é o do rebelde Padre Feijó, regente durante a menoridade de Pedro II, inclusive ele próprio imbuído do difuso liberalismo em voga, sendo membro da maçonaria, irmandade que o Papa excomungara. A paz entre Estado e Igreja (sendo

a segunda administrada e financiada pelo primeiro), apesar de pequenas rusgas pontuais, seria abalada na famosa Questão Religiosa de 1872, que daria muito fôlego ao semiadormecido sentimento anticlerical.

A crise foi deflagrada quando dois bispos da corrente ultramontana da Igreja Católica (cujas adesões eram crescentes desde sua sistematização pelo pontífice Pio IX, em meados daquele século), Dom Laranjeira (Rio de Janeiro) e Dom Vital (Olinda) começaram a tomar posição quanto à presença maçom no seio religioso. Nomes importantes e influentes do mundo político que se declaravam membros de ambas as organizações se mobilizaram contra o episcopado, desencadeando uma polêmica que se alastraria pelo Brasil e chegaria até ao Vaticano. Dom Vital e Dom Macedo (Pará) foram julgados por desobediência e acusados de guerra ao governo, à Constituição e ao Código Criminal, sendo ambos condenados, em 1874, a quatro anos de prisão, acrescidos de trabalhos forçados ao bispo do Pará. Os partidários do anticlericalismo acharam brandas as penas, mas o gabinete do Barão do Rio Branco, um dos responsáveis pela crise, maçom envolvido na querela, foi dissolvido. Em um ambiente de comoção popular, o “Pacificador” Duque de Caxias foi convocado a formar um novo ministério e aceitou com a ressalva da anistia aos bispos, medida aceita pelo monarca em 1875.

O célebre escritor, jurista e político Rui Barbosa, além de defender a contestação aos dogmas da Igreja, herdou a postura anticlerical de seu pai, João José Barbosa. No Rio de Janeiro uniu-se ao grupo maçom e republicano de Saldanha Marinho. Desta relação se originaria a tradução e o prefácio do livro *O Papa e o concílio*, de Johann Döllinger (1877). Marinho, usando o pseudônimo Ganganeli, foi um combativo escritor de artigos jornalísticos durante a Questão Religiosa.

Nos últimos anos da monarquia, a disputa entre Igreja e Estado (sendo acompanhada pelos adeptos fiéis de ambos) iniciou a erosão do sistema de padroado e da oficialidade da religião, aumentando o ímpeto dos defensores do

laicismo, partidários, em sua maioria, do republicanismo.

Até a Proclamação da República (1889), o documento comprobatório de idade era o batistério, os cemitérios eram católicos e o matrimônio possível era exclusivamente o religioso. Com a separação entre Estado e Igreja surgiram a liberdade de culto (o que vinha sendo ensaiado há dez anos), o casamento civil, o registro civil de nascimentos e óbitos e os cemitérios laicos ou de confissões religiosas minoritárias. A laicização do estado e o fim do sistema de padroado trouxeram consequências imediatas à Igreja Católica, uma vez que a instituição perdeu a fonte de financiamento e os clérigos perderam direitos políticos e seus proventos pessoais.

Se o novo regime foi formatado, em grande parte, sob o influxo ideológico do Positivismo, também o advento da República coincide com a consolidação do movimento anarquista, reforçado pelos contingentes de imigrantes europeus (principalmente italianos e espanhóis) vindos após a Abolição da escravatura, em 1888. O anarquismo é dividido em várias correntes, unidas por alguns traços, como a postura anti-hierárquica e de combate ao Estado, uma vez que defendem uma ordem mutuamente estabelecida a partir do princípio da livre associação. Outro traço indissociável do anarquismo, adotado por expressiva parcela da nova classe operária, é o seu radical anticlericalismo.

A virada para o século XX assistiu ao surgimento do fenômeno das Ligas Anticlericais. As origens de cada associação eram diversas. Algumas eram oriundas da maçonaria, outras do anarquismo, algumas do comunismo, mas todas voltavam seu ataque à Igreja Católica e à religião em geral.

O influente maçom espanhol Everardo Dias editava o periódico *O Livre Pensador* (1902), defendendo a negação de relações pessoais com pessoas religiosas e da participação em atos cívico-religiosos (batizados, funerais, casamentos, etc.). Houve nas primeiras décadas do século passado uma profícua vertente anticlerical do jornalismo alternativo.

A imprensa de cunho anarquista comportava jornais diários ou semanais (que geralmente tinham efêmera existência) em língua vernácula, italiana ou espanhola. Ao anticlericalismo anarquista deve-se o aparecimento do jornal “A Lanterna”, cujo lema era “Folha anticlerical de combate”. A primeira versão do periódico circulou entre 1901 e 1904 (editada por Benjamin Motta), a segunda entre 1909 e 1916 (pelo anarquista Edgard Leuenroth). Toda a sorte de diatribes e culpas eram lançadas para cima do clero e a morte de religiosos como o Papa Leão XIII era, de certa forma, comemorada, não sem o acompanhamento de adjetivos nada elogiosos.

O movimento anticlerical brasileiro certamente não podia esmorecer tendo como inspiração a perseguição religiosa francesa (acompanhada da expropriação de escolas e obras sociais da igreja) desencadeada pelo ministro da Instrução pública Jules Ferry (1879-1881) e pelo governo Pierre Waldeck-Rousseau.

Em 1916, o cardeal Dom Sebastião Leme avaliava que no Brasil, considerado país de maioria católica, a Igreja contava com pouco prestígio e exercia escassa influência, necessitando, portanto, reconquistar os atores políticos para a promoção da religião. O trabalho de reconquista deu-se ao longo da década de 1920 através da formação de periódicos (como *A ordem*) e de intelectuais católicos leigos (tais como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima) para atuação no debate público e para inspirar no campo político.

A implantação do comunismo na Rússia a partir de 1917, seguida pelo extermínio de religiosos, atizou muitos ativistas no combate à religião e ao clero. Outra fonte de inspiração destrutiva para os anticlericais foi a perseguição e matança de religiosos (clero e fiéis) no México a partir de 1926. Naquele ano, o presidente Calles resolveu aplicar resoluções da Constituição mexicana de 1917, o que praticamente impossibilitava a existência das obras sociais e educacionais da Igreja, bem como do direito de propriedade pelas ordens religiosas. Após um boicote econômico por parte

do povo católico, o governo Calles parte para a eliminação física do clero e para a profanação dos templos. Para defender o direito à religião e a integridade dos eclesiásticos foi constituído o movimento Cristero (atuante até 1929), milícias armadas que defendiam cristãos e atacavam as forças policiais e militares que caçavam os crentes.

Logo após a Revolução de 1930, Afonso Arinos já percebia que o marxismo era uma “moda” crescente entre a intelectualidade nacional. Concomitantemente, nos próximos anos do novo regime, Getúlio Vargas, amigo de Dom Leme, permite privilégios para a Igreja, que apoia o presidente em sua busca pela estabilidade social e política. Naquele contexto de crescente aproximação entre católicos e governo, que fora marcada pela inauguração da estátua do Cristo Redentor (1931) e culminaria na realização do Concílio Plenário no Brasil (1939), à militância anticlerical dos anarquistas somavam-se ativistas de outras correntes.

Enquanto isso os nazistas perseguiram os católicos na Alemanha e os comunistas e anarquistas espanhóis incendiavam igrejas e executavam cristãos. Os ataques começaram durante a vigência do governo esquerdista, antes mesmo da deflagração da Guerra Civil em 1936. Durante o conflito foram trucidados milhares de religiosos e fiéis. O ódio ao catolicismo estava na ordem do dia, e é claro que os militantes anticlericais brasileiros estavam excitados. Na primeira década de governo Vargas as ligas anticlericais estavam mais atuantes do que nunca. Panfletagens, comícios clandestinos improvisados, debates, publicações e aliciamento de novos adeptos eram as estratégias mais usadas no combate à Igreja. A imprensa anticlerical que havia florescido nos primeiros anos do século XX sobrevivia como podia ao combate da polícia. O influente semanário anarquista *A Plebe*, sucessor de *A Lanterna*, fundado por Leuenroth – ligado à Federação Operária de São Paulo, circularia por trinta anos.

Apesar de toda a oposição anticlerical brasileira (muito combatida pela polí-

cia), a atuação dos católicos rendeu frutos nas Constituições de 1934 e de 1937. Entre as conquistas estavam: a possibilidade de assistência financeira do Estado à Igreja, o direito de voto ao clero, a equivalência entre o casamento civil e o religioso, a proibição do divórcio, a possibilidade de assistência cristã às Forças Armadas, o ensino religioso na escola e a subvenção oficial a colégios católicos.

Entretanto, a década seguinte traria consigo a crescente des cristianização da sociedade. O cardeal Leme morre em 1942, Getúlio Vargas é deposto em 1945 e a mobilização anarquista decai enquanto avança a influência comunista nos meios intelectuais e jornalísticos. Ao passo que a Igreja nacional começa a se afastar do Vaticano, a inteligência brasileira volta-se, em grande parte, para Moscou.

A nova etapa do anticlericalismo brasileiro seria a do combate prioritário no campo cultural, em vez do puro ativismo explícito. O dramaturgo Dias Gomes (1922-1999), ateu e militante do Partido Comunista Brasileiro (PCB), é um exemplo de sucesso. Em sua obra-prima *O Pagador de promessas* (1960), levada ao cinema no ano seguinte, encena-se a oposição entre o devoto Zé-do-Burro e o padre Olavo, pároco da Igreja Santa Bárbara. Como Zé havia prometido (à entidade Iansã) levar uma cruz àquela igreja em troca da cura de seu burro, atingido por um raio, o pároco não permite o pagamento da promessa. Por fazer o que era sua obrigação, proteger a ortodoxia da religião católica, o personagem é descrito e age como se fosse “fanático”, “intolerante” e “fraco”. Através da arte, o público recebe a mensagem de que o clero opõe-se à religiosidade popular, que seria a autêntica. Um protagonista simpático e simplório como Zé-do-Burro foi uma arma anticlerical muito mais efetiva do que muito comício e muita folha de combate.

O surgimento da Teologia da Libertação, na década de 1960, fez aflorar uma vertente anticlerical no seio dos próprios fiéis católicos. Em um período de recrudescimento ideológico os padres envolvidos em assuntos políticos (desigualdade

entre as classes, sindicalismo, imperialismo, etc.) alinhados ao movimento receberam as alcunhas de “padres vermelhos” ou, de acordo com Nelson Rodrigues, “padres de passeata”. Além de receberem a oposição dos sacerdotes tradicionais (Dom Vicente Scherer, Dom Eugênio Sales), por aproximarem-se da heresia, os clérigos engajados passaram a sofrer contestação de intelectuais (o próprio Nelson, Gustavo Corção, Guilhermino Cesar) e de grande parte do povo católico.

Naquele período de crescimento galopante das cidades e de massificação urbana, muitos fiéis – em vez de sentirem-se abrigados pela nova vertente – experimentavam uma sensação de orfandade espiritual. Quem buscava principalmente orientação religiosa, passou a presenciar pregação sociopolítica. Com o desconforto, católicos deixaram de frequentar a Igreja, tomaram o rumo das igrejas evangélicas pentecostais ou buscaram rumos alternativos (umbanda, espiritismo, budismo, etc.). Além disso, outro motivo de reprovação por parte dos fiéis seria a participação de sacerdotes nas fileiras de grupos guerrilheiros comunistas, não só no Brasil como em vários países (Argentina, Chile, Nicarágua, etc.). Se nas décadas anteriores os revolucionários queimavam o clero, naquele momento o clero apoiava os revolucionários. Ou teria sido o clero infiltrado pelos revolucionários?

O romeno Ion Mihai Pacepa, ex-chefe da espionagem romena, revelou em 2013, ter ajudado logisticamente – a pedido da KGB – a organizar uma reunião de bispos latino-americanos na cidade colombiana de Medellín (1968). Segundo Pacepa, a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano almejava oficialmente eliminar a pobreza, mas a meta oculta seria legitimar um movimento político gestado na KGB (Teologia da Libertação) com o intuito de fomentar o combate dos pobres latino-americanos contra os Estados Unidos, que seriam responsáveis pela “institucionalização” da “violência” da pobreza.

Enquanto a nova teologia trazia novos adeptos àquela vertente da Igreja, um

contingente talvez maior abandonou o credo. Em um contexto em que a sociedade se afastava de Cristo, a inclusão de “César” na religião não a ajudava em nada, pois era difícil para o católico tradicional aceitar as inovações e contestações da ortodoxia católica.

Um belo resumo das teorias e práticas das primeiras duas décadas de Teologia da Libertação é o livro *E a Igreja se fez povo*, de Leonardo Boff (1968). Boff – apesar de elogiar – censura a história da caridade e misericórdia católicas porque tal “estratégia assistencialista” não contraria a “diferença social”, nem sugeriria as mudanças nas “relações de desigualdade”.

O professor ainda repreende o caráter privado e individual da religião cristã, o que explica que o íntimo exercício da reflexão possa ser “coletivizado” ou, melhor, “conduzido”. Assim, a massa poderia deter a “hegemonia” do processo de construção da Igreja Popular, consciente de sua situação de marginalização, inaugurando práticas para “mudar a realidade circundante”.

Apesar de negar a “infiltração ideológica esquerdizante” e a “presença do marxismo”, o mais célebre teólogo brasileiro abusa da argumentação dialética, expondo proposições repletas de contradições. Por exemplo, segundo Boff, ao contrário das suposições comuns, na Igreja Popular nunca se ouviria o nome de Marx ou de socialismo. No entanto, o mesmo autor ressalta que no âmbito das CEBs seria incentivada a preferência por partidos de “orientação socialista”. Um bom político, dentro daquela perspectiva teológica, não precisa ser cristão, mas um cristão deve preocupar-se com a “justiça social”, inserindo-se no campo político. Ao lado disso, Boff ainda cita o marxista italiano Antonio Gramsci, manejando muitos conceitos deste teórico, tais como “hegemonia”, “intellectual orgânico”, “mudar a realidade”, entre outros.

No século XXI temos a emergência de novos movimentos e posturas que reúnem o anticlericalismo e o ateísmo (chamado de laicismo) no combate à Igreja e a religião em geral.

O censo populacional de 2010 do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) estipula em 8% o número de habitantes ateus, agnósticos ou que não professam religião. O crescimento deste segmento populacional é notável, uma vez que muitos adeptos e propagadores do secularismo ou laicismo pertencem a classes mais instruídas – principalmente com nível superior de renda e de escolaridade. Sendo assim, muitos militantes da corrente estão inseridos na imprensa, na universidade, nas artes e nos espetáculos – o que os coloca no favorecido lugar de influenciadores de comportamento e de formadores de opinião.

Embora haja grupos de defesa de laicismo, como a Atea (Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos), a corrente anticlerical mais vistosa e barulhenta nas primeiras décadas do novo século é o movimento LGBT.

Uma atividade política de grande impacto midiático foi a determinação de retirar os crucifixos dos prédios do Poder Judiciário do estado do Rio Grande do Sul. Protocolado pela Liga Brasileira de Lésbicas em fevereiro de 2012 em caráter de recurso (o pedido havia sido negado em 2011), foi aceito unanimemente pelo Conselho da Magistratura do referido órgão no mês seguinte. A Arquidiocese de Passo Fundo apelou ao Conselho Nacional de Justiça para que a decisão fosse revertida.

O objetivo do requerimento, segundo a referida liga, era preservar o estado laico e igualar o sentimento das pessoas não-religiosas. A proposição foi anulada quatro anos depois pelo CNJ, que considerou que a presença de crucifixos e símbolos religiosos nem induz o indivíduo a adotar uma religião específica, nem exclui as garantias do adepto de outras crenças – preservando assim o estado laico.

Ponto sempre observado pelos cristãos brasileiros em geral (e mais especialmente pelos católicos) é a reiterada presença nas Paradas Gay de participantes caracterizados como Jesus Cristo, Virgem Maria, padres ou freiras – invariavelmente de modo burlesco ou ofensivo. Sendo o movimento LGBT pautado por

reivindicações por respeito e por alegadas denúncias de preconceito da sociedade, é impossível tornar-se imune às críticas, principalmente por vilipêndio de imagens e por injúria religiosa.

Um exemplo polêmico aconteceu no Rio de Janeiro durante a visita do Papa Francisco à Jornada Mundial da Juventude. Em 27 de agosto de 2013, na Praia de Copacabana, a Marcha das Vaidias dirigiu-se até a concentração dos peregrinos católicos. Neste momento ocorreram vários atos de contestação e, principalmente, provocação às crenças e princípios cristãos. Entre as diversas manifestações houve cânticos de ataque a Francisco, pedidos pela liberação do aborto, xingamentos aos fiéis e beijos gays. No entanto, o fato mais marcante foi uma performance em que um homem e uma mulher seminus vilipendiaram imagens e símbolos católicos. Uma imagem de Nossa Senhora teve a cabeça tapada por um preservativo, ato seguido de destruição da estátua. Na sequência ainda ocorreu a inserção de crucifixo no ânus do homem e de fragmentos da santa na genitália da mulher.

No campo cultural, de modo muito mais explícito do que a obra-prima de Dias Gomes, houve o recrudescimento do anticlericalismo. O movimento punk, em sua versão musical, e as vertentes de rock pesado como *black metal*, *death metal* e *thrash metal* são um produtivo exemplo disso. Apesar da restrita circulação na grande imprensa e de sua condição de nicho de interesse restrito, tais estilos são influentes e contam com público fiel que frequenta shows, compra discos e lembranças e divulga o seu ideário. Entre os assuntos abordados por muitas bandas estão incesto, necrofilia, satanismo e todo o tipo de sentimento, incitamento e posturas anticristãs.

No rock brasileiro *mainstream* a canção “Igreja”, lançada pela banda Titãs no álbum *Cabeça dinossauro* (1987), além de ser um hino anticlerical, é um verdadeiro exercício de ódio antirreligioso.

Já na era do vídeo em *stream*, popularizado pelo site YouTube, um caso de sucesso é o grupo de humoristas chamado Porta dos Fundos e seu canal homô-

nimo na plataforma. Criada em 2012, a produtora de conteúdo adquiriu rapidamente a condição de um dos sites mais acessados do país, recebendo milhões de visualizações a cada novo vídeo postado. Apesar de os quadros versarem sobre os mais diversos temas contemporâneos, se destacam entre eles os que se dedicam a questionar e ridicularizar símbolos, escrituras e crenças religiosas.

Na televisão, o programa Zorra (Rede Globo) – no ar entre 2015 a 2020 – veiculava em todas as edições esquetes, geralmente curtos, roteirizados na mesma linha antirreligiosa e anticlerical do coletivo Porta dos Fundos. Apesar da defesa por parte do roteirista-chefe Marcio Melhem (também responsável pelo programa Tá No Ar) de um humor sem estereótipos, que preserve as minorias da ridicularização, a equipe de criação não via nada errado em provocar a maioria religiosa. Tanto o Porta dos Fundos quanto produções como os extintos Zorra e Tá No Ar agradam o público que compartilha dos valores de seus criadores, mas não atingem um público maior que não enxerga humor nas produções ou se sente ofendido pelo texto. Os programas da ainda dominante (mas em processo de queda na audiência) Rede Globo se beneficiam da audiência estática e cômoda do espectador médio. Mas para grande parcela do público da internet e da televisão, a postura anticlerical (e antirreligiosa) do chamado “novo humor” – além de desrespeitar o sentimento religioso alheio – só serviu para alimentar a iconoclastia e, o que talvez seja a pior acusação, criar o humor sem graça.

Bibliografia

BOER, Nicolas. *Militarismo e clericalismo em mudança*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980. BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987. CORRÊA, Carlos Humberto. Anarquismo no Brasil. *Estudos Ibero-Americanos* (Porto Alegre), v. 6, n. 1, pp. 21-37, 1980. CASTRO, Eduardo Góes de. *Os “quebra-santos”: anticlericalismo e repressão pelo DEOPS/SP*. São Paulo: Humanitas, 2007. GOMES, Alfredo Dias. *O pagador de promessas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999. MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. 3. ed. Ponta Grossa: Edi-

tora UEPG, 2010, v. 6-7. PACEPA, Ion Mihai; RYCHLAK, Ronald J. *Desinformação: ex-chefe de espionagem revela estratégias secretas para solapar a liberdade, atacar a religião e promover o terrorismo*. Campinas: VIDE Editorial, 2015. PEETERS, Marguerite A. *O gênero: uma norma política e cultural mundial. Ferramenta de discernimento*. São Paulo: Paulus, 2015. PENNA, José Osvaldo de Meira. *Opção preferencial pela riqueza*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991. PIO XI. *Divini redemptoris – Sobre o comunismo ateu*. São Paulo: Paulinas, 2007. ROCCELLA, Eugenia; SCARAFFIA, Lucetta. *Contra o cristianismo: a ONU e a União Europeia como nova ideologia*. Campinas: Ecclesiae, 2014. RODEGHERO, Carla Simone. *Viva o comunismo X Viva Cristo Rei: um estudo de recepção do anticomunismo católico a partir de fontes orais. Estudos Ibero-Americanos* (Porto Alegre), v. 32, n. 1, pp. 157-173, 2006. SCHERRER, Irineu Roque. *Concílio plenário na Igreja do Brasil: história da igreja no Brasil de 1900 a 1945*. São Paulo: Paulus, 2014. TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das ideias religiosas no Brasil: a Igreja e a sociedade brasileira*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

ANDRÉ CORRÊA ROLLO

Anticolonialismo

Palavra de sentido abrangente e com múltiplas acepções, o Anticolonialismo consiste em um misto de sentimentos, reflexões, posturas e atitudes que envolvem os indivíduos interessados em estudar, relativizar, questionar e especialmente resistir ao estatuto colonial, tendo em vista determinado(s) território(s) (estados, países, nações), tribos e povos, localizado(s) histórica e espacialmente.

O prefixo *Anti* denota claramente uma postura que visa a contrabalançar certos termos ainda correntes na historiografia oficial com valor aparentemente positivo, a exemplo das palavras *descoberta*, *conquista*, *conversão*, *colonização* – como salientava o historiador Pierre Chaunu em 1969.

Dentre os pressupostos defendidos por seus adeptos, impera uma percepção evidentemente negativa dos métodos de aculturação, em que pesam os discursos de feição ideológica, os massacres e guerras empreendidas ou provocadas por determinados povos ou reinos, em prol da ampliação de domínios e acumulação de territórios, escravos e bens.

Sabe-se que o conceito de *colônia* é sobretudo amplo, tanto em termos históricos quanto em seu arcabouço religioso, artístico e cultural. Ele pode se referir a uma série de linguagens e atos perpetrados, não exclusivamente sob o arbítrio dos seres ditos humanos. Na Zoologia, por exemplo, com frequência mencionava-se a existência de colônias constituídas de vírus, fungos, insetos e animais em geral. Na Agricultura, o termo costuma definir coletivos humanos organizados ao longo da história, muitas vezes autogeridos pelos membros. De todo modo, o termo ganhou novas acepções com o passar dos tempos.

Nas últimas décadas, tem sido frequente o emprego da palavra *colônia* como referência específica a determinados locais onde um grupo de profis-

sionais descansa durante os feriados e demais períodos de recesso. Daí ter se tornado comum o uso do termo em um sentido mais particular, e neste caso positivo, aferido por determinadas associações, instituições, agremiações ou sindicatos: as denominadas colônias de férias.

Para a Geopolítica, o termo *colonialismo* também diz respeito aos movimentos de segregação praticados ao longo da história, já que envolvem a dominação, exercida por meio da norma, da sanção e da violência. O pensador árabe Edward Said (1935-2003) tornou-se mundialmente conhecido por mostrar como o homem oriental tinha uma percepção – de si mesmo e de sua cultura – a partir de critérios, valores e interesses do Ocidente. Dentre as lutas contra a aculturação e segregação, deve-se salientar a implantação e manutenção do *Apartheid*, na África do Sul, pelo menos entre 1948 e 1994.

No Brasil, os preconceitos de classe, etnia, orientação sexual e credo foram e continuam sendo potencializados pelas diversas formas de segregação social – traduzida, por Cristovam Buarque, como *apartação*. No que diz respeito ao estudo das mentalidades e sociedades – tendo em vista os aportes da ciência, da filosofia, das artes e das descobertas feitas na era moderna – a partir do século XVI, a palavra *colônia* assumiu um tom frequentemente pejorativo, em especial quando nas mãos do estudioso que se concentra no estatuto de subserviência, exploração e aculturação de determinada comunidade, estado ou país, submetido a outra nação e matriz colonizadora, sob o signo das várias formas de violência.

Nesses casos, o adepto do Anticolonialismo nega aos países invasores o papel positivo de pioneiros, desbravadores, guerreiros ou conquistadores. Não se pode desconsiderar o fato de que, exceção feita a alguns países, a exemplo da Inglaterra, reis e papas estabeleceram rígidos consórcios tendo em vista a colonização e catequese dos povos bárbaros, desde a Idade Média. Tomando por base o monumental estudo a respeito da

evangelização dos povos do novo mundo – levada a termo pelo menos desde o final do século XVI –, o cardeal alemão Joseph Höffner descortinou a mentalidade de alguns dentre os homens mais poderosos daqueles tempos.

Inspirados pelas Escrituras e pelas obras de Santo Agostinho, diversos foram os eclesiásticos a defender o caráter universalista da religião católica. Mencionem-se o Papa Gregório, no século XI, que defendia o imperador como ocupante de cargo eclesiástico. No século XII, o cônego Hugo de Saint Victor que alçava o poder espiritual acima do poder terreno. Naquele tempo, o papa Inocêncio III considerava-se autêntico representante de Cristo na Terra e, como tal, legítimo imperador dos mundos espiritual e temporal. Estes pensamentos persistiram ao longo do século XIV, como se vê nos tratados deixados por Antonino, bispo de Florença; Bartolus, professor de Direito Romano em Perúgia; o eremita Aegidius Romanus, reconhecido seguidor de São Tomás de Aquino; Bonifácio VIII, autor da bula *Unam sanctam*, em que reafirmava o pressuposto de que a cristandade teria apenas uma cabeça; o franciscano espanhol Alvarez Pelayo, que considerava o papa como um monarca eclesiástico.

As teses em defesa do domínio político e metafísico da Igreja foram corroboradas por muitos outros pensadores, dentre os quais o italiano Thomasio Campanella, já no início do século XVII. Especificamente na relação bilateral entre Portugal e Brasil, denomina-se período colonial aquele que corresponde oficialmente de 1500 a 1808; ou seja, localizado entre a descoberta da futura capitania da Bahia, em abril de 1500, ao notável episódio histórico em que ocorreu a transferência de milhares de cortesãos para o Brasil, por ocasião da fuga portuguesa às tropas comandadas pelo Capitão francês Junot, sob as ordens de Napoleão I, no início do século XIX.

Durante mais de três centúrias, nosso país – inicialmente conhecido como Terra de Santa Cruz, e, pouco depois, denominado Ilha de Vera Cruz –, assistiu à violenta miscigenação entre brancos,

índios e negros, dando início a nossas cinco regiões étnicas, conforme ilustram os estudos do antropólogo Darcy Ribeiro (2000). O território que, no futuro, corresponderia ao Estado do Brasil – desde muito antes da anexação do Estado do Grã-Pará e Maranhão, em meados do século XVIII, e a reconquista do Acre, em 1903 –, foi maciçamente colonizado por portugueses, espanhóis, holandeses e franceses, tendo sido mentalmente povoado ao longo de sua história por atos e sentimentos ambíguos, inclusive da parte dos europeus que para cá vieram, instalaram-se ou que aqui nasceram.

A escravização de índios e negros é um dos mais violentos sintomas que se revelam aos olhos de quem se aproxima de certos episódios de nossa história. Sob esse aspecto, o Anticolonialismo implica uma linha de pensamento que apresenta veementes objeções ao estatuto colonial, seja ele situado no século XVI, seja ele percebido como fenômeno contemporâneo; esteja ele ligado a determinado período de nossa história ou relacionado à vida cotidiana de nossos dias.

Para o Anticolonialista em geral, determinadas fases de nossa história não foram totalmente superadas. Ao lado disso, os adeptos dessa corrente analisam o nosso tempo tendo em vista a cultura *pop* e o período pós-moderno, sob o pressuposto de seu atrelamento a determinadas características e trejeitos provincianos – encarados como resquícios de um passado nem tão remoto.

Segundo os geógrafos e economistas, desde meados do século XX, assistimos ao chamado pós-colonialismo, que estaria diretamente ligado ao conceito de imperialismo, nos moldes do conjunto de medidas adotadas pelos Estados Unidos da América, em relação aos demais países, e não exclusivamente os latino-americanos. No Brasil, aderir ou adotar a postura anticolonialista implica a aproximação e o contato com pelo menos duas vertentes: uma que considera os traços predatórios como raiz cultural a vigorar sob o signo dos costumes, da política e da religião, com mais força durante o período colonial propriamente dito – situado entre o século XVI e o XIX.

Outra, que se manifesta contrariamente ao papel do país contemporaneamente, diante dos avanços e recuos dos demais países, com implicações em nossa cultura, política e economia.

É também nesse sentido que a contra-cultura, oriunda dos países estrangeiros na década de 1960, serviu-nos de revestimento, estofa intelectual e artístico, como se percebe nos primórdios elétrico-acústicos da MPB (Música Popular Brasileira) e na intelectualidade brasileira da década de 1970. A contestação aos valores aceitos como tradicionais e estáveis de nossa cultura tem suas origens ainda nos tempos de colonização lusitana, mas prosseguiram ao longo dos tempos, até o advento do Romantismo nacionalista, na primeira metade do século XIX; voltou à tona durante o Modernismo de 1922 e ganhou projeção internacional com a poesia concreta, protagonizada por Décio Pignatari e pelos irmãos Augusto e Haroldo de Campos, na década de 1950.

Como salienta o filósofo Raymond Williams, em termos antropológicos, o vocábulo *colônia* liga-se a outros conceitos dos mais relevantes em sentido lato: *civilização* e *cultura*. Ambas as palavras caminharam e evoluíram solidariamente, sob a perspectiva de que determinados povos em estágio adiantado supusessem portar o direito natural, político e divino de repartir e conquistar as terras e riquezas de outrem, localizadas para além de seus domínios, a exemplo do que aconteceu durante a era das grandes navegações.

E o que se constata ao tomar contato com a série de bulas papais e tratados reinóis firmados entre os diferentes países europeus, ainda no século XIV, a exemplo do Tratado de Tordesilhas, assinado na Espanha em 1494. Palavra de signo positivo, o *desbravamento* de territórios do chamado novo mundo quase sempre foi justificado por critérios de teor salvacionista e forte cunho expansionista. Fé e mercantilismo implicaram, quase sempre, na lógica una e etnocêntrica dos europeus, em que o *outro* (o bárbaro, o selvagem, o canibal, o escravo) era considerado um ser “natu-

ralmente” inferior, com reflexos em sua língua manca ou defeituosa, os modos rudes e as crenças simplórias: bestiais.

Aos olhos dos colonizadores, tratava-se de seres esquivos, pecaminosos e de personalidade inconstante que viviam em inexorável e indelével soma de erros, condenáveis tanto pela religião quanto pelos bons costumes. Afinal, as tribos ignoravam a santa palavra de deus e, portanto, estavam a necessitar – há tempos imemoriais –, do pronto socorro da fé e das doses cavaleares de uma civilização revestida de máximas arbitrariedades, sob os variados signos da violência em atos e na linguagem. Proclamando-se como homens superiores – brancos, católicos e civilizadores –, os europeus portavam-se falaciosa e hipoteticamente, como se estivesse a atender uma demanda inconsciente do gentio com que tomavam contato – índios, nativos, aborígenes. No Brasil, desde os primórdios de nossa colonização pelos brancos, no século XVI, civilizar-se tornou-se sinônimo de preservar ou simular origens nobilitantes; equiparar-se aos hábitos dos povos europeus – imitando-lhe os acentos na fala, os trejeitos do mando superior, reproduzindo crenças e pensamentos advindos ou importados das matrizes além-mar.

No entanto, e apesar de termos assistido aos reinados algo contraditórios (e conciliatórios) de D. Pedro I e II, alguns aspectos da matriz colonial persistiram durante a República Velha dos coronéis latifundiários; estenderam-se ao longo da República Nova getulista e ainda se fazem notar em determinados capítulos de nossa história, ao longo do século XX, com ecos no XXI, inclusive.

O antropólogo e sociólogo Gilberto Freyre (1933) notou que o mando era um traço comum a quase todo brasileiro – rico, remediado ou alforriado – enquanto durou a escravatura. Pedro Calmon (1935) salientou diversos aspectos constitutivos de nossa personalidade miscigenada e de matrizes lusitanas, em que prevalecia o espírito localista e o desvairio do enriquecimento rápido, especialmente em função do ciclo do ouro. Sérgio Buarque de Holanda (1936) ob-

servou a preponderância e permanência do traço personalista entre nós, feito estopim: moto contínuo a induzir a velha confusão entre a esfera pública e a privada. Dante Moreira Leite (1954) percebeu traços paradoxais, perversos e de fachada nas relações entre os brasileiros, ainda vigentes em pleno século XX. Raymundo Faoro (1958) sinalizou, como poucos, a confusão de poderes durante a fundação e manutenção das vilas do Brasil, no século XVI. Evaldo Cabral de Mello (2009) salientou o fato de termos herdado dos portugueses o autoritarismo, o gosto pela fofoca e a indiscrição, desde os tempos em que a província de Pernambuco recebeu maior atenção de holandeses e portugueses, entre os séculos XVII e XVIII. Roberto DaMatta (1977) revelou a confusão de papéis dos homens que passaram a disputar os espaços públicos e particulares na esfera urbana, durante o século XIX.

O pesquisador estadunidense Stuart Schwartz revelou – em apurado estudo publicado em 1973 –, os modelos e modos de funcionamento do gigantesco aparato burocrático que respaldava as vagarosas e esparsas comunicações entre a Coroa e sua principal colônia. Estudar a identidade luso-brasileira é uma constante nos estudos a respeito de colônia. Fato digno de nota, o gradativo abandono dos modelos europeus, principalmente a partir do final do século XIX, não resultou em nossa efetiva emancipação cultural e política. Pelo contrário, a primeira constituição republicana brasileira, assinada em 1891, propunha uma nova denominação do país. Colados ao modelo da jurisprudência em vigor nos Estados Unidos da América – país com que passávamos a alimentar estreitas relações culturais, políticas e econômicas desde o final do século XIX –, decidimos nos auto-intitular como os Estados Unidos do Brasil. A denominação não era gratuita: aludia ao processo histórico de anexação de territórios, que aqui tivera lugar ao longo dos séculos precedentes.

Além disso, escorava-se no espírito de coloração federalista-positivista-conservadora que dividiu civis e militares, tendo motivado muitos e acalorados

debates, já em andamento durante os dois reinados, como revelam as discussões levadas a termo no antigo Senado Imperial. Analisando os pressupostos defendidos e colocados em prática pelos europeus (a guerra justa, cunhada e defendida pelo teólogo espanhol Ginés Sepúlveda, em meados do século XVI, a justificar a catequese e mortandade dos indígenas resistentes à palavra da conversão; a expansão territorial e de caráter exploratório nos moldes latifundiários; a fusão entre a Igreja e o Estado, reiterada pelas leis do reino e bulas papais; a manutenção do regime escravocrata, como propulsor e estabilizador da economia), chega-se à conclusão de que os terrenos mais amplos e férteis para a civilização europeia foram preparados ao longo dos tempos.

A civilização outorgada pelo homem branco era antecedida pela aculturação dos povos conquistados – fossem eles procedentes de tribos da costa oeste, na África continental; fossem indígenas do extenso litoral brasileiro. Muito mais recentemente, em especial desde a década de 1950, alguns grupos de intelectuais, jornalistas, pensadores, teólogos, historiadores, políticos e pesquisadores têm reiterado o papel de subserviência que o Brasil ainda cumpre, nas relações que estabelece com os demais países, particularmente os Estados Unidos e a Europa.

Oscilando entre ideologias que se posicionam entre livre-mercado, o estado mínimo, o bem-estar social e a intervenção estatal, o Anticolonialismo encontra muitas e sensíveis divergências de uma parte a outra. Ele ora é evocado de maneira a ornar as premissas que presidem o discurso dos defensores do neo-liberalismo; ora é lembrado por aqueles que lutam por um estado mais forte e atuante. De modo geral, o Anticolonialismo agrega homens de orientações políticas divergentes, mas que comungam da mesma recusa: não aceitar a vigência do *colonialismo*, algo que assola a indústria nacional e o mercado agro-exportador.

Trata-se de sujeitos ressabiados frente à conhecida fórmula levada às altu-

ras do ufanismo pseudo nacionalista em voga na década de 1970. O alerta também era feito, àquela altura, pelo jornalista uruguaio Eduardo Galeano: a exemplo dos demais países latino-americanos, vivíamos a exportar matéria-prima para os países auto-denominados desenvolvidos a um custo desproporcional em relação aos produtos que nós importávamos deles mesmos.

O Anticolonialismo também diz respeito à substituição de modelos culturais estrangeiros por representações e manifestações genuinamente nacionais. Em parte, decorre daí o cultivo de obras artísticas em palavra, imagem, sabor e espírito brasileiro (música, cinema, teatro, literatura). Dentre essas propostas, destaca-se a celebração de datas como forma de resgatar e preservar o nosso folclore (o dia do Saci é um notável exemplo), em lugar e detrimento das festividades importadas, sobretudo distantes de nossa cultura e alheias a nossas demais prioridades.

Bibliografia

- BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. 2. ed. Tradução: Maria Clara Cescato. São Paulo: Edusp; Brasília: Funag, 2012, v. 1.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BUARQUE, Cristovam. *O que é apartação: o apartheid social no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CALMON, Pedro. *História social do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, v. 1.
- CHAUNU, Pierre. *Conquista e exploração dos novos mundos: século XVI*. Tradução: Jordino Assis dos Santos Marques e Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1984.
- COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). *Diálogos da conversão*. Campinas: Editora Unicamp, 2005.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Globo, 2001.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. São Paulo: Círculo do Livro, 1993.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução: Sérgio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- GREGORY, Derek et al. (Ed.). *Dictionary of human geography*. 5. ed. West Sussex (UK)/Malden (USA): Wiley-Blackwell, 2009.
- GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Tradução: Cleonice Paes Barreto Mourão e Con-

suelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014. HÖFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho: ética da colonização espanhola no século de ouro*. 3. ed. Tradução: José Winiewski Filho. Rio de Janeiro: Presença, 1986. HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). *História geral da civilização brasileira*. 3. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968, v. 1. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. Tradução: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1976. MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. MOUSNIER, Roland. *História geral das civilizações: os séculos XVI e XVII*. Tradução: Vítor Ramos e Jacob Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957, v. 1. PUNTONI, Pedro. *O Estado do Brasil: poder e política na Bahia colonial – 1548-1700*. São Paulo: Alameda, 2013. RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras/Publifolha, 2000. SAID, Edward. *O orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. Tradução: Berílio Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. SLEMIAN, Andréa et al. *Cronologia de história do Brasil colonial (1500-1831)*. São Paulo: Departamento de História da FFLCH – USP, 1995. TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros: para além do choque de civilizações*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010. VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Tradução: Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.

JEAN PIERRE CHAUVIN

Anticomunicação

Examinando as condições atuais de produção do conhecimento e da comunicação, nos deparamos com indicações de que estaríamos prestes a passar por uma transmutação técnica similar àquela que ocorre quando do predomínio imagético na mentalidade mítica se passa a um regime de fixação das significações por meio da escrita, o que confere uma nova qualidade à capacidade humana de extrapolar as limitações do pensamento para além do que podemos ver, agora confrontada por um retorno do imagético e dos sentidos adormecidos pela cultura da mídia impressa (COSTA, 2006), na reconfiguração eletrônica do que foi caracterizado em obra bastante notória como sendo a “Galáxia de Gutenberg” (MCLUHAN, 1972).

Neste contexto, vale lembrar, com Esther Díaz (2000, p. 386), que é preciso pensar esta situação em conexão com nossa condição fundamental angustiante de seres que, por nos sabermos finitos, esforçamo-nos para sobreviver, como todos os que meramente vivem, mas de uma maneira que se projeta no tempo, em imagens capazes de nos conceder um modo de preservação, donde “as distintas formas de representação, desde os desenhos rupestres à fotografia e o cinema digital, procuram preservar imagens de seres, de momentos, de gestos. A ciência, a partir de suas distintas especialidades, aspira a conservar ou acrescentar o conhecimento, a riqueza, a saúde, a beleza, a energia, a vida”. E aí cabe fazer uma pergunta bastante incômoda, que bem caracteriza o novo estado de incerteza em que nos encontramos. Com Jean Baudrillard (1996, p. 49), poderíamos fazê-la, nos termos carregados de dramaticidade que este instigante pensador imprimiu, quando nos alerta que estaríamos prestes a cometer o que qualificou como “crime perfeito”: matar a morte. Seria o que estamos em vias de realizar, este crime máximo e úl-

timo? Isso porque “o crime perfeito é o de uma realização incondicional do mundo pela atualização de todos os dados, pela transformação de todos os nossos atos, de todos os acontecimentos em informação pura – em resumo: a solução final, a resolução antecipada do mundo por clonagem da realidade e extermínio do real pelo seu duplo”. Projetos e movimentos, significativamente designados em língua inglesa, como os do *big data* e do *quantified self*, demonstram bem quão avançados já estamos nesta via.

Entendemos pertinente que se procure assumir o que Muniz Sodré (2000, pp. 71 ss.) considerou ser próprio dos estudos no campo da comunicação, a saber, voltar-se para sua abordagem como sendo a de um campo comunitário ou, como ele mesmo propõe: “Em termos de habitação humana num território, comunidade é igualmente a possibilidade que tem o indivíduo de pôr-se em disponibilidade para algo em comum, concretamente para a troca numa relação geral de cada um com todos os outros”, lembrando ainda que esta vinculação, tal como se delineia na concepção etimológica latina, de *dies communicarius*, implica também aos mortos e imortais, deificados, enquanto formas de vida (no sentido grego do *bíos*, que se distingue da mera vida, a *zoé*, distinção esta, sabidamente, tão explorada na filosofia política contemporânea por Giorgio Agamben (2002) com e a partir de quem se estabelece ou, mesmo, como suspeitamos, se institui, a comunicação, a comunidade e os que dela fazem(os) parte, participam(os).

Comunicação, então, mais própria e originariamente, como que se confunde com a noção de “comunhão”, e comunicar é comungar com a condições existenciais de outro(s). Evidencia-se, assim, a dificuldade de e na comunicação, beirando a impossibilidade, pois à medida em que cresce inexorável e exponencialmente na sociedade desenvolvida a partir dela, como a entropia em qualquer sistema físico, vem causando problemas cada vez maiores à vida que dela depende, a de nós, humanos. Tal crise, a fim de ser superada, requer que se reconheça o desentendimento generalizado ora vi-

gente, a ser revertido por uma repriminção de palavras desgastadas pelo uso incessantemente contestado, para que possam surgir as palavras novas, ou renovadas, de que tanto se necessita, para recuperar a fé na possibilidade mesma da comunicação. E esta é uma fé na nossa capacidade de nos comunicar, apesar das próteses eletrônicas que proliferam, dando a falsa impressão de virem em nosso auxílio, e de fato auxiliam, mas com isso reforçam nossa descrença fundamental naquela capacidade, em nós mesmos, desde que não há mais nenhum deus para afiançar-la.

É quando o que se mostra como comunicação se revela como anticomunicação, assim como na parábola do Anticristo este se revela como tal, às massas que nele criam ter encontrado o Cristo retornado (SOLOVIEV, 2000, pp. 264 ss.).

E também é quando proliferam os resultados da referida transmutação técnica, que deu ensejo ao aparecimento de sistemas sociais autopoieticos, tal como descritos pelo sociólogo alemão Niklas Luhmann, a partir da noção proposta em biologia do conhecimento pioneiramente por autores como os chilenos Humberto R. Maturana e Francisco Varela, sistemas esses formados por comunicação e que se impõem aos humanos, mesmo sendo para eles uma condição de possibilidade de sua existência, mas que deles prescindem, pois por um mecanismo recursivo, explicável autologicamente (Heinz von Foerster) invertem-se as posições, tornando-se os sistemas também condição de existência, social, de nós humanos: não conhecemos outro modo de existir que não socialmente e em comunicação com outros, mas comunicação que seja comunhão, bem diversa, o oposto mesmo, da anticomunicação dos assim chamados meios de (in)comunicação de massas. Ora, em tais meios ou mídias, de telecomunicação, de comunicação à distância (*tele*), se perde justamente a proximidade, a possibilidade do contato e do contágio, afetivo, que torna provável ou, pelo menos, possível, a comunicação, que a rigor é improvável e, no limite, impossível (LUHMANN,

1992, pp. 39 ss.), sujeito como ela está a uma situação de “dupla contingência” (LUHMANN, 1992, p. 103), ao acontecer dentro de um horizonte de expectativas duplas de ambos os envolvidos nela, pois consiste “de uma perspectiva própria e uma perspectiva alheia, autoconstruída” (LUHMANN, 1990, p. 18). “Com efeito”, pergunta Luhmann, “como pode chegar a ter êxito a aproximação de um indivíduo a outro quando cada um tem o seu próprio repertório de comportamento e cada um é absolutamente opaco para o outro?” (1992, p. 131). A isso acrescenta-se ainda, para agravar ainda mais a situação, a opacidade de cada um de nós para si mesmos! Ora, Luhmann também nos lembra que *communicatio* significa, literalmente, “estabelecer uma comunidade” (LUHMANN, 1992, p. 138), e como desenvolve Roberto Esposito (1998), há neste vínculo (*cum*) decorrente de um *munus*, uma carga, uma tarefa ou uma obrigação, que quando é negligenciada nos deixa a mercê de toda sorte de violência, tal qual aqueles sujeitos à pena de *homo sacer* do direito romano arcaico, que de algum modo ainda se pode encontrar, disfarçadamente, nas situações infernais de exceção que ainda pululam nas atuais sociedades tidas como democráticas (AGAMBEN, 2002).

Que o mundo em que vivemos se nos afigure como infernal não invalida, logicamente, que seja, apesar disso, o “melhor dos mundos possíveis”, como postulou Leibniz, por isso ridicularizado por Voltaire na figura do “Dr. Pangloss”. Tal afirmação, sendo ética, e também teológica – ou “teodicéica”, por fundada no pressuposto da infinita bondade e insuperável capacidade ou “expertise” do produtor do mundo -, logo, transcendente, escapa do campo de possibilidades, imanentes, abrangido pela lógica, pelo “espaço lógico”, na linguagem tractariana de Wittgenstein. Ao mesmo tempo, como não vivemos de maneira transcendente, pois a vida é a imanência de viver (DELEUZE, 1995), estando animal e humanamente vivo no mundo que a teodicéia leibniziana assegura, entimaticamente, ser o melhor possível, não

fica excluído que sejam muitos, muitíssimos, infinitos ou indefinidos, os mundos em que vivemos, podendo ser melhores ou piores – daí ter observado Wittgenstein não ser o mesmo o mundo de quem é feliz e o de quem não é (*Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 6.43), mesmo se compartilham e convivem no “melhor dos mundos possíveis”.

Desta perspectiva, tendo já feito o melhor que pode ao fazer o mundo, Deus está isento de qualquer responsabilidade para com sua melhoria, e se apesar disso nele sofremos e há tantos horrores, só pode ser por culpa de quem nele não sabe viver – e morrer. Temos então de realizar projetos de melhoria do que vai mal no mundo, que é a nossa permanência nele, sempre com o risco de fracassarem os projetos, sendo já por isso mesmo, de antemão, fracassados. Ocorre que, sabendo da morte, sabemos da impossibilidade da permanência no mundo e, no limite, também, do próprio mundo. Então, que seja o mundo e tudo o que é, ao invés de nada, sendo possível e o melhor possível, como diria Leibniz, não exclui, antes inclui ou exige o impossível de ser sempre, isto é, de ser, propriamente. A eternidade de Deus é incompatível com a eternidade do mundo e com a nossa, enquanto formos no mundo e não n’Ele(a). Como diria Bataille, pelo possível – o mundo possível, a vida possível, ambos bons, o que há de melhor – atingimos o seu limite, que é o impossível, a impossibilidade ou possibilidade última: a morte e Deus, considerados, respectivamente, o pior e o melhor, quando se revelam, aqui, em comunhão, como um e o mesmo. Afinal de contas, vivemos na época da “morte de Deus”, propagada por Nietzsche, mas segundo Luhmann os deuses já começam a desaparecer quando é inventada e adotada a escrita como forma privilegiada de comunicação – entre aspas, ou como anticomunicação –, tal como já se insinua no célebre mito da façanha de Thoth (ou Theuth), narrado por Platão no *Fedro*: “A religião é uma necessidade das sociedades com comunicação oral e ao mesmo tempo uma forma de tornar invisíveis os limites ima-

nentes da comunicação oral (que requer proximidade, atualidade, comunhão de repertório etc. – WSGF). Enquanto não existe a escrita, fala também a divindade” (LUHMANN, 1992). Em nossa tradição judaico-cristã, para este A., tal se expressa claramente na passagem do antigo para o novo testamento, pois naquele, apesar da prática da escrita, tratava-se de um Deus “que falava ainda diretamente para as pessoas, com uma voz tonitruante e pervasiva (*raumfüllender*) e com palavras que poderiam ser lembradas” (LUHMANN, 1987, p. 230).

Quando Kant colocou a questão das condições de possibilidade do conhecimento, implicitamente, já afirmava e pressupunha sua possibilidade, como também o limite dessa possibilidade, para além do qual se teria iniciada a sua impossibilidade. Assim também Luhmann (2009), ao perguntar, ecoando Simmel (2013), como é possível a sociedade, o que para ele não difere de perguntar como é possível a comunicação, tendo a ambas como improváveis – e, também, em dadas circunstâncias, para além de certos limites, impossíveis, tanto que a elas, a sociedade e a comunicação, o A. chega a se referir como um milagre (LUHMANN, 1987, pp. 233 ss.), sendo a sociedade o resultado das *tentativas* de comunicação, estabelecendo alguma ordem que não seja arbitrária (LUHMANN, 1987, p. 228). E é da ordem do milagre porque seria impossível, caso não houvesse acontecido, ou melhor, acontecesse – assim como a existência humana (BRAGA; RODRIGUES, 2018, p. 63): sempre que (e somente se) acontece a comunicação, acontece a sociedade, pois “toda comunicação é um processo *interno* à sociedade, toda comunicação realiza sociedade, e onde a comunicação para, para também a sociedade” (destaques como no original, que é o seguinte: “Alle Kommunikation ist ein *gesellschaftsinterner* Vorgang, jede Kommunikation vollzieht Gesellschaft, und wo Kommunikation aufhört, hört auch Gesellschaft auf” – LUHMANN, 1987, p. 227). Também para McLuhan, há de se entender comunicação como participação em uma si-

tuação social comum (BRAGA; RODRIGUES, 2018, p. 64), e Luhmann aponta ainda que “investigações realizadas em sociedades muito simples mostram que num estágio primário a fala não serve para comunicar novidades (informação), antes quase exclusivamente para estabelecer uma solidariedade praticamente do tipo animal” (1992, p. 152). Sendo a vida, como a morte, incomunicáveis, e considerando a violência como o limite da comunicação, sua impossibilidade, do isolamento em que se vive e morre só se pode escapar pela ilusão de uma comunhão com outros viventes e mortos. Tal comunhão seria resultante de operações sacrificiais e, também, comunicacionais, pois o que separa, segrega, o sacro é o que permite discernir a possibilidade da unificação, re-ligação: há de se sacrificar para se comunicar, “comunificar” e, assim, co-ímmunes, ficamos, novamente comuns, em comunidade, “comum-uni-dade”, libertos do isolamento a que nos condena essa era de incremento desenfreado da anticomunicação, por ser telecomunicação, comunicação à distância, distanciadora, alienante.

Bibliografia

Imprensa:

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: EDUFMG, 2002. BAUDRILLARD, Jean. *O crime perfeito*. Tradução: Silvina Rodrigues Lopes. Lisboa: Relógio d'Água, 1996. COSTA, Josimey. Criar, comunicar e expandir. In: CASTRO, Gustavo de et al. (Org.). *Ensaio de complexidade*. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2006, pp. 135-146. DELEUZE, Gilles. *L'immanence: une vie... Philosophie* (Paris), n. 47, pp. 4-7, 1995. DÍAZ, Esther. La ciencia después de la ciencia. In: DÍAZ, Esther (Ed.). *La posciencia: el conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos, 2000. ESPOSITO, Roberto. *Comunitas: origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 1998. LUHMANN, Niklas. *Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?*. In: LUHMANN, Niklas. *Soziologischer Aufklärung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987, v. 4. LUHMANN, Niklas. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. LUHMANN, Niklas. *A improbabilidade*

da comunicação. Tradução: Anabela Carvalho. Lisboa: Veja, 1992. LUHMANN, Niklas. *¿Cómo es posible el orden social?* Tradução: Javier Torres Nafarrate. México: Herder, 2009. MCLUHAN, Marshall. *A galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico*. Tradução: Leônidas Gontijo de Carvalho e Anísio Teixeira. São Paulo: Editora Nacional/EDUSP, 1972. SODRÉ, Muniz. Bios midiático: um novo sistema conceitual no campo da comunicação. In: MELO, José Marques de et al. (Org.). *Contribuições brasileiras ao pensamento comunicacional latino-americano*: Décio Pignatari, Muniz Sodré e Sérgio Capparelli. São Bernardo do Campo: Cátedra UNESCO/UMESP, 2000, pp. 71-75. SOLOVIEV, Vladimir Sergeyevich. A brief tale about the Antichrist. In: SOLOVIEV, Vladimir Sergeyevich. *Politics, law, and morality: essays*. Edição e tradução: Vladimir Wozniuk. New Haven/London: Yale University Press, 2000.

Digital

BRAGA, Adriana; RODRIGUES, Adriano Duarte. Pensamento sistêmico-ecológico: Luhmann, McLuhan, e o sujeito. *Questões Transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação*, v. 6, n. 12, pp. 63-71, 2018. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/18079>. Acesso em: 16 jun. 2020. SIMMEL, Georg. Excurso sobre o problema: como é possível a sociedade? Tradução: Lenin Bicudo Bárbara. *Sociologia e antropologia*, v. 3, n. 6, pp. 653-672, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sant/v3n6/2238-3875-sant-03-06-0653.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2020.

WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO

Anticomunismo

Para entender o significado do termo *anticomunismo* no contexto brasileiro é necessário que façamos, antes, uma mínima revisão teórica e sócio-histórica sobre a categoria *comunismo* a fim de pensar, em seguida, a sua negação – o anticomunismo. É necessário, ainda, entender a categoria em contexto mundial antes do brasileiro. E, por fim, precisamos dar-nos conta, também, de que se trata de uma categoria bidimensional, ou seja, que é manejada enquanto *categoria teórico-analítica* – nesta dimensão em menor medida e com poucos estudos acadêmicos publicados até o momento (MOTTA, 2000) – e também enquanto *categoria político-ideológica* reivindicada pelos atores sociais que, antes de tudo e muitas vezes com pouco ou nenhum compromisso com seu uso conceitual, por diversas razões, a utilizam como negação ao comunismo e também como uma espécie de somatório de discursos de ideologias outras – é nesta dimensão, político-ideológica, que também podemos tratar como *dimensão empírica*, que a categoria é acionada em maior medida.

Argumentaremos, como se poderá ler nas linhas que seguem, o seguinte: (i) em contexto mundial já seria problemático falarmos com rigor teórico sobre anticomunismo porque as experiências empíricas que se reivindicavam comunistas, e que foram levadas a cabo, trataram-se de experiências de socialismo e não de comunismo; (ii) se, apenas para fins de explicação neste verbete, aceitamos que as experiências socialistas internacionais se trataram de comunismos – entendendo assim comunismo como a síntese da teoria marxista e das experiências do socialismo real –, ainda assim, mirando o Brasil teríamos uma espécie de ficção, uma construção narrativa baseada muito mais em discursos do que em um diagnóstico das condições materiais e históricas para a implemen-

tação do comunismo no Brasil; este segundo ponto nos leva a um terceiro (iii): o anticomunismo é, mais do que qualquer outra coisa, uma construção político-ideológica ou, em outras palavras, simbólico-cultural das classes dominantes, baseada em uma lógica de *negação da negação*, para criar um adversário identificável e implementar seus projetos mais ou menos autoritários de manutenção de privilégios e de captura do Estado.

Primeiro: socialismo ou comunismo? Em sua dimensão teórico-analítica, o comunismo foi uma categoria central e transcendente para Karl Marx. Transcendente porque o autor se dedicou a entender em profundidade o funcionamento do capitalismo e via no comunismo uma forma de transcender o sistema do capital e suas contradições intrínsecas. Marx, no entanto, não alcançou em vida o desenvolvimento de forma receituária ou normativa das bases do comunismo, mas seu compromisso em *fazer a história* ao invés de apenas *entender a história* tornaram a categoria comunismo também central em seus estudos. Foram as experiências concretas do socialismo real, em um misto de aplicação da teoria marxista e de novidades circunstanciais, que incutiriam sentido e valor ao comunismo. Para Marx, o capitalismo, sistema de organização econômico, social e cultural, tinha um compromisso a cumprir e seria, em algum momento histórico, substituído pelo *comunismo superior* (MARX, 1971). Superior porque o autor nos mostra, com seus dedicados estudos históricos, que o capitalismo não começou com a humanidade e que tampouco terminaria com ela; o comunitarismo percebido em tempos e espaços anteriores ao capitalismo ressurgiria, modificado, como comunismo superior depois do capitalismo.

Se a humanidade não terminará com o capitalismo, é correto também afirmar que entre o capitalismo e o comunismo superior está, para Marx, a ação revolucionária que, quando posta em prática através da organização da classe trabalhadora, alcançaria o socialismo como sistema de transição necessária e indispensável para a evolução da organização das sociedades. A confusão entre socia-

lismo e comunismo se dá porque as experiências concretas de socialismo foram, em sua grande maioria, tratadas como comunismo. Socialismo é o sistema de transição que levaria as sociedades do capitalismo ao comunismo superior. É, portanto e em primeiro lugar, uma caracterização da organização da classe trabalhadora, de suas lutas a partir da ação sindical e partidária, para alcançar o poder e os recursos estatais a fim de, se consideramos o *Manifesto Comunista de 1848* (MARX; ENGELS, 1999), preparar a sociedade para a dissolução do Estado.

O passo seguinte ao socialismo é o comunismo – em termos estritos, comunismo superior, como já apontamos. A diferença entre as ideias do próprio Marx e das experiências concretas influenciadas pelo autor reside no diagnóstico de que nenhuma delas completou a transição socialismo-comunismo. O comunismo, se posto em prática, representaria, pelo menos na forma como o capitalismo significou, o fim das classes, da política, da arte, da ciência, das dicotomias trabalho braçal *versus* trabalho intelectual e campo *versus* cidade e o fim das grandes lideranças personificadas. Já não perceberíamos a divisão de classes; a política em si mesma não desapareceria mas, sim, o Estado, os partidos, os sindicatos e as demais instituições políticas modernas; a arte não desapareceria mas, sim, passaria a ser parte do cotidiano de todas as pessoas ao invés de privilégio da burguesia; a ciência não desapareceria mas, sim, passaria a servir à evolução do bem comum ao invés de servir ao acúmulo de capital; o trabalho braçal e o intelectual passariam a ser valorizados em uma mesma medida baseados na produção com valor de uso e não com valor de troca; o campo e a cidade já não carregariam consigo as ideias de atrasados *versus* evoluídos ou de arcaicos *versus* civilizados; e, por fim, o fim da política como a conhecemos no Ocidente também faria com que desaparecessem as grandes lideranças políticas vistas como salvadoras das nações. Passaríamos do que Marx chamou de *reino das necessidades* para o *reino das liberdades* (MARX, 1971).

Como agora fica mais fácil de diagnosticar, não há até o momento histórico atual qualquer experiência, tratando-se de Estados-nação enquanto referência jurídico-territorial, que tenha experimentado o comunismo *stricto sensu*. Seja na experiência soviética, seja na chinesa ou na cubana, não foi possível avançar à etapa do comunismo. Se pensamos nestas três experiências podemos afirmar que houve, sim, organização revolucionária da classe trabalhadora em torno da ideia de comunismo e de sua busca. Marx morreu em 1883, final do século XIX, e inspirou estas e outras experiências socialistas. Não é correto afirmar, no entanto, que se trataram de experiências comunistas em *stricto sensu*, já que nenhuma delas sequer iniciou um processo de dissolução do Estado. Aqui destacamos, uma vez mais, a característica bidimensional tanto da categoria comunismo como da anticomunismo: se em seu sentido conceitual o comunismo nunca foi experimentado na prática, tanto os atores sociais defensores do comunismo como os que se reivindicaram – e os que ainda se reivindicam – anticomunistas o fazem sem o devido compromisso com a teoria.

Segundo: o comunismo. Aceitamos, como já anunciamos, que as experiências socialistas trataram-se de experiências comunistas para fins explicativos, neste verbete, do conceito de anticomunismo. Aceitamos, portanto, que comunismo é, antes de tudo, a síntese da teoria marxista e das experiências de socialismo real. Nestes termos, o comunismo surge dentro do contexto do processo material e dialético das contradições intrínsecas ao próprio capitalismo. Podemos aqui pensar juntamente com Karl Polanyi (2000) e com a ideia de *duplo-movimento*. Para este autor, as contradições do capitalismo gerariam, inevitavelmente, movimentos contestatórios, ou seja, de negação do sistema vigente, e de afirmação de alternativas para a superação do sistema do capital devido às suas contradições e crises diversas: ecológica, dos Estados-nação, econômica, social, política e cultural. É neste contexto que a classe trabalhadora organiza-se, em di-

ferentes partes do mundo, argumentando que seria o comunismo a saída para as crises e contradições do capitalismo.

Se há um processo de negação do *status quo* que considera o capitalismo como sistema de organização econômico, social e cultural insustentável, é intuitivo pensar que há também um processo de afirmação de *algo novo* para o lugar do que se nega (DUSSEL, 2014; HOLLOWAY, 2011). Neste contexto de negação e de construção de algo novo é que a primeira metade do século XX foi cenário de distintas revoluções socialistas que buscavam o comunismo como horizonte de uma vida mais justa para todas as populações do mundo. Em contexto mundial foi a Revolução Russa de 1917, que daria origem a União Soviética, que tornou-se símbolo da possibilidade real de transição da etapa de organização da classe trabalhadora em torno do projeto comunista para a etapa de tomada concreta do Estado, ou seja, que simbolizou a concretude da ação socialista-revolucionária na busca pelo comunismo. O comunismo como horizonte de uma outra sociedade possível assumia o patamar de experiência real com o socialismo soviético e esse movimento gerou reações ao redor de todo o mundo.

Terceiro: o anticomunismo no mundo. Se, qualitativamente, o capitalismo teve – e ainda tem – como principal objetivo transformar tudo em mercadoria, já que sua essência opera a partir do valor de troca e não do valor de uso (MARX, 1975), quantitativamente esse sistema tem, pelo menos desde as grandes navegações iniciadas no século XV, o objetivo de alcançar o mundo inteiro universalizando-o com base em seus padrões internos de funcionamento. Neste contexto, a Revolução Russa representou uma significativa ameaça a esse ambicioso projeto de expansão e dominação capitalista. Se já no final do século XIX era possível pensar em um certo anticomunismo que combatia qualquer tentativa de organização da classe trabalhadora que buscasse a superação do capitalismo, agora esse anticomunismo identificava um adversário que começava a colocar em prática o momento pós-revolução, ou

seja, que já experimentava um tipo de organização que supostamente operava por fora dos parâmetros do capital.

O anticomunismo passava, então, de um amplo movimento que combatia a organização da classe trabalhadora para um movimento de combate à União Soviética e suas práticas que, inicialmente, eram alternativas ao capitalismo. Como nos mostra Mendes (2004), no plano internacional o anticomunismo esteve sustentado pelos seguintes *submovimentos*: o democrático, o fascista, o conservador, o anticlerical e o liberal. Todos unidos, de maneira efêmera e heterodoxa (MOTTA, 2000), contra o comunismo da União Soviética. O primeiro submovimento denunciava o caráter autoritário daquela experiência histórica; o segundo, combatia uma característica supostamente desagregadora do sistema; o terceiro, simplesmente via um problema na mudança de um sistema à outro, já que previa a manutenção do *status quo*; o quarto, evidenciava a antirreligiosidade do socialismo; e, por fim, o quinto combatia o fim da propriedade privada e do livre mercado defendidas pelos marxistas. Essa disputa capitalismo – em grande medida representada por esses movimentos anticomunistas – *versus* comunismo atravessaria o período das duas grandes guerras mundiais e reapareceria evidente na Guerra Fria.

Quarto: o anticomunismo no Brasil. Depois desta breve contextualização sócio-histórica em contexto internacional, chegamos ao anticomunismo brasileiro. Os primeiros sinais de anticomunismo no Brasil localizam-se temporalmente na terceira década do século XX, especificamente como reação à criação do Partido Comunista Brasileiro, o PCB, em 1922. A criação do partido e sua ligação com a Internacional Comunista produziram os primeiros movimentos em torno de ideia de anticomunismo no país. Neste momento, no entanto, não haviam quaisquer possibilidades reais de avanço do comunismo no Brasil. Os movimentos anarquistas ocupavam, inclusive, maior lugar no espectro das lutas anticapitalistas no país naquele período (ARAÚJO, 2002). Um segundo momento histó-

rico decisivo foi a Intentona Comunista de 1935. Personificada na liderança de Luís Carlos Prestes, capitão do Exército Brasileiro que aderiu ao comunismo, a Intentona foi um movimento contra o governo autoritário de Getúlio Vargas, que se conformou contando com, pelo menos, a Aliança Nacional Libertadora (ANL), o PCB e o apoio da Internacional Comunista (SILVA, 2008). Neste momento, diferentemente da década anterior, o movimento que buscava o comunismo no Brasil percebia chances reais de sucesso. Mesmo assim, por uma série de motivos, os intentos perderam forças e fracassaram.

Foi no período do pós-Segunda Guerra Mundial, no entanto, que o anticomunismo assumiu maior representação e força no Brasil. Com a adesão de China, em 1949, e de Cuba, 10 anos depois, ao regime socialista, o anticomunismo em nível mundial encontrava cada vez mais apoiadores e representantes. O maior símbolo concreto do avanço do anticomunismo no Brasil aconteceria no ano de 1964, com o Golpe Civil-Militar do dia 1º de abril daquele ano. Naquele contexto temporal que também era o da Guerra Fria, é indispensável localizar o papel dos Estados Unidos (EUA) e de seu projeto imperialista para explicar o anticomunismo no mundo, na América Latina e, especificamente, no Brasil. A dicotomia capitalismo-comunismo tinha como principal representante do sistema do capital os EUA. Simbolizada pela Carta de Punta del Este, de 1961, a Aliança para o Progresso, encabeçada pelo então presidente estadunidense John F. Kennedy, produziria efeitos importantes para o Brasil. Com tons de defesa da democracia, a aliança reforçaria o movimento anticomunista no Brasil tendo, no entanto e de fundo, o objetivo de dominação estadunidense da região latino-americana. É neste contexto que termos como *perigo vermelho*, *ameaça revolucionária* e *fantasma comunista*, entre outros, ganham forças como *slogans* políticos do anticomunismo no Brasil.

Mas *quem era* o anticomunismo brasileiro? Se, no plano mundial, o anticomunismo era representado por cinco

submovimentos, já assinalados, no Brasil destacaram-se dois: o conservador e o liberal-democrático; com alguma influência do catolicista e do fascista. Como atores sociais destacam-se, neste espectro de movimentos, o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES) e o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD) – ambos que representavam parte do empresariado brasileiro –, além de militares influenciados pela Doutrina da Segurança Nacional e grupos de extrema-direita da União Democrática Nacional (UDN). O *anticomunismo empresarial* do IBAD – criado no final da década de 1950 – e do IPES – criado em 1962 – tinha como principal discurso anticomunista o antitotalitarismo, já que entendia o comunismo, o fascismo e o nazismo como regimes totalitários sem grandes diferenças entre si; já o *anticomunismo militar*, que pode ser simbolizado pela Escola Superior de Guerra, tinha como discurso anticomunista a ordem e a manutenção do *status quo*; e, por fim, o *anticomunismo udenista* tinha como discurso anticomunista o antigetulismo, já que percebia no getulismo uma *porta aberta* à instalação do comunismo no Brasil (MENDES, 2004).

Como já assinalamos, o anticomunismo no Brasil é também parte do contexto do Golpe de 1964. Depois de mais de 30 anos passados do fim do liberalismo brasileiro a burguesia do país seguia dividida. De um lado, a elite agrária que ainda apresentava força e representação políticas através do Partido Social Democrático (PSD) e, de outro, a elite industrial que era representada pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Essa divisão da burguesia é parte importante da explicação do Golpe de 1964. Isso porque o PTB era constantemente questionado pelo seu desenvolvimentismo conciliador de classes que perturbava o PSD, partido conservador. São distintas as abordagens sobre os motivos que levaram a consumação do Golpe de 1964 no Brasil. Podemos afirmar que, mesmo com a ausência de condições materiais reais para uma revolução socialista no Brasil da década de 1960, o caráter conciliador e populista do governo de João

Goulart, tratado pelos defensores do anticomunismo como, de igual maneira que Getúlio Vargas, *um facilitador* da ascensão do comunismo no Brasil, contribuiu para o fortalecimento do movimento anticomunista brasileiro. Soma-se a esse anticomunismo o argumento da imobilidade decisória do governo de Goulart (SANTOS, 1986) e o da crise estrutural (FURTADO, 1965) e temos em tela fatores importantes que deram as bases para o Golpe. Mesmo com o Golpe, mantinha-se no país o *status quo* e o regime socioeconômico brasileiro continuaria sem alterações, apesar do fechamento democrático no campo da política.

A ditadura civil-militar brasileira desbotaria as forças do movimento anticomunista. Aquele regime representou um forte alinhamento das políticas internas com os interesses estadunidenses. As políticas de relações internacionais brasileiras, considerando sua relação com os EUA, muito antes de desenvolver políticas externas de autonomia regional ou mesmo de uma certa autonomia independente, respondiam as intenções da dominação regional dos norte-americanos (BRICENO, 2014); mesmo no contexto do *Milagre Econômico*. Importa lembrar que neste período histórico os EUA continuavam ocupando o posto de principal representante anticomunista da Guerra Fria. Essa aproximação identitária do Brasil da ditadura civil-militar com os EUA, pretensamente democrático e identificado como limite contrário ao comunismo no contexto da Guerra Fria, afastaria a necessidade de evidenciação do movimento anticomunista brasileiro no período. O perigo vermelho já não rondava estas terras; o fantasma comunista estava adormecido. Tudo mudaria, no entanto, a partir da primeira década do século XXI.

Passado o período de transição da ditadura para a reabertura democrática, simbolizada pelo processo da Constituinte que levou à Constituição Federal de 1988, e os dois governos de Fernando Henrique Cardoso (FHC) – de 1995 à 2002 –, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), o anticomunismo ressurgiria no Brasil depois da ascensão do

Partido dos Trabalhadores (PT), de Lula da Silva, ao governo federal em 2003. Do primeiro mandato de Lula da Silva até o Golpe de 2016 (FREIXO; RODRIGUES, 2016; MONTEIRO, 2018; MORETZ-SOHN, 2016; 2017; PERISSINOTTO, 2016), que tirou a presidenta Dilma Rousseff do poder, é inegável que as políticas desenvolvimentistas conciliatórias, as sociais e as inclusivas – destinadas às minorias sociológicas – dos governos petistas influenciaram significativamente para o ressurgimento do anticomunismo do Brasil. Reaparecia o anticomunismo de caráter liberal – agora somente liberal e não liberal-democrático – e o conservador em uma patente novidade: uma espécie de *anticomunismo antipetista*; que no âmbito do conceito ideológico configuraria outra novidade, ainda mais exótica: a categoria *liberal-conservador*, com referência nos submovimentos de reação ao comunismo de que fala Mendes (2004), o conservador e o liberal, citados anteriormente.

Essa nova categoria corporificaria uma posição liberal no entendimento da dicotomia mercado *versus* Estado na economia, ainda herança da aposta na globalização como instrumento de dominação estadunidense que no Brasil começaria a se manifestar pela abertura econômica promovida pelo governo de Collor de Mello (1989), primeiro presidente eleito pelo voto direto depois da ditadura civil-militar; e, ao mesmo tempo, no plano da cultura, significaria o combate à diversidade, com lastro em ecos do submovimento conservador, associado ainda à imposição de um pensamento único, sobretudo no que diz respeito ao apagamento de signos que preservam o progressismo – em movimento que flerta com o submovimento anticomunista representado pelo fascismo no auge da Guerra Fria, seja o mundial ou o brasileiro. Ainda em conformação, é um fenômeno que chama o debate para as bases da “cultura como falsa representação da realidade”, em Marx, notoriamente em razão da incompatibilidade epistemológica para uma convivência harmônica entre os conceitos de liberalismo e de conservadorismo.

Cabe chamar a atenção, ainda, para dois outros fenômenos de alcance latino-americano que contribuiriam para a consolidação do anticomunismo antipetista. O primeiro foi a conformação política suprapartidária de caráter reativo que ficou conhecida como *Foro de São Paulo*, de ainda antes da ascensão do PT, na década de 1990; e o outro foi a formação histórica do bloco regional que entre os analistas especializados foi denominado *Onda Rosa* (IANONI, 2017; MENEZES; VIEIRA, 2012; SILVA, 2014). O Foro de São Paulo reuniu diversos partidos, movimentos sociais e coletivos identificados com a esquerda, desde centro-esquerda até uma esquerda ortodoxa, com destaque para o protagonismo do PT, e surgiu no contexto do fim da União Soviética e da caída do Muro de Berlim com o principal objetivo de pensar, resistir e reagir aos avanços do neoliberalismo. Já a Onda Rosa remete ao acontecimento histórico, iniciado em 1999, da chegada de partidos de esquerda e centro-esquerda aos governos centrais de diversos países latino-americanos: além do Brasil com o PT, principalmente Bolívia, Uruguai, Argentina, Equador e, com destaque, a Venezuela. Importa destacar a Venezuela pela sua característica explicitamente socialista, ainda que carregando um novo signo político que foi o *Socialismo do século XXI*, de Hugo Chávez (BORON, 2010). Ambos acontecimentos contribuíram para o ressurgimento do anticomunismo no Brasil; e a vinculação do PT com estes dois fenômenos também faz parte da associação entre anticomunismo e antipetismo.

Agora, ainda que com referência em velhos *slogans* – como o perigo vermelho e o fantasma comunista –, o movimento liberal-conservador representado politicamente por partidos de extrema-direita, com ênfase para a recente ascensão do Partido Social Liberal (PSL), passaria a apoiar-se também em novos *slogans* como *doutrinação marxista*, *escola sem partido* (MIGUEL, 2016), *marxismo cultural* e *ideologia de gênero* (JUNQUEIRA, 2018); todos vinculados ao PT e ao comunismo. Sobre estes novos *slogans*, entendemos que é possível pensá-

-los como uma manifestação do conceito de *memórias subterrâneas* concebido por Pollak (1989): signos que atravessaram décadas submetidos ao subterrâneo do imaginário coletivo nas sociedades democráticas ocidentais e que emergem na contemporaneidade, ressignificados e amplamente potencializados pela velocidade de espalhamento em larga escala proporcionada pelo ambiente digital (OLIVEIRA *et al.*, 2019).

Cumpramos esclarecer, aqui, que a curva das condições materiais reais para o avanço do comunismo no Brasil continuou decadente e, mesmo assim, como explicam Oliveira e Veronese (2019), Jair Bolsonaro, do PSL, se confirmaria presidente do país nas eleições de 2018 tendo como uma de suas bandeiras esse anticomunismo antipetista. Curva decadente porque se localizamos no tempo as possibilidades reais de avanço comunista no Brasil elas foram, gradativamente, perdendo forças desde a Intentona Comunista, passando pelos acontecimentos da década de 1960, apesar do Golpe, até o período atual que sequer mantém a disputa internacional manifestada pela Guerra Fria, que deixou de ser um fator explicativo importante da geopolítica mundial com a queda do Muro de Berlim, em 1989, e a dissolução formal da União Soviética, em 1991. Sem qualquer acúmulo real em torno do comunismo, nem interna e nem externamente, o anticomunismo, agora anticomunismo antipetista, estava reinstalado no Brasil.

Quinto: para uma síntese possível. Em nível de síntese do anticomunismo no mundo e, especificamente, no Brasil, entendemos que, antes de tudo, se trata de um processo sócio-histórico de *negação da negação*. Isso porque o socialismo-comunismo é a negação do capitalismo e de suas crises e contradições intrínsecas. Ou seja, em um processo dialético o socialismo-comunismo é um movimento que nega o capitalismo e constrói uma alternativa a ele e, nesta esteira, o anticomunismo é um movimento de negação do comunismo que busca a manutenção do *status quo* e da ordem capitalista. Em outras palavras, que busca a manutenção dos privilégios das classes dominan-

tes através da captura do Estado com projetos mais ou menos autoritários. Trata-se, além disso, de um discurso simbólico-cultural ou político-ideológico destas classes que se materializa como ferramenta para o alcance de suas demandas através da criação de um adversário identificável – adversário esse que na maioria do tempo, em contexto brasileiro, não passou de uma construção ficcional.

Bibliografia

Imprensa:

ARAÚJO, Angela Maria. Estado e trabalhadores: a montagem da estrutura sindical corporativista no Brasil. In: ARAÚJO, Angela (Org.). *Do corporativismo ao neoliberalismo*. São Paulo: Editora Boitempo, 2002, pp. 29-57. BRICEÑO, José. Autonomía: genealogia y desarrollo de un concepto. Su relación con el regionalismo en América Latina. *Cuadernos sobre relaciones internacionales, regionalismo y desarrollo* (Mérida), v. 9, n. 18, pp. 9-41, jul./dez. 2014. DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores, 2014. FREIXO, Adriano de; RODRIGUES, Thiago. Sobre crises e golpes ou uma explicação para Alice. In: FREIXO, Adriano de; RODRIGUES, Thiago (Org.). *2016, o ano do golpe*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2016, pp. 7-15. FURTADO, Celso. Political obstacles to economic growth in Brazil. *International affairs*, v. 41, n. 2, pp. 252-266, 1965. HOLLOWAY, John. Las grietas y la crisis del trabajo abstracto. In: ADAMOVSKY, Ezequiel (Org.). *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México: Sísifo Ediciones/ Bajo Tierra, 2011, pp. 317-326. IANONI, Marcus. Para uma abordagem ampliada das coalizões. *Sinais sociais*, v. 11, n. 33, jan./abr., pp. 131-201, 2017. JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A invenção da “ideologia de gênero”: a emergência de um cenário político – discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Psicologia política*, v. 18, n. 43, pp. 449-502, set./dez. 2018. MARX, Karl. *Grundrisse – Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. México: Siglo XXI, 1971, v. 1-3. MARX, Karl. *El capital*. México: Siglo XXI, 1975, v. 1-3. MENDES, Ricardo Antonio Souza. As direitas e o anticomunismo no Brasil: 1961-1965. *Locus: revista de história* (Juiz de Fora), v. 10, n. 1, pp. 79-97, 2004. MIGUEL, Luis Felipe. Da “doutrinação

marxista” à “ideologia de gênero” – Escola Sem Partido e as leis da mordaza no Parlamento brasileiro. *Revista direito e práxis* (Rio de Janeiro), v. 7, n. 15, pp. 590-621, 2016. MONTEIRO, Leonardo Valente. Os neogolpes e as interrupções de mandatos presidenciais na América Latina: os casos de Honduras, Paraguai e Brasil. *Revista de ciências sociais* (Fortaleza), v. 49, n. 1, pp. 55-97, mar./jun. 2018. MORETZSOHN, Sylvia Debossan. A mídia e o golpe: uma profecia autotumprida. In: FREIXO, Adriano de; RODRIGUES, Thiago (Org.). 2016, *o ano do golpe*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2016, pp. 116-139. MORETZSOHN, Sylvia Debossan. Discursos midiáticos e a deslegitimação da política. *E-le-gis* (Brasília), n. 24, pp. 63-87, set./dez. 2017. MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. Tese de Doutorado em História Econômica. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. OLIVEIRA, Gustavo M. de; VERONESE, Marília V. Brasil y el “fenómeno Bolsonaro”: un análisis preliminar. *Nueva Época*, Año LXIV, núm. 237 | septiembre-diciembre | pp. 245-268, 2019. POLANYI, Karl. *A grande transformação. As origens da nossa época*. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000. POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos* (Rio de Janeiro), v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989. SANTOS, Wanderlei Guilherme dos. 1964: anatomia da crise. São Paulo: Vértice, 1986. SILVA, Vicente Gil da. *A aliança para o progresso no Brasil: de propaganda anticomunista a instrumento de intervenção política (1961-1964)*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

Digital:

BORON, Atilio A. El socialismo del siglo XXI: notas para su discusión. *Centro Cultural de la Cooperación*, 2010. Disponível em: http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/b/boron/socialismo_del_siglo_xxi_boron.doc. Acesso em: 20 abr. 2019. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Edição: Ridendo Castigat Mores, 1999. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2020. MENEZES, Thiago; VIEIRA, Maíra. A “onda rosa” no Brasil e na Argentina sob o prisma das distintas morfologias políticas. In: *Anais do 8º Encontro da ABCP – 01 a 04/08/2012*, Gramado, 2012.

Disponível em: <https://cienciapolitica.org.br/system/files/documentos/eventos/2017/02/onda-rosa-brasil-e-argentina-sob-prisma-das-distintas.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2020. OLIVEIRA, Felipe M. de et al. Agir cartográfico: proposta teórico-metodológica para compreensão e exercício do jornalismo em rede. In: *Anais do 26º Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação (Compós)*, 2019. Disponível em: http://compos.org.br/biblioteca/trabalhos_arquivo_VOHR9REETUO-VW8I3TZYF_28_7626_21_02_2019_07_24_15.pdf. Acesso em: 17 jun. 2020. PERISSINOTTO, Renato. Por que golpe? *Academia*, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/29221192/Por_que_golpe?auto=download. Acesso em: 22 nov. 2018. SILVA, Fabricio. Quinze anos da onda rosa latino-americana: balanço e perspectivas. *Observador On-Line*, v. 9, n. 12, 2014. Disponível em: http://www.opsa.com.br/images/pdf/observador/observador_v_9_n_12_2014.pdf. Acesso em: 22 nov. 2018.

GUSTAVO MOURA DE OLIVEIRA

Anticonstitucionalismo

Há trinta anos o Brasil possui um novo panorama jurídico-político advindo da promulgação da Constituição Federal de 1988 (doravante CF/88), ou seja, em termos geracionais, consiste em uma Carta de afirmação de direitos, de garantias, de deveres e de obrigações que alinham a Sociedade e o Estado em uma perspectivação inusitada no ambiente nacional em razão da centralidade da pessoa humana.

Dito de outra maneira, consistiu no fato de que uma geração que vivenciou a ditadura militar encetou esforços múltiplos para estruturar os passos mais seguros para as gerações futuras trilharem um caminho rumo à Democracia e, dessa maneira, apontou para uma trajetória em construção.

Nesse sentido, não se deve olvidar que o texto constitucional se traduz no documento fundante de uma Sociedade, no qual estão inscritos os valores compartilhados e, sobretudo, as normas cujo sentido eficaz (SARLET, 2018, p. 68) possui prevalência normativa em relação às demais pertencentes ao sistema jurídico. Pode-se afirmar, destarte, que as narrativas advindas da Carta Magna (SCHWARTZ, 2006, pp. 34-35), expressando os anseios da comunidade, têm como a principal característica servir de instrumento para o apaziguamento das dissonâncias e para compor os pilares do Estado, em especial mediante o estabelecimento da forma de Estado e igualmente da forma, do regime e do sistema de governo, amoldando as forças controversas em laços sociais compatíveis com o tempo e o espaço (BARCELLOS, 2018, p. 5).

Em síntese, embora toda Constituição seja um projeto cultural, importa reafirmar que ela se impõe no ordenamento jurídico como a norma superior e como o critério último de validade e de legitimidade do sistema, obrigatória para todos, inclusive os agentes públicos.

Nisto consiste a sua relevância e a sua complexidade tanto no que toca à interpretação quanto à aplicação, vez que o principal, mas não o único protagonista no caso brasileiro atual, é o Estado que, nessa medida, assumiu desde 1988 uma formatação marcadamente prestacional (HÄBERLE, 2019, pp. 55-59).

O Estado brasileiro, nos termos da CF/88, passou a existir em função da pessoa humana e essa realidade tem inúmeras consequências, dentre elas a limitação do seu poder, incluindo a obrigação de ter uma atuação pautada no reconhecimento dos direitos humanos e fundamentais, respeitando-os, protegendo-os e promovendo-os.

Em regra, a grande maioria dos artigos da CF/88, mas em especial o artigo 1º foi de tal modo revolucionário que se pode afirmar que, a partir dele, houve um redimensionamento do Direito brasileiro, isto é, um movimento fundindo as categorias do direito público e privado para instituir um Estado democrático sedimentado sobre os pilares da dignidade (SARLET, 2019, p. 73) e da autonomia.

Abriu-se, a propósito, um portal para a construção de consensos sociais não mais forçados pelas armas ou pelos gritos da caserna mediante o reconhecimento do dissenso como uma das partes inerentes de uma sociedade plural. E, assim, ocorreu a integração da diversidade na composição do direito e do princípio da igualdade, oportunizando uma ideia concreta de não discriminação (RIOS, 2008, p. 153) a ser vivenciada pelos brasileiros em consonância com os objetivos previstos no artigo 3º da CF/88.

De fato, é na pluralidade que a pessoa humana se encontra imersa, sendo o consenso o maior desafio para a afirmação do sujeito de direito, sobretudo diante dos fenômenos atuais que na contemporaneidade tendem ao aumento gradativo dos pontos de conflito e da utilização da histeria nas redes sociais.

De qualquer sorte, o fenômeno da constitucionalização exsurge da necessidade de compatibilização entre as faces da autonomia nas esferas pública e privada tendo a dignidade por substrato

essencial (FACHIN, 2012, p. 23). Ambas são, em verdade, correlatas e historicamente circunstanciadas, pelo tempo e pelo espaço, ou seja, enquanto uma expressa as escolhas de um povo constitucionalmente erigidas cabe a outra os espaços de atuação privada que foram legitimamente afetados, restringidos e delimitados pela primeira.

Inolvidável é, no entanto, ressaltar que para que o Estado possa garantir o máximo de liberdade (NIDA-RÜMELIN, 2018, pp. 20-21) na composição do tecido social se faz imprescindível a intervenção estatal sempre que for visibilizada a vulnerabilidade e, consequentemente, devem ser enfrentadas e combatidas todas as espécies de vulnerabilização dos seres humanos, particularmente pela concretização do sistema de solidarismo com um especial enfoque no conceito de responsabilidade (NIDA-RÜMELIN, 2018, pp. 20-21, 48).

Nessa altura, deve ser objeto de ênfase que a CF/88, acolhendo essas disposições outrora mencionadas, intentou possibilitar uma tessitura de algumas das mais relevantes medidas de caráter protetivo à pessoa humana nos últimos tempos e, de modo geral, às pessoas mais vulneráveis, na medida em que, ao se abrir para a esfera internacional de proteção aos direitos humanos e, sobretudo, na medida em que houve o reconhecimento do Brasil como membro do sistema interamericano de direitos, criou e acolheu esferas distintas que se alinham e se complementam em uma composição multinível (SARLET, 2017).

Interessa apontar a recepção com *status* de emenda constitucional dos documentos internacionais nos moldes do artigo 5º § 3º que incidiram na inclusão das pessoas com deficiência. Ocorre que, a despeito dessa nervura cultural e desses empreendimentos normativos, políticos, jurídicos e sociais, subsiste uma conjuntura marcada por profundas violações no país, especialmente voltadas para alguns grupos populacionais específicos, por exemplo, mulheres, crianças, pobres, negros, indígenas, defensores/as de direitos humanos, ambientalistas, grupos da população LGTBI, dentre ou-

tros, isto é, os que não se adequam ao padrão idealizado pela elite burguesa e europeizada (DÍEZ-PICAZO, 2005). Em rigor, infere-se uma modalidade de silenciamento mortal desses grupos.

Notoriamente, um dos aspectos significativos que contribui para esse cenário é o da desigualdade social e do desenvolvimento econômico desordenado à revelia do que dispõe, à guisa de exemplo, a constelação dos dispositivos extraídos do artigo 3º, 5º, XLI, 23º, X. Conveniente sublinhar que o Brasil é um dos países mais desiguais do mundo e está no grupo das cinco nações em que a parcela mais rica da população recebe mais de 15% da renda nacional. O 1% mais rico do Brasil concentra entre 22% e 23% do total da renda do país. Essa concentração de renda aumenta a vulnerabilidade social e dificilmente levará ao cumprimento do 1º Objetivo do Milênio, que é acabar com a pobreza em todas as suas formas e lugares.

Indisfarçável e paralelamente a isso, tornou-se perceptível um processo de transformação do texto constitucional que, emendado noventa e nove vezes ao longo desses trinta anos, tornou-se uma espécie de simulacro, restando a constatação de um flagrante enfraquecimento na sua principiologia originária quando se aprecia, por exemplo, o teor da recente reforma trabalhista e em especial os seus efeitos que geraram um esfacelamento dos direitos sociais inscritos na Constituição.

Além disso, quanto ao reconhecimento da segurança como um direito fundamental e como uma condição elementar para o exercício da cidadania, evidenciase o crescimento rápido e desordenado nas cidades, o mercado seletivo do trabalho, a expansão dos negócios juntamente com a circulação de drogas ilícitas, o desenvolvimento econômico, o aumento da imigração desordenada e da xenofobia, as alterações no espaço urbano a despeito de plano diretor baseada em procedimentos de “desfavelamento” das áreas residenciais a partir puramente dos ditames da especulação imobiliária que, de modo perverso, ampliam e dificultam o controle do crime organizado (CERQUEIRA *et al.*, 2018).

Ainda deve-se grifar que os estudos relacionados à desigualdade social, à violência urbana (e rural) e à segurança pública iniciaram na década de oitenta e tem se perpetuado até os dias atuais, embora não se tenha obtido grandes resultados (SANTOS, 2008). Ademais, essa pauta tem estado na agenda internacional de direitos humanos desde a década de noventa e segue sendo objeto de políticas públicas no país, consoante as recomendações internacionais, prosseguindo, todavia, sem avanços expressivos.

Diante desse cenário e seguindo a recomendação da Conferência de Viena (1993), o Brasil criou, em 1996, o Primeiro Programa Nacional de Direitos Humanos no Brasil e logo a seguir, a Secretaria Nacional de Direitos Humanos (1997) e a Secretaria Nacional da Segurança Pública (1998). No ano 2000 foi elaborado o Plano Nacional de Segurança Pública buscando harmonizar a pauta dos direitos humanos e da segurança pública.

Posteriormente, em 2005, foi redigido o Plano Nacional de Segurança Pública com Cidadania (Pronasci). Os planos tinham por objetivo enfrentar a criminalidade violenta, o crime organizado, o narcotráfico, a corrupção, modernizar, qualificar e unificar as polícias civil e militar, reestruturar o sistema prisional, recuperar espaços urbanos, dentre outras ações que conjugavam esforços para diminuir a violência urbana e respeitar os direitos humanos e fundamentais (ALEXY, 2009, p. 47).

A despeito desses esforços a radiografia contemporânea da violência mostra uma população acuada perante a ineficiência da maioria das políticas públicas, vulnerabilizada pelas consequências do estado de rendição à violência urbana que acabou afetando áreas essenciais como a educação fundamental e a saúde básica. Ainda se deve atentar para uma desarticulação dos órgãos e entidades voltadas para a defesa dos direitos humanos na atualidade.

A *fortiori*, segundo recente levantamento feito pela ONG Visão Mundial, o contingente de 1498 crianças e de 2326 adolescentes vinculadas a 67 instituições públicas de ensino distribuídas em

seis estados da federação se sentem extremamente inseguras e desmotivadas em função de: 52% delas não sentirem protegidas nas salas de aulas, 33% sofrerem ou terem sofrido ameaças de abuso físico dentro da escola, 36% já terem tido as atividades escolares suspensas devido a tiroteios ou a situações de risco nos arredores da escola e 33% ter sido alvo direto da violência urbana.

Por sua vez, o atlas da violência de 2018 produzido pelo IPEA e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) aponta para um quadro de acentuada violência no contexto atual, sobretudo em relação a marcadores como gênero, classe social, raça e idade. O fenômeno da violência, de acordo com essa pesquisa, se tornou endêmico, identificando-se uma heterogeneidade em relação às cinco regiões e, ao contrário do que muitos setores intentam escamotear: a violência no Brasil tem uma cara muito peculiar, visto que há os grupos mais atingidos do que outros. Outro elemento insofismável diz respeito ao aumento da violência policial.

O que ocorre é que Estado brasileiro, em franca oposição ao paradigma constitucional que ainda o orienta enquanto estiver em vigor, vem recrudescendo em sua atuação violenta nos últimos anos, atuando de modo cristalino em favor de alguns estratos sociais em detrimento de outras camadas da população.

Enquanto isso, da CF/88, após tantas afetações por ela sofridas, tem sido retirada a condição de norma tranquilizadora, ou seja, de uma expressão de profunda identidade nacional, de norma de fechamento do sistema normativo tanto em relação à legalidade quanto à legitimidade, cujo papel de ser um meio para a sublimação da dor tem sido cada vez mais diluído na atualidade, sobretudo na medida em que tem se agudizado a polarização da política e a sobreposição no desempenho das funções típicas entre os três poderes da República.

Esse panorama vem gerando distorções irremediáveis no momento que se tornam cada mais inaudíveis ao Poder Judiciário e em particular ao Supremo Tribunal Federal, outrora concebi-

do como guardião da Carta Magna, as demandas por uma ressignificação do constitucionalismo brasileiro e pelo fortalecimento do pacto que afiançou o texto de 1988.

Bibliografia

Imprensa:

ALEX, Robert. *Teoria dos direitos fundamentais*. Tradução: Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2009. BARCELLOS, Ana Paula de. *Curso de direito constitucional*. Rio de Janeiro: Forense, 2018. CERQUEIRA, Daniel et al. *Atlas da violência*, 2018. Rio de Janeiro: IPEA/Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2018. DIAS, Maria Berenice. Rumo a um novo direito. In: DIAS, Maria Berenice (Coord.). *Diversidade sexual e direito homoafetivo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2017, pp. 31-56. DÍEZ-PICAZO, Luis Maria. *Sistema de derechos fundamentales*. 2. ed. Madrid: Civitas, 2005. FACHIN, Edson. *Teoria crítica do direito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2012. HÄBERLE, Peter. *Direitos fundamentais no Estado prestacional*. Tradução: Fabiana Okchstein Kelbert e Michael Dietmar Donath. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2019. NIDA-RÜMELIN, Julian. *Verantwortung*. Stuttgart: Reclam, 2011. NIDA-RÜMELIN, Julian. *Vom wert des lebens und der freiheit*. München/Grünwald: Komplet-Media, 2018. RIOS, Roger Raupp. *Direito da antidiscriminação: discriminação direta, indireta e ações afirmativas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. SANTOS, José Vicente Tavares dos. Segurança pública e violência no Brasil. *Cadernos Adenauer IX*, n. 4, pp. 83-95, 2008. SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da pessoa humana na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal. In: PRETTO, Renata Siqueira de et al. (Coord.). *Interpretação constitucional no Brasil*. São Paulo: Escola Paulista da Magistratura, 2017, pp. 55-83. SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 13. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018. SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade (da pessoa) humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 10. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2019. SCHWARTZ, Germano. *A constituição, a literatura e o direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

Digital

BRASIL. *Saúde Brasil Estados 2018: uma análise de situação de saúde segundo o perfil de mortalidade dos estados brasileiros e do Distrito Federal*. Brasília: Ministério da Saúde, 2018. Disponível em: <http://svs.aids.gov.br/dantps/centrais-de-conteudos/publicacoes/saude-brasil/saude-brasil-2018-analise-situacao-saude-segundo-perfil-mortalidade-estados-brasileiros-distrito-federal.pdf>. Acesso em: 29 maio 2019. CERQUEIRA, Daniel et al. (Coord.). *Atlas da violência* 2018. Rio de Janeiro: IPEA/Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2018. Disponível em: http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2018/06/FBSP_Atlas_da_Violencia_2018_Relatorio.pdf. Acesso em: 28 maio 2019. VISÃO MUNDIAL BRASIL. *Relatório anual 17*. S/I: Visão Mundial Brasil, 2017. Disponível em: https://issuu.com/visaomundialbr/docs/ra2018_vmb_v11_web. Acesso em: 27 maio 2019.

GABRIELLE BEZERRA SALES SARLET

Anticorrupção

Anticorrupção é uma concepção ou movimento de oposição e combate ao fenômeno da corrupção, isto é, na sua acepção mais corrente, ao desvio, por parte de agentes públicos, do cumprimento imparcial da função, por ação ou omissão, em detrimento do interesse público e em favor do interesse privado, com o objetivo de obtenção de algum tipo de vantagem, de forma a prejudicar bens, serviços e ou interesses do Estado.

Esta definição toma por referência o fenômeno da corrupção pública, predominante como objeto de estudo dos doutrinadores, sendo o alvo prioritário do movimento e das legislações anticorrupção pelo mundo. Entretanto, também é possível considerar a corrupção entre particulares, em tese, de menor potencial lesivo.

O substantivo “anticorrupção” é formado pela junção do prefixo “anti”, do grego *antí*, denotando “contra, em lugar de, em oposição a”, ao substantivo “corrupção”, do latim *corruptio*, ãnis, significando “corrupção, deterioração” (HOUAISS; VILLAR, 2009, pp. 144, 557).

A corrupção (ou *corruption*, *bribery*, *Bestechung*, *corruzione*, *coecho*) não é um fenômeno recente e nem é exclusividade de um povo ou um país; ela está presente nos albores da História, como testificam normas repressivas das legislações das mais antigas civilizações.

Na Antiguidade, a venalidade da justiça era alvo, em especial, de implacáveis punições. A lei mosaica, por ilustração, cominava pena de flagelação para o magistrado corrupto, enquanto, na Grécia, o castigo era a pena capital. Na Pérsia, é conhecido o episódio no qual o Rei Cambises ordenou que fosse esfolado vivo um magistrado venal, destinando a sua pele ao guarnecimento da cadeira onde se sentaria o seu sucessor.

Da mesma maneira, o antigo direito romano era severo com o perpetrador desse ilícito, sendo que a Lei das XII Tábuas previa a pena de morte para o juiz

que efetuasse a mercancia com a função, recebendo dinheiro ou valores: *Si judex aut arbiter jure datur ob rem judicandam pecuniam acceperit capite luito*. É que os costumes romanos proibiam que os magistrados, advogados, oficiais do exército e outros funcionários de elevado escalão recebessem qualquer pagamento ou recompensa de natureza material pelos serviços prestados, que se revestiam do caráter de dever cívico e eram gratuitos. Já no tempo de Catão, tal louvável concepção principiou a ser ameaçada, vindo a perecer ulteriormente por força de artifícios. No direito subsequente, criaram-se sanções menos graves e a corrupção se transformou no *crimen repetundarum*, em virtude da devolução imposta do indevidamente recebido. Sob a lei Calpúrnia (149 a. C.), aparentemente, havia somente a penalidade civil da repetição, o que foi modificado pela lei Acília (123 a. C.), na qual o fato se converteu em ilícito penal, e pela lei Servília (111 a. C.), na qual se deu a previsão da pena de infâmia para os condenados nesses processos. Depois vieram as *lex repetundarum de Sila* (81 a. C.) e a lei *Julia de repetundis* (59 a. C.), do primeiro consulado de César, ainda a referência mais relevante sobre o assunto (FRAGOSO, 1989, pp. 426-427, 434). Essas leis, que tiveram duvidoso sucesso, não distinguiam a concussão (no sentido de “exigir, para si ou para outrem, direta ou indiretamente, ainda que fora da função ou antes de assumi-la, mas em razão dela, vantagem indevida”, nos termos do artigo 316 do Código Penal brasileiro) da corrupção passiva (no sentido de “solicitar ou receber”, nas mesmas circunstâncias, “vantagem indevida, ou aceitar promessa de tal vantagem”, conforme a definição típica do artigo 317 do CP), porquanto a corrupção correspondia ao recebimento, por parte do funcionário, de liberalidades e impostos indébitos. No Império, voltaram a ser infligidas cominações mais severas, ao que parece continuamente sem efeito prático, pois, na Roma de costumes crescentemente decadentes, a impunidade tornou-se uma certeza para os cidadãos ricos, independentemente da gravidade do delito: *pe-*

cuniosum hominem, quamvis sit nocens, neminem possi "damnare". Não por acaso Montesquieu alude à corrupção como um dos fatores determinantes da queda do Império Romano (HUNGRIA, 1959, p. 365). De qualquer forma, sob o Império, a concussão adquiriu contornos de ilícito autônomo, indicando a extorsão perpetrada com abuso de função.

Na Idade Média, imperaram sanções rígidas não apenas contra a venalidade de magistrados, sob o nome de "barataria", traduzindo o barato feito do dinheiro com a justiça, porém também contra a praticada por funcionários públicos em geral. Concussão e corrupção passiva tornaram a ser objeto de confusão, não obstante o esforço de diferenciação empreendido pelos praxistas.

No Direito francês, os códigos de 1791 e 1810 separavam a corrupção da concussão.

As Ordenações Filipinas (liv. V, tít. 71) prescreviam perda de ofício e multa para os oficiais do Rei "que recebem serviços ou peitas, e as partes, que lhes dão, ou prometem", variando a punição de acordo com o valor da peita, no caso do juiz, com a possibilidade de implicar o confisco ou a morte natural. Não constituía corrupção o recebimento de pão, vinho, carnes, frutas e outros alimentos.

O Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, distinguia a peita (artigo 130) do suborno (artigo 133), a primeira compreendida como a corrupção por dinheiro ou por algum outro donativo e o segundo entendido como a corrupção por influência ou peditório, ambos com a mesma sanção de perda do emprego com inabilidade para outro qualquer, além de multa e prisão, esta última excluída na hipótese de não realização do ato objeto da peita. Também apresentava a figura típica da concussão (artigo 135).

O Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, de 1890, com técnica questionável, incluía a peita e o suborno na mesma seção, sob o *nomen iuris* alternativo de "Peita ou suborno" (artigos 214 a 218), com a subordinação de hipóteses de concussão nos artigos 219 e 220. Impunha penas idênticas àquele que desse ou promettesse a peita ou suborno, fi-

liando-se ao sistema do crime bilateral ou de concurso necessário, de unidade complexa entre a corrupção passiva e a ativa, em que o acordo de vontades entre o *intraneus* (corrompido) e o *extraneus* (corruptor) é indispensável para a materialização delitiva. Tampouco a corrupção do juiz de direito escapava à tipificação legal (artigo 216), recebendo este, em caso de prolação de sentença criminal condenatória e injusta, penalidade idêntica àquela infligida ao condenado, associada à perda do emprego e multa.

Já o Código Penal brasileiro atual, originalmente de 1940, acolhe o sistema da incriminação autônoma das corrupções passiva e ativa, independentemente a consumação de uma da consumação da outra. Daí o fato de, conquanto sob o mesmo título, a corrupção passiva (artigo 317) estar abrigada no capítulo "Dos crimes praticados por funcionário público contra a administração em geral", enquanto a corrupção ativa (artigo 333) integra o capítulo "Dos crimes praticados por particular contra a administração em geral".

A corrupção, na sua acepção mais tradicional, consiste na venalidade em relação à função pública, chamando-se "passiva" no tocante à conduta do funcionário corrompido e "ativa" no respeitante à atuação do corruptor (HUNGRIA, 1959, p. 367).

A anticorrupção é a nêmesis da corrupção, que, por sua vez, admite diversas definições, com base nas perspectivas sociológica, jurídica e econômica, mas, na maioria dos casos, com acentuado componente valorativo, referindo-se, geralmente, ao descumprimento de deveres decorrentes do exercício da função pública e a um abuso de confiança. Os grupos conceituais sobre a corrupção comumente citados são quatro: a) aquele focado no abuso do cargo público, no desvio dos deveres formais da função pública ou no descumprimento de normas jurídicas, por parte dos agentes públicos, por motivos de benefício ou recompensa particular, de natureza monetária ou não, implicando definições legalistas, que, por sua própria característica, são restritivas, deixando de fora fenômenos não situados em categorias

jurídicas penalmente típicas, mas atentatórios da legitimidade dos regimes políticos, com alto potencial lesivo a longo prazo; b) aquele focado no mercado, pela qual o cargo público é usado pelo seu ocupante como um negócio, ou seja, um meio de maximização de sua renda pessoal, abrangendo definições mais facilmente enquadradas como explicações e servindo de fundamento para abordagens economicistas sobre a corrupção; c) aquele focado no interesse geral, ocorrendo a corrupção quando um agente público é induzido a atuar em favor de quem lhe proporciona o benefício, assim lesando o interesse público, ou quando uma ação é tomada para influir em prol de uma política pública dominada pelo interesse privado, reunindo definições apropriadas ao estudo das motivações das políticas públicas e aos sistemas de financiamento de partidos políticos; e d) aquele vinculado a uma percepção social do fenômeno, privilegiando uma concepção histórico-sociológica, na qual são identificadas três modalidades de corrupção, ou seja, a negra, a cinza e a branca, a primeira compreendendo toda a congêrie de ações repelidas tanto pelas elites morais de um país quanto pelos cidadãos em geral, de modo a existir uma conformidade entre a lei e a opinião pública; a segunda configurando uma situação ambígua, na qual a elite rechaça tais práticas, contudo os cidadãos não as condenam abertamente, caso da proibição do consumo de álcool nos Estados Unidos dos anos 20; e a terceira correspondendo à circunstância em que tanto a elite quanto os cidadãos em geral não as rejeitam abertamente, tolerando-as ao invés, embora não integralmente, hipótese ilustrada pelo tratamento inicialmente dado ao tráfico de influência na Espanha, o qual, gradativamente, evoluiu da situação de corrupção branca para a cinza e, finalmente, para a negra (cf. VILLORIA MENDIETA, 2002, pp. 674-679). Estas quatro espécies de definições se referem acentuadamente à corrupção na seara pública, que é seu sentido original e mais normalmente referido, conquanto não seja descartável a noção da corrupção entre particulares

(cf. VAQUER CABALLERÍA, 2016, p. 126), especialmente no quarto tipo de definição.

Há, ademais, três gêneros de corrupção: a) a prática da peita ou utilização da recompensa oculta para mudar em seu benefício o parecer de um funcionário público; b) o nepotismo, traduzindo a concessão de empregos ou contratos públicos com base em relações de parentesco e não no sistema de mérito; e c) o peculato “por desvio ou apropriação e destinação de fundos públicos ao uso privado” (BOBBIO *et al.*, 1998, pp. 291-292).

Como instrumento para influenciar as decisões públicas, a corrupção implica a tentativa de intervenção em três níveis, sendo o primeiro na etapa de elaboração das decisões, o segundo na fase de aplicação das normas pela Administração Pública e por suas instituições, visando à consecução de uma isenção ou de algum benefício, e o terceiro na etapa de aplicação da lei aos infratores, aqui com o propósito de escapar às sanções legalmente cominadas (BOBBIO *et al.*, 1998, p. 292).

Outras classificações sobre a corrupção podem ser citadas: é “imprópria” aquela cujo fim é o cometimento de ato legítimo e “própria” aquela que objetiva a prática de ato injusto; é “antecedente” quando a vantagem ou recompensa é concedida ou prometida mirando uma ação ou omissão futura e é “subsequente” quando a vantagem ou recompensa é concedida ou prometida por causa de uma ação ou omissão já cometida (CUNHA, 2019, p. 857).

A corrupção, em seu sentido amplo, reporta-se à situação na qual o funcionário de instituições públicas ou privadas atua diversamente do ser dever profissional, no seio destas, visando lograr um benefício indevido somente para si, e não em prol da instituição em causa, pressupondo tal comportamento a depravação, o dano, a perversão ou a deterioração tanto do sujeito perpetrador quanto da instituição na qual trabalha, pelas consequências por esta suportadas em virtude da aludida conduta (CANIZARES NAVARRO, 2016, pp. 14-15).

Uma posição peculiar é a daqueles que defendem que a corrupção é um mal, no sentido moral, mas necessário no com-

plexo universo dos negócios e nos restritos círculos da burocracia. Esta é uma ótica puramente funcionalista, nascida da visão cínica de que a corrupção pode eventualmente contribuir para a otimização do funcionamento do sistema, ao contornar ou desfazer determinadas situações em um sistema jurídico fortemente formalista e burocratizado. No entanto, tal entendimento desconsidera o fato de que a corrupção, ainda que seja momentaneamente funcional, sobretudo diante de obstáculos jurídico-formais impeditivos do desenvolvimento econômico, “é apenas um paliativo; mesmo neste setor, sua influência a longo prazo será negativa, acabando por favorecer umas zonas em prejuízo de outras” (BOBBIO *et al.*, 1998, pp. 292-293).

Na concepção aristotélica, diversamente da geração, entendida como uma criação, a corrupção indica a degradação da substância, constituindo uma mudança de algo para o não-ser desse algo, de forma que “a corrupção é geração do não-ser” (ARISTÓTELES, 2009, p. 72).

Já para Maquiavel, a corrupção era uma doença a ameaçar a liberdade política de uma república, para a qual ele sugere remédios de variadas naturezas. Quando detecta que tal enfermidade pode ter origem em uma desigualdade econômica existente em uma cidade, com a ocupação de postos públicos em benefício próprio por parte dos poderosos, o filósofo apresenta como um dos remédios o fato de que “a república bem ordenada deve manter pobres os cidadãos, em meio à riqueza do público”; não sendo possível, “é necessária a presença de instituições bem ordenadas para frear a ambição dos ricos e impedir que estes ganhem reputação pela via privada, sempre pernicioso para a coisa pública”, além do que, com o objetivo de que “as instituições de uma república se mantenham bem ordenadas e combativas à prática da corrupção, elas devem sempre se adaptar aos tempos” (CASTRO, 2012, p. 152). Segundo Maquiavel, o ministro “que tem em mãos os negócios de Estado não deve pensar nunca em si próprio”, sendo que o príncipe deve honrar o seu ministro, “de modo que as muitas hon-

rias não lhe façam desejar outras, as muitas riquezas não lhe façam desejar maiores” (MAQUIAVEL, 1979, p. 98).

A preocupação com o combate à corrupção não tem apenas se refletido, ao longo das eras e, de modo proliferado, nas últimas décadas, nos diplomas normativos internos; também no âmbito internacional, ela tem se traduzido em crescentes ações e normas direcionadas para a prevenção, a detecção, a punição e a eliminação da corrupção. Por meio de vários tratados celebrados, já é possível falar em um Direito internacional anti-corrupção, cada vez mais ligado à proteção de direitos humanos. De fato, os esforços anticorrupção já baseiam tratados internacionais e são alvo de particular atenção por parte de órgãos da Organização das Nações Unidas (ONU) e dos órgãos internacionais de proteção de direitos humanos (cf. ABADE, 2019, p. 213). E, por outro lado, tal Direito internacional, em retroalimentação, tem fundamentado a implementação de normas anticorrupção internas nos países, a exemplo do Brasil.

É patente a preocupação, exposta na Convenção das Nações Unidas contra a Corrupção, aprovada pela Assembleia Geral em 30.10.2003, “pelos vínculos entre a corrupção e outras formas de delinquência, em particular o crime organizado e a corrupção econômica, incluindo a lavagem de dinheiro”, assim como “pelos casos de corrupção que penetram diversos setores da sociedade”, podendo “comprometer uma proporção importante dos recursos dos Estados” e ameaçando “a estabilidade política e o desenvolvimento sustentável dos mesmos”, e pela constatação de que “a corrupção deixou de ser um problema local para converter-se em um fenômeno transnacional que afeta todas as sociedades e economias”.

A corrupção, em qualquer de suas facetas, seja a praticada por um funcionário público qualquer, seja a policial, judicial ou política, no Brasil e no mundo, é um dos mais graves fenômenos delitivos. Ela gradualmente enfraquece os próprios alicerces do Estado Social e Democrático de Direito, ao levar a um acesso desigual aos serviços de responsabilida-

de do Estado, ao minar a confiança dos cidadãos nas instituições públicas e na própria democracia, ao desviar recursos à manutenção da sociedade e do Estado em prejuízo do interesse público e em favor do interesse privado, isto é, de uns poucos, e ao desestabilizar, já na sua feição generalizada, o próprio sistema político-financeiro, de modo a transformar as organizações criminosas controladoras da corrupção nos verdadeiros estamentos de poder, o que, por derradeiro, acaba por desfigurar o verdadeiro sentido da democracia e de suas práticas (cf. MERINO HERRERA; PAÍNO RODRÍGUEZ, 2016, p. 155) e causar profundas fraturas na coesão do tecido social, assim debilitando a consciência coletiva, pelo triunfo da impunidade, podendo conduzir ao estado de anomia durkheimiano, pois, se “é normal que haja crimes, é normal que sejam punidos”, de feição que qualquer “afrouxamento anormal do sistema repressivo tem por efeito estimular a criminalidade e lhe conferir um grau de intensidade anormal” (DURKHEIM, 2000, p. 473).

A corrupção, quando associada ao clientelismo e à criminalidade organizada, forma uma tríade geradora de democracias imperfeitas, devendo esta ser devidamente conhecida e combatida (CACIAGLI, 1996, p. 141).

A própria organização criminosa tem como uma de suas características a conexão de ordem estrutural ou funcional com o Poder Público ou com algum(ns) de seus representantes, especialmente via corrupção (FERRO, 2009, pp. 494-499; FERRO *et al.*, 2014, pp. 28-30). A corrupção como instrumento dessa conexão é o fator que diferencia a criminalidade organizada de outras modalidades delituosas associativas. Enfatizando a dificuldade no tocante à definição da criminalidade organizada, Winfried Hassemer propõe o emprego desta expressão somente “quando o braço com o qual pretendemos combater toda e qualquer forma de criminalidade seja tolhido ou paralisado: quando Legislativo, Executivo ou Judiciário se tornem extorquíveis ou venais”, destacando ainda que, na sua percepção, é a “corrupção da persecução penal estatal por meios crimino-

sos, a exemplo de práticas mafiosas, que de uma forma inédita nos sobressaltam profundamente” (HASSEMER, 1994, pp. 58-59).

Tal evidencia a relevância de autênticos movimentos anticorrupção, direcionados para o fortalecimento das instituições, da democracia e de seus princípios mais caros, como o da igualdade formal e, sobretudo, material, bem como para a proteção dos direitos humanos lesados pelas práticas venais.

No mundo, com a crescente compreensão sobre o efeito notadamente danoso da corrupção, os esforços preventivos e repressivos contra o fenômeno têm se intensificado nos últimos anos, refletindo-se na edição de leis específicas, caso da *Foreign Corrupt Practices Act* (FCPA) ou Lei de Práticas Corruptas no Exterior (1977) e da Lei Sarbanes-Oxley (2002) nos Estados Unidos, assim como da *Bribery Act* (Lei do Suborno, de 2010) no Reino Unido, tidas como referências para diplomas posteriores, de outros países. A Inglaterra, por outro lado, com o seu *Prevention of Corruption Act* (1906), foi ainda pioneira na incriminação da corrupção dos prepostos comerciais ou industriais.

No Brasil, o Direito anticorrupção já tem frutos promissores – embora sujeitos a retrocessos e desvirtuamentos incidentais –, a recomendarem a continuidade dos esforços e o aperfeiçoamento dos instrumentos. Abrigados no Código Penal e na legislação extravagante, há diversos tipos penais prevendo condutas de corrupção, como, por exemplo, a concussão, a corrupção passiva, a prevaricação, o tráfico de influência, a corrupção ativa, a corrupção ativa em transação comercial internacional, o tráfico de influência em transação comercial internacional, a frustração do caráter competitivo de licitação e a exploração de prestígio, respectivamente insculpidos nos artigos 316, 317, 319, 332, 333, 337-B, 337-C, 337-F e 357 do Código Penal, a corrupção eleitoral, discriminada no art. 299 do Código Eleitoral, a corrupção passiva contra a ordem tributária, prevista no art. 3º, II, da Lei n.º 8.137, de 27.12.1990, dentre outros.

No Direito brasileiro, predomina o entendimento doutrinário de que a vantagem obtida pelo corrupto não precisa ser necessariamente de cunho patrimonial, podendo envolver benefício sentimental, sexual, nepotista, eleitoral, apenas para citar alguns dos mais comuns. Afinal, a ofensa ao precioso bem jurídico da moral administrativa é a mesma.

Quatro marcos legislativos na luta anticorrupção no Brasil são a Lei n.º 8.429, de 02.06.1992, ou Lei de Improbidade Administrativa, a Lei Complementar n.º 135, de 2010, conhecida como a Lei da Ficha Limpa, e, mais recentemente, a Lei n.º 12.846, de 01.08.2013, denominada precisamente Lei Anticorrupção ou Lei da Empresa Limpa, regulamentada em 2015, e a Lei n.º 12.850, de 02.08.2013, chamada Lei das Organizações Criminosas. Estas leis, mormente as últimas, foram respostas legislativas, há muito aguardadas, a um contexto de anos seguidos de domínio da impunidade em relação a graves escândalos de corrupção no Brasil, tendo como protagonistas destacadas autoridades dos poderes públicos das esferas municipal, estadual e federal e altos funcionários de órgãos públicos e de algumas das principais empresas públicas e particulares brasileiras.

A primeira lei cuida dos atos que configuram improbidade administrativa, caracterizados pelo enriquecimento ilícito, pelo prejuízo ao erário e ou pela violação dos princípios da Administração Pública. Seu foco é o agente público corrupto. A segunda lei, que alterou a Lei Complementar n.º 64, de 1990 (Lei de Inelegibilidade), regulamenta restrições à elegibilidade, com o propósito de defender a probidade administrativa e a legitimidade das eleições, vedando a condenados em decisões de órgão judicial colegiado a possibilidade de serem eleitos para cargos políticos. Originou-se de um projeto de lei de iniciativa popular, idealizado pelo então Juiz Márlon Jacinto Reis, dentre outros juristas, sob a inspiração da campanha “Combatendo a corrupção eleitoral”, lançada em 1997 pela Comissão Brasileira Justiça e Paz (CBJP), da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A campanha nacional

pela sua aprovação foi liderada pelo Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral (MCCE), tendo mobilizado diversos setores da sociedade brasileira, a exemplo da Associação dos Magistrados Brasileiros (AMB), da Associação Brasileira de Magistrados, Procuradores e Promotores Eleitorais (ABRAMPPE), da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), de organizações não governamentais, sindicatos, associações e confederações de várias categorias profissionais. A coleta de assinaturas principiou em 2008, resultando em cerca de um milhão e 600 mil assinaturas em apoio.

A terceira lei tratou da responsabilização administrativa e civil de pessoas jurídicas pela perpetração de atos contra a Administração Pública, nacional ou estrangeira. Representou a harmonização da legislação pátria com os tratados internacionais anticorrupção de que o Brasil é signatário, como o *Global Pact*, da Organização das Nações Unidas (ONU), e outros celebrados no âmbito da Organização dos Estados Americanos (OEA) e da Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE). Preenchendo uma lacuna no ordenamento jurídico brasileiro, traduziu um expressivo avanço ao dispor sobre a responsabilização objetiva, nas searas civil e administrativa, de empresas que promovem atos lesivos à Administração Pública, mediante sanções como a multa (responsabilização administrativa), o perdimento de bens, direitos ou valores, a suspensão ou interdição parcial de suas atividades, a dissolução compulsória e a proibição de receber incentivos, subsídios, subvenções, doações ou empréstimos de órgãos ou entidades públicas e de instituições financeiras públicas ou controladas pelo Poder Público (responsabilização judicial), com destaque para a previsão da inovadora ferramenta do acordo de leniência, a possibilitar investigações mais completas e eficazes e uma reparação de danos mais célere. O acordo de leniência pode ser considerado a “colaboração premiada” da empresa. Diferentemente das leis anteriores, a Lei Anticorrupção ou Lei da Empresa Limpa é voltada para a punição da empresa cor-

ruptora e não do agente público corrupto.

A quarta lei legou ao Direito brasileiro, de forma inequívoca, o tão reclamado e esperado tipo penal da organização criminosa. Mas não se limitou à definição, inclusive típica, da organização criminosa; igualmente dispôs sobre a investigação e os meios de consecução da prova, dedicando especial atenção aos instrumentos da colaboração premiada (ou delação premiada, consoante preferem alguns juristas), da ação controlada, da infiltração de agentes e do acesso a registros, dados cadastrais, documentos e informações, sobre ilícitos penais correlatos e, por fim, sobre o procedimento criminal aplicável.

Dois escândalos de corrupção no Brasil, em particular, pelas dimensões que tomaram, pelos imensos prejuízos causados, pela posição socioeconômica ou condição política de muitos dos envolvidos e pela reação veemente despertada no seio da sociedade civil, da mídia e das instituições, tornaram-se emblemáticos da importância da luta anticorrupção: o do “mensalão”, denominação atribuída ao esquema de corrupção política por meio de compra de votos de parlamentares do Congresso Nacional, ocorrido entre 2005 e 2006, que deu origem à Ação Penal n.º 470, movida pelo Ministério Público Federal perante o Supremo Tribunal Federal, e o do “petrolão”, denominação relativa ao esquema de corrupção e desvio de fundos levado a cabo na Petrobras, principal empresa estatal brasileira, envolvendo representantes de diversos partidos políticos e empresários, alvo da icônica Operação Lava Jato, a partir de 2014, tida como a mais ampla e aprofundada investigação de corrupção e lavagem de dinheiro já desencadeada no Brasil, abrangendo várias fases e alicerçando inúmeras ações penais propostas pelo Ministério Público Federal perante a Justiça Federal do Paraná e, depois, perante juízos federais sediados em outros estados e o próprio Supremo Tribunal Federal, a evocar os fins e a trajetória da famosa *Operazione Mani Pulite* (Operação Mãos Limpas), deflagrada na Itália na década de 90.

A luta anticorrupção, todavia, não se

restringe aos campos policial e judicial, constituindo a educação uma das maiores armas na formação de cidadãos avessos a práticas corruptas e corruptoras. A prevenção e a repressão contra a corrupção, nas esferas administrativa, cível, policial e penal, em defesa da probidade administrativa e sob o marco do respeito às garantias processuais e aos princípios da legalidade, do devido processo legal, da finalidade, da verdade real e da transparência, dentre outros, devem estar aliadas a contínuos esforços na seara educacional. O combate à corrupção é interesse da sociedade como um todo, porque a corrupção gradativamente mina os pilares democráticos, viola princípios constitucionais e lesa direitos humanos.

Bibliografia

- ABADE, Denise Neves. Direito internacional anticorrupção no Brasil. *Revista de la Secretaría del Tribunal Permanente de Revisión del Mercosur*, ano 7, n. 13, pp. 213-232, mar. 2019.
- ARISTÓTELES. *Obras completas de Aristóteles*. Coordenação: António Pedro Mesquita. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, v. 2, t. 3.
- BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de política*. 11. ed. Tradução: Carmen C. Varriale et al. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998.
- CACIAGLI, Mario. *Clientelismo, corrupción y criminalidad organizada*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1996.
- CANIZARES NAVARRO, Juan Benito. La corrupción política en España: contribución a su delimitación conceptual (siglos XIX a XXI). In: LÓPEZ ÁLVAREZ, Antonio; GARCÍA NAVARRO, Juan José (Coord.). *La corrupción política en España: una visión ética y jurídica*. Cizur Menor: Aranzadi, 2016, pp. 13-33.
- CASTRO, Lucas da Silva. *Maquiavel e a corrupção: doença e remédio*. Tese de Doutorado em Filosofia Política. Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, João Pessoa, 2012.
- CUNHA, Rogério Sanches. *Manual de direito penal: parte especial* (artigos 121 ao 361). 11. ed., rev., ampl. e atual. Salvador: JusPODIVM, 2019.
- DURKHEIM, Émile. *O suicídio: estudo de sociologia*. Tradução: Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FERRO, Ana Luiza Almeida. *Crime organizado e organizações criminosas mundiais*. Curitiba: Juruá, 2009.
- FERRO, Ana

Luiza Almeida *et al.* *Criminalidade organizada: comentários à Lei 12.850, de 02 de agosto de 2013*. Curitiba: Juruá, 2014. FRAGOSO, Hele-
no Cláudio. *Lições de direito penal, parte espe-
cial – edição universitária*. 6. ed., rev. e atual.
Rio de Janeiro: Forense, 1989, v. 2. HASSE-
MER, Winfried. Segurança pública no Estado de
direito. *Revista brasileira de ciências criminais*
(São Paulo), v. 2, n. 5, pp. 55-69, jan./mar. 1994.
HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles.
Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio
de Janeiro: Objetiva, 2009. HUNGRIA, Nélson.
Comentários ao Código Penal. 2. ed. Rio de Ja-
neiro: Forense, 1959, v. 9. LIVIANU, Roberto.
*Corrupção e direito penal: um diagnóstico da
corrupção no Brasil*. São Paulo: Quartier Latin,
2006. MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe; Escri-
tos políticos*. 2. ed. Tradução: Lívio Xavier. São
Paulo: Abril Cultural, 1979. MERINO HERRE-
RA, Joaquín; PAÍNO RODRÍGUEZ, Francisco
Javier. *Lecciones de criminalidad organizada*.
Madrid: Universidad Complutense de Madrid,
2016. RIBAS JUNIOR, Salomão. *Corrupção
endêmica*. Florianópolis: Tribunal de Contas do
Estado de Santa Catarina, 2000. VAQUER CA-
BALLERÍA, Marcos. Corrupción pública y orde-
namiento jurídico. In: VILLORIA MENDIETA,
Manuel *et al.* (Dir.). *La corrupción en España: ámbitos, causas y remedios jurídicos*. Barcelo-
na: Atelier, 2016, pp. 125-139. VILLORIA MEN-
DIETA, Manuel. Ética pública y corrupción en
el inicio de un nuevo milenio. *Foro internacional*
(Ciudad de México), v. 42, n. 4, pp. 645-682, out./
dez. 2002.

ANA LUIZA ALMEIDA FERRO

Anticotismo

As ações afirmativas objetivam pro-
mover a diversidade e uma maior re-
presentatividade de grupos minoritários
nos mais diversos domínios de atividade
pública e privada. Neste sentido, o siste-
ma de cotas universitárias integra uma
política de ação afirmativa adotada pelo
governo brasileiro para diminuir as desi-
gualdades de acesso ao nível superior.

Antes da lei federal que instituiu
as cotas, n.º 12.711, promulgada em
29/08/2012, 70 universidades já adota-
vam políticas de Ações Afirmativas. O
Estado do Rio de Janeiro foi o primeiro
a adotar o sistema de cotas nas universi-
dades. No ano de 2000, por meio da Lei
n.º 3.524, passou a assegurar 50% das
vagas nas universidades do Estado para
estudantes oriundos da rede pública es-
tadual ou municipal. A Universidade de
Brasília foi a primeira universidade fede-
ral a aderir ao sistema, no ano de 2004.

Na última década, 96 universidades
públicas brasileiras adotaram algum sis-
tema de ações afirmativas, sendo a princi-
pal a reserva de vagas. A partir de então,
tem sido despertados vívidos debates, que
evidenciam diferentes modos de perceber,
justificar ou combater essas medidas.

A despeito das divergências de opinião
e das inquietações despertadas pela im-
plantação do sistema de cotas, a temáti-
ca assume importância crucial em nosso
país, que atualmente experimenta um
processo progressivo de implementação
de políticas públicas de democratização
e universalização de acesso às institui-
ções de ensino superior.

A emergência da temática das ações
afirmativas, no interior de uma teoria
de justiça, deve considerar não só o pro-
blema do reconhecimento de grupos mi-
noritários na sociedade, mas sobretudo
repensar mecanismos de redistribuição
de renda e de inserção igualitária nas
oportunidades de formação e trabalho,
no acesso à cultura, ao lazer e ao mun-
do da vida. Ou seja, condições que favo-

reçam a formação de uma autoestima positiva, a autorrealização dos sujeitos, além de um tratamento igualitário no convívio social. Afinal, igualdade de direitos implica também igualdade de oportunidades.

Todavia, o debate sobre o justo/injusto e sobre a igualdade/desigualdade tem se tornado cada vez mais complexo nos últimos tempos. A modernidade homogeneizadora na formação das subjetividades humanas vai se contrapondo o reconhecimento das referências particularistas e diferencialistas. Nesse contexto, as lutas sociais ultrapassam o estado do bem estar social e vão ao encontro da questão do reconhecimento, uma vez que o reconhecimento social interfere na autoestima, no modo como o sujeito se constrói, a partir das interações sociais que estabelece. Estas interações, por sua vez, são fortemente influenciadas pelos modos de pensar a justiça, que tem um peso muito grande na vida social.

A Teoria da Justiça constitui o campo de saber de maior interface entre a Filosofia do Direito e a Filosofia Política, tornando-se um dos principais temas da agenda teórica contemporânea. As teorizações de seus principais representantes, John Rawls (2003), Michael Walzer (2003), Ronald Dworkin (2002), Amartya Sen (2001), procuram discutir direitos individuais e sociais básicos, imprescindíveis ao relacionamento entre a pessoa e a sociedade.

Na análise de Sen (2008), as lutas por reconhecimento social representam o embate entre singularidade e intersubjetividades, entre consciência e condições materiais de sobrevivência. Neste sentido, o reexame das desigualdades, desnaturalizando-as, revela que o reconhecimento social abrange intitulações, funcionamentos e capacidades sociais, trata-se de uma questão cultural, que amplia a capacidade de indivíduos ou grupos agirem com autonomia e emancipação sociais.

Os autores que atacam diametralmente a iniciativa das ações afirmativas contra as desigualdades raciais alegam que estas são desnecessárias em um país como o Brasil, em que o

racismo não existe. Alguns dos argumentos utilizados por estes autores recorrem à ideia de uma convivência social democrática, em que a ideologia do mérito é justificada, há escola para todos e o problema da exclusão não está na cor da pele, mas na pobreza e na baixa qualidade do ensino ofertado na rede pública. Outra alegação é de que a segregação do sistema educacional é um problema típico dos Estados Unidos, não do Brasil, ou ainda de que outros imigrantes foram tratados com a mesma violência dedicada aos africanos e seus descendentes. Declaram-se contrários à adoção das cotas por considerar que elas põem em risco a qualidade da pesquisa, do ensino e da extensão nas universidades públicas brasileiras.

Sendo assim, o anticotismo configura-se como uma postura de flagrante resistência ao sistema de cotas. Tal resistência, muitas das vezes, está relacionada a alguns aspectos, como: ausência de uma compreensão mais aprofundada sobre a justificativa das políticas de ações afirmativas, desconhecimento de que se trata de medidas de caráter temporário, associação das cotas com questões de fundo político-partidário, inexistência de uma discussão orgânica acerca da diversidade étnico-racial nas estruturas curriculares dos cursos e de programas de adequação estrutural e pedagógica nas universidades.

Instrumentalizar didaticamente a universidade para trabalhar com as diferenças implica redimensionar o significado das atividades realizadas pelos alunos nos cursos de graduação. Problematisando-se as rupturas e continuidades do processo pedagógico, compreendendo-as criticamente, é possível desenhar projetos formativos que conduzam à possibilidade de emancipação dos sujeitos.

O aprofundamento do debate sobre as cotas universitárias faz insurgir dúvidas que vão desde a falta de consenso sobre o papel das cotas em promover justiça social até questões étnicas mais amplas, que tem sido revisitadas e polemizadas após a introdução da reserva de vagas nas universidades brasileiras.

Apesar das inquietudes que povoam o imaginário acadêmico e social, uma coi-

sa é fato: as ações afirmativas são socialmente necessárias, são juridicamente legítimas e racionalmente justificáveis. Resta-nos pensar sobre como equilibrar os pólos dessa batalha por justiça social, na luta por equidade e cidadania, através de uma educação superior que suavize e não potencialize as inquietudes do nosso tempo. Para que as ações afirmativas não gerem mais desigualdades, é preciso considerar critérios de justiça que garantam a sua legitimidade pelo corpo social. Mais importante ainda, no âmbito acadêmico, é alimentar e retroalimentar este debate, que está apenas começando.

Bibliografia

Imprensa:

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London/New York: Verso, 2003. FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. São Paulo: Global Editora, 2006. FRY, Peter et al. (Org.). *Divisões perigosas no Brasil: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979. HÖFFE, Otfried. *Justiça política*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003. NEVES, Paulo Sérgio da Costa. O contexto de emergência e de consolidação das políticas afirmativas na Universidade Federal de Sergipe. In: MARCON, Frank; SUBRINHO, Josué Modesto de Passos. *Ações afirmativas e políticas inclusivas no ensino superior: a experiência da Universidade Federal de Sergipe*. São Cristóvão: Editora UFS, 2010, pp. 18-36. OLIVEIRA, Luís R. Cardoso de. *Direito legal e insulto moral*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. RAWLS, John. *Justiça como equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. SANTOS, Jocélio Teles dos (Org.). *O impacto das cotas nas universidades brasileiras (2004-2012)*. Salvador: CEAO, 2013. SANTOS, Renato Emerson dos; LOBATO, Fátima (Org.). *Ações afirmativas: políticas públicas contra as desigualdades raciais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. SEN, Amartya. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2008. WAL-

ZER, Michael. *Esferas da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Digital:

PIOVESAN, Flavia. Ações afirmativas sob a perspectiva dos Direitos Humanos. In: SANTOS, Sales Augusto dos (Org.). *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: SECAD-MEC/UNESCO, 2007, pp. 35-46. Disponível em: http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/publicacoes/acoes_afirm_combate_racismo_americas.pdf. Acesso em: 22 jun. 2020. TELLES, Edward E. *O significado da raça na sociedade brasileira*. Tradução: Ana Arruda Callado. Revisão técnica e formatação: Danilo França. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2012. Disponível em: http://telles.faculty.soc.ucsb.edu/uploads/8/7/5/2/87525260/livro_o_significado_da_raca_na_sociedade_brasileira.pdf. Acesso em: 22 jun. 2020.

ANDRÉA HERMÍNIA DE AGUIAR OLIVEIRA

Anticriacionismo

Anticriacionismo é a atitude de negação de que os seres existentes tenham a sua origem em um ato ou processo de criação. “Criação” é aqui entendida como o ato ou processo empreendido por um agente que – intencional e propositalmente – tenha planejado e executado uma ação pela qual uma entidade, antes inexistente, passa a existir. É neste sentido que se usa o termo para falar da criação artística e intelectual, por exemplo. A partir de tal significado, se estabelece uma importante relação: a relação entre o criador e a criatura. Esta relação apóia-se no pressuposto fundamental de que, para que alguma coisa exista, sempre deva haver um sujeito anterior a ela, que a criou a partir de seus poderes e sua vontade.

O anticriacionismo trata, no seu sentido mais usual, da negação da criação como origem da existência e da ordem do Universo e das leis da natureza. Neste sentido, o anticriacionismo nega a relação entre criador e criatura e recusa que o Universo, a natureza e o ser humano tenham como causa de sua existência um ato de criação do tipo acima descrito. O anticriacionismo é aparentado com o ateísmo, que é a doutrina segundo a qual não existe Deus: um ser dotado de propósito inteligente e criador do Universo e sua história. Mas o anticriacionismo difere do ateísmo em alguns aspectos importantes. Mesmo o ateu poderia, segundo sua forma de pensar, supor a possibilidade da existência de um criador, e negar a ele atributos divinos. O anticriacionista, por sua vez, poderia admitir a existência de um ser com atributos divinos, e negar que ele tenha sido o criador do mundo. Mitologias de algumas culturas narram a origem do mundo e dos próprios deuses como processos de aglutinação de elementos como a água e o fogo, ou processos de crescimento vegetativo, nos quais as coisas que existem, incluindo os próprios deuses, vêm a existir por meio de processos

que não tiveram a pessoa de um criador como origem. Esta hipótese seria anticriacionista sem ser ateu.

A versão mais geral e disseminada do anticriacionismo tem em um extremo o ateísmo radical – oposto a toda admissão de seres fora da esfera do mundo da experiência – e em outro extremo, mais brando, se refere à causa do Universo como uma força unificadora, ou energia que o formou e mantém; justamente como um crescimento vegetativo e gradual, e não como um ato intencional de criação. Em todos os casos, o elemento em comum a todas as suas versões é a negação de personalidade, desígnio e consciência como causas do universo e seus habitantes.

O anticriacionista critica a atribuição de um criador como explicação da origem do mundo e seus seres, sob um argumento do seguinte tipo: A criação não é uma legítima explicação, pois permanece misteriosa a origem e os atributos deste ser criador original. Confiar nas escrituras e tradições cosmológicas também não é uma legítima explicação, pois elas são construções históricas e sofrem da fragilidade de serem melhor reconhecidas como produtos da superstição e dos interesses humanos de cada contexto. Tais escrituras sofrem, também, da fragilidade de serem facilmente contestadas pela evidência empírica. Este argumento instala uma importante assimetria entre o criacionismo e seu rival como explicação cosmológica na cultura moderna – o evolucionismo. Se o argumento estiver correto, o criacionismo sequer pode se sustentar como alternativa válida ao evolucionismo, pois não possui os elementos de evidência e de coerência próprios de uma teoria viável da causa do universo e seus habitantes. O criacionismo se qualificaria melhor como um artigo de fé inquestionado, ou como um dogma moral de certas matrizes culturais. E a única alternativa viável, segundo certos padrões de seleção do conhecimento válido, seria o anticriacionismo. Isto seria equivalente a dizer que o criacionismo sequer chega a ser uma legítima explicação, no sentido rigoroso do termo. O criacionismo seria uma resposta arbitrária para a questão da origem do mundo, e tiraria seu poder

persuasivo da fraca analogia entre o universo e os artefatos feitos pelo homem, e ainda de sua relativa capacidade de atender ao apelo emocional por um sentido para a vida humana.

As raízes deste modo de pensar remontam a concepções cosmológicas da Antiguidade como se observa, por exemplo, nos escritos de Lucrécio e Demócrito. Estes pensadores supunham uma ordem cósmica onde a matéria em constante movimento fosse adquirindo diversas formas e estruturas, sendo que as mais estáveis e harmônicas tendiam a perdurar. Por esse mesmo processo de movimentação e composição constante, o mundo teria atingido seu estado atual, sem qualquer processo criativo em sua origem.

Mas é na Modernidade, a partir do desenvolvimento do método experimental e das modernas concepções científicas, que o anticriacionismo adquire maior expressão doutrinária. O anticriacionismo procura se fortalecer por argumentos provenientes da investigação científica, que possam justificar a adoção de causas inerentes à própria natureza, para explicar a ordenação e complexidade observada no mundo; nega validade às tradições religiosas e mitológicas que narram a origem do mundo a partir de um ato de criação. O movimento conhecido com Teologia Natural, e a polêmica cosmológica em torno do conhecido Argumento do Desígnio foram o grande propulsor da atitude anticriacionista. Um exemplo é o ceticismo presente nos *Diálogos sobre a religião natural*, publicados por David Hume no século XVIII. Hume examina a questão do argumento do desígnio através de personagens que discutem se o mundo é ou não originário da relação criador e criatura. Ele retoma as cosmologias da Antiguidade e se mostra fortemente inclinado a optar pela opinião anticriacionista. Com Hume aparece pela primeira vez o argumento anticriacionista de que diversos arranjos da natureza são melhor explicados como formas intermediárias, emendas, improvisos, do que como obras planejadas por um artífice inteligente. A presença do mal e do sofrimento extremo no mundo, por exemplo, desencoraja a opinião de que tal mundo seja resultante

de um ato de criação de um ser com grande inteligência e poder. Este argumento é retomado em formulações cada vez mais sofisticadas pelos anticriacionistas da posteridade. No século XIX, a divergência instalada nos meios intelectuais entre a tradição religiosa e a científica favoreceu o anticriacionismo como uma reação ao conservadorismo religioso, e como o ponto de vista que mais se ajustava aos recentes avanços no campo das ciências naturais. A descoberta de inúmeros processos naturais em diversos campos de conhecimento, e sua formulação em termos de teorias com forte sustentação empírica e lógica, favoreceu a crença de que não é a criação, mas a atuação de forças e processos ao longo do tempo e condições ambientais específicas que produz os fenômenos e entidades do mundo.

A teoria da evolução por seleção natural de Charles Darwin deu forte impulso ao anticriacionismo, oferecendo uma base argumentativa a partir da qual levar a crítica contra o desígnio inteligente do mundo a um ponto nunca antes atingido. Com base em teorias geológicas como as de Lyell, acerca da extensão em bilhões de anos da idade da Terra e da origem da vida, Darwin, após anos de pesquisa experimental feita por ele e seus correspondentes em diversas partes do mundo, formulou um argumento que pretende explicar mesmo as características mais complexas dos seres vivos. Seu argumento é anticriacionista, pois prescinde da ação criativa, aludindo somente à pressão ambiental, exercida sobre seres dotados de variações que se transmitem pela reprodução.

Thomas H. Huxley, ao defender o agnosticismo, ou seja, a impossibilidade de sustentar alguma afirmação sobre a existência de um criador do mundo, é um dos mais manifestos promotores do anticriacionismo de inspiração darwiniana. Pode-se citar ainda as doutrinas materialistas como as de Karl Marx, entre as representantes de alguma versão do anticriacionismo. Em geral, a partir de qualquer cosmologia que se recuse a admitir a ação criadora e a intervenção divina no mundo e em sua história, praticamente toda teoria científica ou forma de discurso daí resultante, irá incorporar consequên-

cias anticriacionistas. Do ponto de vista das ciências da natureza, teorias sobre a origem do universo favorecem o anticriacionismo na medida em que propõem explicações segundo as quais o espaço, os astros, os elementos químicos e o próprio tempo se devem ao desenvolvimento de estados anteriores, num grande processo de acumulação e desenvolvimento. Apesar da pretensão medieval de que a ciência seria o conhecimento da obra de um criador, a partir da Modernidade o próprio método científico passa a favorecer o anticriacionismo, ao recomendar que só se admita uma explicação ou hipótese na medida em que ela resista ao teste experimental e à análise de sua coerência lógica. No caso da origem da vida, da inteligência e do ser humano em especial, a atitude anticriacionista participa do seu mais acirrado debate. O anticriacionismo, neste caso, implica em supor que o ser humano existe sem ter sido criado, e rejeita a relação entre criador e criatura no caso de nossa espécie. Por isso o anticriacionista nega que a existência do ser humano tenha uma função ou propósito transcendente a suas condições concretas de existência.

Nos últimos anos, o anticriacionismo vem sendo fortalecido com argumentos tirados da biologia evolutiva e da filosofia. Estes argumentos propõem que a causa da ordem e da complexidade no mundo não se devem ao designio nem à intenção de um criador, mas à atuação de regularidades e de forças inerentes à própria natureza, as quais é função da ciência descrever e explicar. O zoólogo Richard Dawkins e o filósofo Daniel Dennett estão entre os principais representantes deste ponto de vista. No discurso destes autores aparece uma importante distinção entre o anticriacionismo em sua versão cosmológica e o anticriacionismo em sua versão cultural. A versão cosmológica seria a seguinte: O mundo e sua história, incluindo o ser humano, não foram criados. O mundo se deve a outro tipo de causas, destituídas de intenção ou propósito, e inerentes ao próprio mundo. A melhor formulação deste sistema de causas é a que se identifica com a visão evolutiva da natureza e com o mecanismo de seleção natural que explica

a história dos seres vivos. Na versão cultural, a tese é assim apresentada: A crença na criação é uma crença falsa. Tal crença se propaga, principalmente, pelo apelo sentimental e cultural de certa tradição e de certa mitologia. Os principais alvos dessa negação são as tradições religiosas, construídas sobre a suposição de um Deus criador. No Ocidente, atualmente, o principal alvo do anticriacionismo seria a criação descrita pela cosmologia judaico-cristã. A narrativa do Gênesis, então, é negada e tratada como uma superstição ou fantasia que poderia, no máximo, representar um significado moral, mas nunca uma adequada descrição da realidade. A realidade, para o anticriacionista, se revelaria de uma forma completamente oposta àquela que se reproduz nas tradições culturais predominantes na história do Ocidente. Não haveria argumentos legítimos em favor da criação, que resistam a um exame crítico, ou ao teste da experiência. A recusa da relação entre criador e criatura também pode se referir aos próprios produtos da mente humana, tanto quanto aos seres do mundo natural. Finalmente, o anticriacionismo assim entendido assume a forma da negação da originalidade ou da autoria subjetiva de qualquer artefato ou produto cultural. Isto equivale a negar a criação como ato de qualquer mente individual, mesmo a mente humana. Todas as manifestações da cultura seriam resultantes de processos e forças, onde diversos complexos de causas operam ao longo do tempo para produzir como efeito as idéias, crenças e objetos que constituem o universo cultural; assim como contribuem para reunir os elementos que formam cada uma das mentes individuais. Ao desenvolver sua teoria dos ‘memes’, como unidades de informação que se propagam no meio ambiente da cultura humana, Dawkins oferece argumentos em favor desta modalidade extrema de anticriacionismo. Finalmente, a versão cultural do anticriacionismo não nega somente a descrição da causa do mundo em termos de um designio, mas nega a legitimidade do conjunto de opiniões e valores baseados no pressuposto fundamental da criação inteligente. Com isso, a promoção e o cultivo de valores nas culturas humanas não deveriam

procurar apoio na suposição dos desejos e intenções do criador. A promoção e o cultivo de valores dependeriam do estabelecimento razoável de objetivos conforme os interesses concretos dos agentes, e tais valores seriam relativos a cada época e contexto. Esta relativização que o anti-criacionista propõe – dos objetivos e valores morais e sociais – está em acordo com a situação do ser humano como resultado da ação de forças naturais e históricas, em um universo em constante transformação, mas desprovido de um desígnio ou propósito superior ou transcendente.

Bibliografia Impressa:

DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego – A teoria da evolução contra o desígnio divino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. DAWKINS, Richard. *Deus: um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. DENNETT, Daniel. *A perigosa ideia de Darwin*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. GOULD, Stephen Jay. *Darwin e os grandes enigmas da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Digital:

Manifesto da SBG (Sociedade Brasileira de Genética) sobre a ciência e o criacionismo. *Sociedade Brasileira de Genética*. Disponível em: www.sbg.org.br/ManifestoCriacionismo.html. Acesso em: 23 jan. 2015.

JOSÉ CLAUDIO MATOS

Anticristianismo

Anticristianismo como resistência cultural de índios, cristãos-novos e escravos negros

Inicialmente, é importante destacar que o cristianismo, desde o período colonial, foi a religião com posição hegemônica na sociedade brasileira. O cristianismo foi peça importante das engrenagens de hierarquização e estruturação do mundo social. Os Reinos Ibéricos firmaram diversos acordos com a Igreja Católica que instituíram o regime de Padroado Régio. No Brasil colonial e imperial, o regime de padroado concedia ao rei de Portugal, e posteriormente ao imperador do Brasil, o direito de nomear sacerdotes, criar dioceses, entre outros. A relação estreita entre Igreja e Estado nos quase quatrocentos anos da história colonial e imperial também fez com que a religião cristã católica se constituísse como a religião oficial do Estado. Desta forma, em um mundo marcadamente cristão e católico, o anticristianismo pode ser encarado, em grande medida, como uma atitude ou uma prática política de resistência estratégica ou mesmo difusa e não deliberada a tal hegemonia. Diante de um cristianismo católico estruturante da sociedade brasileira que tinha como característica a homogeneização cultural e religiosa a partir do empreendimento colonial, o anticristianismo tornou-se uma forma de resistência. Portanto, a orientação que guiará a noção de anticristianismo neste texto será pautada nas idéias de estratégias, táticas e astúcias elaboradas por Michel de Certeau, para que a tática “é a arte do fraco” (CERTEAU, 2008, p. 101).

A fim de apreender os aspectos polimórficos e polissêmicos do anticristianismo na história do Brasil recorrer-se-á, para fins didáticos, ao recurso cronológico. Desta forma, as primeiras manifestações de resistência anticristã são encontradas nas práticas culturais

indígenas da sociedade colonial. Como era esperado, o cristianismo católico, que veio à bordo do projeto colonial ibérico, encontrou uma série de resistências entre as sociedades indígenas secularmente instaladas e estruturadas nas áreas coloniais. Vindos de uma Europa dividida pela ruptura da Reforma, os religiosos, principalmente inicianos, encaravam a colônia como o espaço de combate dos soldados de Cristo para a recomposição da Cristandade. Animados pelo espírito do Concílio de Trento, os jesuítas viam nos *gentios* ou *negros da terra* possíveis convertidos a engrossar as fileiras católicas. Todavia, os processos de conversão e inculcação do cristianismo não foram sempre pacíficos e bem-sucedidos, os indígenas resistiram em nome de sua cosmologia religiosa e até assimilaram elementos ibéricos aos seus cultos, profanando-os ou lhes atribuindo outro sentido, em outras palavras, mestiçando-os.

Os relatos dos primeiros cronistas que desembarcaram no trópico davam conta da existência de um fervor religioso entre os indígenas. De aldeia em aldeia peregrinavam “profetas indígenas” anunciando um novo tempo, uma espécie de idade de ouro, principalmente entre as diversas nações dos tupi-guarani que ocupavam grande parte da costa litorânea. Segundo Ronaldo Vainfas, “a maioria dos etnólogos dedicados ao estudo dos tupi-guarani tem relacionado esse horizonte utópico da cultura nativa com a busca da Terra sem Mal” (1995, p. 41). Valendo-se de trabalhos produzidos ao longo do século XX, como de Maria Isaura Pereira de Queiróz, Kurt Nimuendaju, Alfred Métraux, e de cronistas do século XVI, como Hans Staden, André Thevet, Manuel da Nóbrega e outros, Vainfas assinala que esse movimento indígena tinha as características de profetismo e messianismo. A pregação dos profetas índios teria provocado várias ondas migratórias entre os tupi-guarani na busca da Terra sem Mal, lugar caracterizado como um paraíso, como um local “onde não se morria”.

Todavia, muitas dúvidas têm surgido na literatura sobre o tema, uma delas

diz respeito ao caráter do mito da Terra sem Mal, se ele permaneceu intocado ao longo dos séculos ou se ele já é permeado pela cultura ibérica. Por outro lado, se a pregação indígena da Terra sem Mal é algo intrínseco e anterior à expansão colonial ou se guarda relação com a conquista. Apesar de grande parte dos etnólogos e historiadores atribuir ao profetismo tupi uma datação anterior à conquista ibérica, é inegável que os discursos ou as profecias tupi irrompem no século XVI como formas de resistência anticolonialista e anticristã. É Alfred Métraux, segundo Vainfas, que assinala “a mensagem anticristã de diversas exortações proféticas” (1995, p. 43). Prosseguindo neste argumento, Vainfas enfatiza que seria insustentável a ideia de que o profetismo tupi não guardava relações diretas com a política colonial. Prova disso seria o próprio “conteúdo anticristão e antiescravista presente na exortação dos profetas” (1995, p. 45).

O profetismo indígena, além de apontar um horizonte utópico, pode ser visto como sinais ou indícios de hostilidade em relação à cristianização promovida pelo colonialismo ibérico. Durante o período de implantação da base econômica da colônia com a introdução da lavoura, muitos indígenas foram submetidos ao regime de escravidão (MONTEIRO, 1994). Os indígenas não aceitaram pacificamente o domínio português, pelo contrário, aumentaram as hostilidades, os assaltos aos núcleos coloniais. No entanto, não foi apenas através do signo da violência física que o projeto colonial se efetivou, é preciso lembrar que a inculcação do cristianismo pela catequese foi a dimensão simbólica dessa violência. Aos indígenas, gradualmente, foram ensinados os ofícios cristãos, os sacramentos, a disciplina em torno dos horários e do trabalho, a rejeição pelos costumes tradicionais, a condenação da nudez, o constrangimento da culpa e do pecado.

Mas não apenas a escravidão, os massacres e o cristianismo trouxeram os portugueses, com eles também vieram as doenças, sendo a varíola a mais mortífera. Não é fortuito, que o discurso profético de resistência anunciasse uma

Terra sem Mal como lugar da imortalidade. Somente na Bahia, no ano de 1562, a varíola dizimou cerca de 30 mil índios. As epidemias reforçavam o poder dos pajés e a hostilidade aos sacerdotes católicos. Ronaldo Vainfas, em *Heresias dos Índios*, afirma que “os curandeiros indígenas diziam, então, que o ‘batismo matava’, e não deixavam de ter alguma razão ao dizê-lo”. O impacto da colonização reforçou a busca da Terra sem Mal, os massacres, as doenças, a escravidão e o cativeiro funcionaram como elementos impulsionadores nos discursos dos profetas índios para a busca da morada dos ancestrais. “A própria busca da Terra sem Mal, mensagem central na pregação dos profetas índios, absorveria, com o passar do tempo, significados fracamente anticolonialistas e anticristãos” (VAINFAS, 1995, p. 46).

É neste contexto que se localiza as *santidades*, movimentos messiânicos conduzidos por caraíbas ou homens-deuses. Estes movimentos adotavam elementos do próprio cristianismo, como as vestes dos padres ou a prática da confissão, do batismo e o porte de cruz. No entanto, muitos deles assumiam um caráter marcadamente anticristão. Na região do Paraná surgiram diversos caraíbas pregando a observância das tradições e insuflando os nativos contra os missionários jesuítas, “Foi o caso do caraíba Yaguaporo, na região do Paraná e do Uruguai, que dizia ter criado o céu e a terra, além de ser soberano da vida e da morte, capaz de produzir chuva e sol à vontade. Liderou expressiva seita de guaranis apregoando que os jesuítas deviam ser eliminados, ‘pois ensinavam uma doutrina falsa e comprometedora de sua autoridade’. Passando das palavras à ação, apoderou-se do padre Cristóbal de Mendoza e mandou cortar-lhe o nariz e as orelhas antes de desferir-lhe o golpe fatal. [...] Mas não pode passar sem registro a ocorrência de uma importante santidade paulista, assinalada por Alcântara Machado em *Vida e morte do bandeirante*. Relatada por Anchieta, irrompeu na aldeia inaciana de Nossa Senhora dos Pinheiros, em 1590, liderada por um índio com fama de caraíba.

Reunindo numerosos adeptos, chegou a invadir a igreja da missão, decapitou a imagem da Virgem e entronizou-se no altar, dizendo ser não o papa ou Cristo, mas a própria Santa Maria. Acabaria exterminado pelos portugueses juntamente com seus adeptos” (VAINFAS, 1995, pp. 67-68).

O caráter intolerante do projeto colonial, do qual o cristianismo católico era peça fundamental, não produziu um diálogo ou tentativa de reconhecimento da alteridade. Os inacianos, em sua maioria, foram incapazes de reconhecer a religiosidade indígena, seus mitos, suas crenças, seus ritos e sua cultura. O trabalho de catequização foi “um esforço racionalmente feito para conquistar homens; é um esforço para acentuar a semelhança e apagar as diferenças” (NEVES, 1978, p. 45). Reduzidas as diferenças dos índios nas reduções jesuíticas, eram os indígenas também reduzidos à condição de trabalhadores.

Aqueles que recusavam a catequização corriam o risco de enfrentar a morte em guerras cada vez mais constantes. A guerra era um direito para a escravização dos indígenas. As duas formas legais eram: a guerra justa e o resgate. A guerra justa contra os índios inimigos era movida por alguns motivos, tais como “a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da fé católica, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados dos portugueses e a quebra de pactos celebrados” (PERRONE-MOISÉS, 2000, p. 123). Os próprios jesuítas, Anchieta e Nóbrega, defendiam a guerra e a sujeição como meio de converter e salvar a alma. Para Nóbrega a escravidão indígena deveria não apenas ser permitida como também desejada em alguns casos, pois “a oferta de legítimos cativos atrairia novos colonos para o Novo Mundo” (MONTEIRO, 1994, p. 41). O resgate ocorria quando os índios se tornavam cativos em guerras intertribais ou quando estavam correndo risco de morte em rituais antropofágicos. A antropofagia, obviamente, para o pensamento católico da época representava uma “ofensa à lei natural”, e empreender uma guerra justa para livrar e defender os “inocentes” era muito conve-

niente, pois, pela legislação, os libertados poderiam legalmente ser escravizados como pagamento à libertação.

Não é difícil realizar um exercício de imaginação sobre a aversão indígena ao cristianismo. Os relatos de hostilidades indígenas à religião cristã católica, realizados pelos cronistas do século XVI, devem ser lidos a partir de seu contexto, do regime de padroado e da utilização da religião cristã como mecanismo legitimador do colonialismo.

Em *Casa grande & senzala* Gilberto Freyre descreve com riqueza de estilo a maneira como eram tratados os viajantes que aportavam no Brasil colonial. Num território cristão a preocupação com a saúde religiosa e a penetração de hereges era constante e profilática, “Através de certas épocas coloniais observou-se a prática de ir um frade a bordo de todo navio que chegasse a porto brasileiro, a fim de examinar a consciência, a fé, a religião do adventício. O que barrava então o imigrante era a heterodoxia; a mancha de herege na alma e não a mongólica no corpo. Do que se fazia questão era da saúde religiosa: a sífilis, a boubá, a bexiga, a lepra entraram livremente trazidas por europeus e negros de várias procedências. O perigo não estava no estrangeiro nem no indivíduo disgênico ou cacogênico, mas no herege. Soubesse rezar o padre-nosso e a avemaria, dizer creio-em-Deus-Padre, fazer o pelo-sinal-da-Santa-Cruz e o estranho era bem-vindo no Brasil colonial” (FREYRE, 2004, p. 91).

Dentre os hereges, certamente uma das grandes preocupações portuguesas era com os cristãos-novos que vinham habitar o Brasil. Esta história tem início em 1496-1497, quando o monarca D. Manuel I, a exemplo do havia ocorrido em Espanha, decretou em seus territórios a conversão forçada de milhares de judeus. E para zelar pela pureza do cristianismo reino português, D. João III, a partir de 1547, instalou o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em Portugal. O resultado deste estado de coisas é a transferência de um grande número de cristãos-novos para as colônias portuguesas, em especial as terras brasileiras

como espaço de fugas das perseguições.

A distância não impediu que os tentáculos da Inquisição chegassem à colônia. Desde 1580 o bispo da Bahia já havia recebido autorização do Santo Ofício para enviar hereges a Lisboa. No entanto, foi somente em 1591 que se iniciou a série de visitas de inquisidores. Diferentemente das colônias hispânicas, que tinham tribunais do Santo Ofício no México, Peru e Cartagena, o Brasil não teve um tribunal instalado e permanente na colônia. Portanto, o que se sabe sobre a inquisição no Brasil decorre das três visitas registradas. A primeira, como já mencionado, teria ocorrido entre 1591-1595 (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba) e sido comandada por Heitor Furtado de Mendonça, a segunda entre 1618-1621 (Salvador e Recôncavo baiano) e a terceira entre 1763-1769 (Grão-Pará).

Os principais delitos julgados pelo Tribunal do Santo Ofício estavam divididos em dois grupos principais, de um lado se encontravam os crimes contra a fé cristã, onde se enquadravam a prática do judaísmo, do maometismo, protestantismo e blasfêmias, de outro, os crimes contra a moral, onde se encaixavam os casos de sodomia, bigamia, molice e outros. Engrenagem punitiva e complexa do sistema colonialista, a Inquisição não apenas zelava pela “pureza moral” da colônia, tinha também um papel econômico de grande relevância, uma vez que grande parte dos réus, entre eles cristãos-novos, era grandes proprietários de engenho. Dentre os delitos a heresia era o mais visado.

Desta forma, cabe aqui registrar a devida adequação da noção de heresia no estudo do anticristianismo. Se o cristianismo se apresenta como a religião dominante, a heresia é uma forma de resistência a esta dominação, uma vez que o termo heresia, do grego *haeretikis*, significa “o que escolhe”. Neste sentido pode-se seguir de perto a definição de heresia proposta por Anita Novinsky, “A heresia é uma ruptura com o dominante, ao mesmo tempo que é uma adesão a outra mensagem. É contagiosa e em determinadas condições disse-

mina-se facilmente na sociedade. Daí o perigo que representa para a ordem estabelecida, sempre preocupada em preservar a estrutura social tradicional". (1985, p. 11).

Os registros deixados pela Inquisição é um lugar privilegiado para se observar manifestações de anticristianismo. Isso não quer dizer que a irreligiosidade ou o ateísmo grassavam nas terras brasileiras, mas que blasfemar era, em grande medida, uma forma de resistir à hegemonia cristã católica. Grande parte da historiografia brasileira tem enfatizado a fama do Tribunal como "perseguidor de cristãos-novos", o que deve ser relativizado. Todavia, salta aos olhos do pesquisador a quantidade de denúncias e confissões de blasfêmias. A partir da noção de anticristianismo como resistência, é possível ver neste grupo, acusado muitas vezes de "judaizar em segredo", uma forma silenciosa e subterrânea de anticristianismo.

Nas duas visitas ocorridas na Bahia, em 1591 e 1618, Luiz Mott contabilizou "aproximadamente 500 denúncias e confissões de suspeitos e réus confirmados em 'crimes contra a fé': heresias, judaísmo, protestantismo, feitiçarias, irreligiosidade, assim como 'crimes contra a moral sexual': sodomia, bigamia e a imoralidade sacerdotal". Dentre os 20 réus residentes no Brasil e que foram queimados pela Inquisição, sete deles eram da Bahia, "com exceção do Padre Gabriel Malagrida, [...] todos os demais eram cristãos-novos, executados pela prática secreta do judaísmo" (MOTT, 2010, p. 12).

Para termos uma noção da importância do delito de blasfêmia seguiremos a narrativa de Anita Novinsky. Somente em Pernambuco, na primeira visita Heitor Furtado de Mendonça, há o registro de 62 duas pessoas no livro Confissões de Pernambuco, 12 eram cristãos-novos. Os crimes que mais apareceram foram os de blasfêmia 40, práticas judaizantes 6, práticas luteranas 8. A autora ainda relata que o auge das perseguições ocorreu na primeira metade do século XVIII, quando a produção aurífera era a grande riqueza da colônia. "Nessa ocasião, a

maior parte dos prisioneiros era composta de cristãos-novos do Rio de Janeiro. Aproximadamente 500 cristãos-novos, entre homens e mulheres, foram levados para os cárceres da Inquisição em Portugal acusados de serem judaizantes" (NOVINSKY, 1985, pp. 77-79).

As mulheres cristãs-novas eram muito visadas pela inquisição. Num contexto marcado pela tradição oral, onde o *Index Librorum Prohibitorum* era a referência do que não devia ser lido, especialmente a Torá ou o Talmud, às mulheres cabia a transmissão da cultura judaica através das sucessivas gerações. "Os Inquisidores consideravam as mulheres como um dos maiores perigos para a sociedade católica, uma vez que acreditavam que o Judaísmo era transmitido às novas gerações pelo sangue, pela memória feminina e até mesmo pelo leite materno" (GORENSTEIN, 2008, p. 118).

No universo religioso da colônia a heresia marramana era uma das mais temidas. Lina Gorenstein estudando o criptojudaísmo feminino no Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII afirma que "Algumas crenças marranas eram baseadas na rejeição às crenças e práticas cristãs; a maioria deles não aceitava a divindade de Jesus, a virgindade de Maria, a Trindade, os santos cristãos, os sacramentos, ou a santidade das imagens religiosas e dos ídolos; alguns ridicularizavam e até atacavam fisicamente as imagens" (2008, p. 119).

Ronaldo Vainfas assinala que os casos de heresia de cristãos-novos devem ser vistos com cautela. A chegada do primeiro inquisidor na Bahia, em 1591, abalou a estabilidade existente entre cristãos-novos e cristãos-velhos, os laços de convivência lentamente construídos foram rompidos e as denúncias de "judaizar em segredo" tornaram-se constantes (VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 26). "Eram os cristãos-novos também os maiores suspeitos de 'judiar' das imagens católicas, ao colocar o crucifixo perto de um 'servidor' ou ao manter relações sexuais com ele por debaixo – como nos casos de Diogo Castanho, que metia o crucifixo debaixo de 'sua negra' quando tinha ajuntamento carnal – ou ao pinicar com um alfinete a

imagem de Nossa Senhora do hagiográfico *Flos sanctorum*, como fez o mercador Álvaro Sanches, na Bahia quinhentista. [...] os cristãos-novos figuravam também como personagens de casos de desacatos verbais aos santos, à Virgem e ao próprio Cristo, proferindo contra eles impropérios ditos escandalosos. O cristão-novo Simão Pires Tavares, por exemplo, costumava jurar pelas tripas e tutanos de Jesus; já outro cristão-novo, Diogo Soares, ridicularizou o sinal da cruz, ensinando a um negrinho a se benzer dizendo boi, ao pôr a mão na testa; corda, pondo a mão no peito; faca, com a mão no ombro esquerdo; e cavalo pondo a mão o ombro direito, fazendo, então, reverência com a cabeça e dizendo Amém, Jesus. [...] estamos de novo face à idéia de que os cristãos-novos eram homens divididos entre dois mundos, obrigados a respeitar publicamente imagens e ritos católicos, mas fiéis secretamente à herança dos seus antepassados; escarneciam, por isso, não tão secretamente assim, os símbolos da religião que se lhes impunha” (VAINFAS; SOUZA, 2002, pp. 32-33).

No entanto, as atitudes de zombaria e hostilidades aos símbolos do cristianismo não eram exclusividades cristãos-novas, elas estavam incrustadas na própria cultura popular lusitana desde o medievo. Na colônia, ciganos e negros também eram acusados de maltratar as imagens sagradas. Luiz Mott, a partir de documentos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, relata que em 1762, Rosa Gomes, “quarenta anos, preta-mina, forra, [...] vendo-se desesperada em sua casa entre quatro paredes, solitária e sem ventura, pedia aos santos e lha não davam e não achando pau nem corda para se enforçar assim desesperada e fora de si, alienada do juízo, tirando de si as contas e bentinhos, quebrara a machado as imagens de Nossa Senhora e Santo Antônio, arrancando os braços e cabeça do Menino Jesus” (MOTT, 1997, p. 190).

A partir deste caso de injúria aos santos da “preta Rosa Gomes” podemos adentrar um pouco no universo do anticristianismo entre os negros, escravos ou forros. A posição da Igreja diante dos escravos africanos não diferia muito em

relação aos indígenas. Partindo do princípio das desigualdades naturais entre as raças, a Igreja buscou legitimar a escravidão como meio de conversão. Muitos padres do Brasil Colônia, entre eles Antônio Vieira, viam na ação portuguesa um bem, pois os negros desterrados da África encontrariam no Brasil a salvação de suas almas pelo catolicismo. O discurso católico uniformizador buscou apagar as diferenças, só posteriormente, depois de convertidos, os negros encontraram meios de inserção nas instituições católicas. “Coube à Igreja não só justificar a escravidão negra, mas também garantir a inserção subordinada de africanos e seus descendentes na Cristandade colonial, por meio da catequese, [...] com destaque para a difusão devocional dos chamados ‘santos pretos’” e das diversas irmandades (OLIVEIRA, 2007, p. 355).

Por outro lado, apesar dos esforços da hierarquia católica em forjar uma nação católica, ausente de resquícios de outras religiosidades, não foi possível evitar a presença de uma religiosidade híbrida, com entrelaçamentos de várias tradições e culturas religiosas. O historiador Luiz Mott nos mostra a plasticidade do catolicismo no Brasil Colônia, “Apesar de a hierarquia católica ter se oposto rigorosamente, desde os tempos apostólicos, a todas as religiões não cristãs, rebaixando-as à condição de idolatria, superstição e feitiçaria, na prática, muitas vezes, outra era a realidade, sobretudo abaixo do equador. No Nordeste, nas Minas e no resto da Colônia, são frequentes as denúncias contra homens e mulheres que recorriam aos feiticeiros e feiticeiras em especial quando os exorcismos da Igreja e os remédios de botica não surtiavam efeito na cura de variegada gama de doenças. [...]. Malgrado a preocupação da Inquisição e da própria legislação real, proibindo a prática das feitiçarias e superstições, no Brasil antigo, em toda rua, povoado, bairro rural ou freguesia, lá estavam as rezadeiras, benzedadeiras e adivinhos prestando tão valorizados serviços à vizinhança” (1997, pp. 192-194).

No Brasil colonial, havia uma clara dicotomia entre o permitido e o proibido,

entre religião católica, pública e autorizada, e as religiosidades marginais. Estas últimas, “por se tratar de crenças e rituais condenados pelos donos do poder espiritual, tiveram de ocultar-se no recôndito das matas, ou no secreto das casas” (MOTT, 1997, p. 220). No entanto, é no período imperial onde há maiores indícios de resistência anticristã entre os escravos negros, principalmente entre negros islamizados.

Africanos foram trazidos para várias partes da América ao longo do período colonial. Todavia, a Bahia da primeira metade do século XIX recebeu certamente o maior contingente de escravos islâmicos. João José Reis assinala que estes africanos islamizados vieram de regiões do atual Sudão e Nigéria, lugares onde o Islã já havia se expandido. A região do Sudão Central desde o início do século XIX tornou-se cenário de vários conflitos político-religiosos, sendo a *jihad* de 1804 a mais emblemática liderada por Usuman Dan Fodio. Grande parte dos escravos islâmicos que participaram das revoltas escravas da primeira metade do século XIX na Bahia veio ao Brasil em consequência dessas guerras intestinas ocorridas na África. “Desde pelos menos o início da *jihad* de Usuman Dan Fodio, levas de escravos de diferentes grupos étnicos, comprometidos em maior ou menor grau com o Islã, vieram dar na Bahia” (REIS, 2003, p. 174).

Na Bahia, muitos desses escravos islamizados empreenderam revoltas e rebeliões não apenas contra o regime de escravidão, questão de primeira ordem, mas também contra o regime simbólico e religioso hegemônico, onde o cristianismo católico tinha a primazia. Desta forma, muitos levantes de escravos muçulmanos, tiveram um caráter marcadamente anticristão, “Em 1807, apenas três anos após a declaração do *jihad* em seu país, os haussás escravizados na Bahia tentaram uma revolta que foi sufocada no nascedouro pelo conde da Ponte, governador da capitania. Célebre pela severidade empregada no controle dos escravos, o conde agiu tão logo recebera denúncia de uma conspiração em curso, que tinha como epicentro a casa

de um liberto na freguesia da Conceição da Praia, bairro portuário de Salvador. Descobriu-se na ocasião uma sofisticada rede conspirativa espalhada por toda a cidade, com ramificações no Recôncavo dos engenhos, para onde os rebeldes levariam o movimento após a ocupação da capital. Nesta, eles planejavam fazer jorrar o sangue dos brancos, destruir seus templos, queimar as imagens de seus santos e, há fortes indícios, instaurar um governo muçulmano ou pelo menos anticristão” (REIS, 2014, p. 77).

Sete anos depois, em 1814 eclodiria uma das mais famosas revoltas de escravos na Bahia. Liderada por João Malomi, ao que tudo indica um sacerdote muçulmano, a rebelião mobilizou cerca de 200 homens e atacou as armações de caça à baleia na capital e posteriormente incendiou propriedades e plantações ao longo do caminho que levava ao Recôncavo. A documentação histórica fala em 14 pessoas, inclusive mulheres e crianças, vitimadas pelos rebeldes e entre 80 e 150 casas incendiadas. Autores como Paul Lovejoy e João José Reis concordam que há uma relação estrita entre a *jihad* da costa ocidental da África e as rebeliões baianas. No entanto é preciso ter cautela nas aproximações demasiadamente apresadas. “Não posso afirmar que os rebeldes de 1814 tivessem em seu conjunto visto o levante como parte de uma missão transatlântica de expansão do Islã, e que João Malomi fosse espécie de delegado de Usuman dan Fodio e seu porta-bandeira na Bahia. Não posso também negar absolutamente que o Malomi pretendesse, de algum modo, replicar certos protocolos e ideais do *jihad* que por ventura conheceria antes de ser capturado e vendido para a Bahia, pois afinal, para todos os efeitos, João era malam, clérigo muçulmano, e mesmo se resistira aos guerreiros santos na sua terra, poderia achar que, na Bahia, imitá-los seria boa aposta de sucesso. Ele assim desponta como o melhor sinal do desdobramento do *jihad* fulani em terras baianas. Além de sua liderança e dos manuscritos, a bandeira dos rebeldes serve como indício nessa direção. Mesmo que muitos rebeldes de 1814 não fossem muçulmanos segundo o figurino do *jihad*

fulani, o idioma da religião serviu para reunir e mobilizar um grande número de haussás e alguns aliados de outras nações” (REIS, 2014, pp. 107-108).

Se é possível encontrar indícios de anticristianismo nas rebeliões de escravos muçulmanos no início do século XIX, principalmente nas revoltas de 1807 e 1814, é, todavia, na insurreição de 1835, a famosa Revolta dos Malês, que o fator religioso foi interpretado como fundamental. Os africanos muçulmanos na Bahia de 1835 eram simplesmente conhecidos como “malês”. Dentre as diversas explicações para o significado do termo “malês”, estava a católica, que apontava para “má lei”, pois relacionava ao Islã, em oposição à “boa lei” católica. Outra explicação diz respeito à origem geográfica, o Mali. No entanto, na Bahia, “malês” simplesmente significava o adepto do Islã. João José Reis calcula entre 15 e 20% o contingente islâmico entre os africanos na cidade de Salvador em 1835.

A revolta iniciou-se na madrugada de 25 de janeiro de 1835 e contou com cerca de 600 homens. Havia um planejamento prévio para o levante, mas uma denúncia fez com a polícia tomasse de surpresa um grupo de rebeldes. Os combatentes tentaram invadir a cadeia da Câmara Municipal onde se encontra um dos mais importantes líderes dos malês, o velho Pacifico Licutan. A invasão foi malsucedida e os rebeldes saíram pelas ruas acordando outros escravos para auxiliar na revolta. Depois de intensos combates os malês foram massacrados, cerca de 70 foram mortos. Pouco se sabe dos objetivos do levante, o certo é que tinha um ingrediente religioso importante, a revolta tinha muçulmanos como líderes principais e foi planejado para ocorrer no final do mês sagrado do Ramadã.

Este fator religioso levou Raimundo Nina Rodrigues a acentuar o caráter de guerra religiosa no levante dos malês. Para o médico baiano, as outras rebeliões de escravos que ocorreram no Brasil foram eventos efêmeros, pois não tinha a coesão proporcionada por uma religião como o islamismo. O que não podia ser dito das várias revoltas de huassás e nagôs islamizados que ocorreram

na Bahia, elas tinham causas religiosas não desprezíveis eram, portanto, guerras santas (RODRIGUES, 1932, p. 65).

João José Reis e Eduardo Silva assinam que autores como Nina Rodrigues e mesmo Roger Bastide identificaram na Revolta dos Malês traços de fanatismo anticristão. Para Rodrigues e Bastide, “a rebelião de 1835 representou uma ‘verdadeira guerra contra os cristãos’”. No entanto, asseveram Reis e Silva, “ainda que considerássemos certo falar de um fanatismo anticristão inerente à civilização islâmica, dificilmente poderíamos ter os africanos como representantes exemplares dessa ‘civilização’” (1989, p. 111).

À guisa de conclusão deste tópico, podemos afirmar que o cristianismo, principalmente em sua feição católica, encontrou nas terras brasileiras fortes oponentes. A força da oposição anticristã no Brasil não decorria de sua organização calculada e estratégica. Na maioria das vezes o anticristianismo se manifestou na miudeza das práticas culturais, nas inexpressivas resistências, nas táticas, como “arte do fraco”, que subterraneamente se materializavam em blasfêmias, heresias, xingamentos e destruição de santos, resistência marramana, revoltas de escravos muçulmanos, santidades de ameríndios.

O anticristianismo e a história das ideias no Brasil

Enquanto na França a Ilustração e a Revolução acirraram o processo de des-cristianização, no Brasil e mesmo em Portugal, as ideias iluministas tiveram uma recepção bastante tímida. Escritos sobre a revolução francesa e americana circularam e tiveram impacto relativo entre os luso-brasileiros. Mesmo durante o período pombalino, considerado por muitos como ilustrado no antijesuitismo e na tentativa de limitar os poderes religiosos, as ideias esclarecidas foram bastante limitadas. É no período pombalino que ocorreu um recrudescimento da Inquisição em Portugal e nas colônias.

Portanto, qualquer avaliação da existência de um pensamento anticristão no Brasil deve levar em conta a permanência, por quase três séculos, das prá-

ticas inquisitoriais na colônia. O simples anúncio de uma visita do Santo Ofício era suficiente para causar pânico na população cristã-nova e entre a elite econômica e intelectual dos centros mais abastados financeiramente e efervescentes ideologicamente. No entanto, nem mesmo o temor da Inquisição foi capaz de deter a produção e circulação de ideias desviantes na colônia.

É possível identificar a circulação de ideias e livros provenientes da Ilustração nas conjurações de Minas Gerais, Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco. Nos centros mais abastados economicamente os escritos franceses circulavam e eram lidos na clandestinidade, principalmente por três grupos sociais: frações do clero, parcela da elite econômica e estudantes egressos de Coimbra. Escritos como o *Emílio* de Rousseau, a *Enciclopédia* de Diderot e D'Alembert, *O Espírito das Leis* de Montesquieu, ou livros de Voltaire, Raynal, Mably e outros, faziam parte de bibliotecas mineiras, muitas delas, inclusive, como a do cônego Luís Vieira da Silva – tornado célebre no livro *O diabo na livraria do cônego* – mais numerosas e pujantes que muitas europeias de seu tempo.

No entanto, vários estudiosos da história intelectual brasileira, assinalam que o impacto da Ilustração no Brasil foi moderado. As lutas ideológicas que grassavam no Velho Mundo não se reproduziram na colônia. Alfredo Bosi assinala que “a nossa vida espiritual não sentiu os choques violentos que abalavam a Europa, pois não tinham amadurecido aqui os grupos de pressão que lutavam arduamente no Velho Mundo desde as primeiras crises do feudalismo. As opiniões radicalmente opostas de um Voltaire e de um Rousseau, ou de um Byron e de um Chateaubriand, caíam na rarefeita elite brasileira como peças de um mosaico ideal que um pouco de habilidade verbal poderia compor” (BOSI, 1995, p. 90).

A circulação de livros considerados anticristãos e sediciosos fez com que a Coroa estabelecesse mecanismos mais aprimorados de censura para conter os “abomináveis princípios franceses”. A partir de 1794, poucos anos depois da

deflagração da Revolução e da decapitação do rei francês, o governo português, que já tinha instituições como a Real Mesa Censória, à pedido da Mesa do Desembargo do Paço, estabeleceu uma junta de censores reais no Brasil com o objetivo de examinar previamente todos os escritos que adentravam ao Brasil ou que iriam ser publicados.

Todavia, principalmente no século XVIII, a religião viu-se golpeada por todos os lados na Europa. Ainda que distante dos ventos racionalistas que sopravam a Europa Portugal recebeu seu quinhão de ideias iluministas. Impossibilitada pelo pacto colonial de ter sua própria universidade, a colônia enviava os jovens das famílias mais ricas para estudar em Coimbra. Foi neste ambiente de relativa liberdade que os jovens brasileiros “afrancesados” tiveram acesso aos escritos da Ilustração e realizaram apropriações bastante iconoclastas.

Um destes estudantes, Antônio de Moraes Silva, teve sua trajetória analisada pelos historiadores Anita Novinsky e Luiz Carlos Villalta. Segundo Novinsky, a Inquisição portuguesa acusou Moraes Silva e seus companheiros de comer carne na quaresma, nunca jejuar e ir à missa, negar o inferno e o purgatório, e ver nas Escrituras Sagradas nada mais que fábulas. Autor do famoso Dicionário da Língua Portuguesa, Moraes Silva, como mostra Villalta, também foi um inventivo leitor das obras de Rousseau, especialmente *Emile*, um dos livros mais concorridos entre os coimbrãos. A partir do pensamento de Rousseau, Moraes Silva questionou a religião revelada e o pecado original. (NOVINSKY, 1990; VILLALTA, 1999).

Por mais que estes casos de rebeldia em relação à religião, e especialmente ao cristianismo católico, não sejam deliberadamente ateístas e calculados, sendo antes encarados como produtos de leituras libertinas e defensores de um deísmo ainda com contornos pouco definidos, pode-se ver neste contexto claros indícios de secularização da sociedade e, como descreve Novinsky, um processo de “descristianização interior”: “A repressão religiosa marcou com traços ambíguos a mentalidade dos luso-brasileiros duran-

te todo o período colonial. Motivou um fenômeno de 'descristianização interior', que sobreviveu durante séculos na clandestinidade. Trata-se de um fenômeno profundo e consciente que fazia face a um certo número de imposições sócio-religiosas, [...]. A 'descristianização' na Colônia nunca chegou porém a se constituir num fenômeno organizado, nem explícito, nem levou a explosões de protesto aberto, coletivo. [...] Era antes de tudo uma postura iconoclasta" (NOVINSKY, 1990, p. 367).

Ao longo de todo o século XIX a crítica religiosa no Brasil conviveu com a contradição de um país que adotava o catolicismo como religião pátria. Assim, enquanto países europeus como a França realizaram rupturas radicais com os sistemas religiosos, no Brasil o catolicismo era, não apenas um sistema simbólico de coesão social, mas também a estrutura administrativa que sustentava em grande medida a presença do estado no território nacional.

No entanto, ao longo do século XIX, vários sistemas explicativos tornaram-se concorrentes ao catolicismo no Brasil. Ainda que o catolicismo fosse a religião oficial, várias outras religiões diversificavam o campo religioso, desde as denominações protestantes que vinham com os imigrantes até manifestações religiosas trazidas por africanos escravizados. No entanto, não há um pensamento deliberadamente anticristão neste período. Será preciso chegar o fim do século XIX para que o positivismo conteano, o evolucionismo spenceriano, o darwinismo, o anarquismo e o socialismo façam um contraponto ao cristianismo católico no Brasil.

O pensamento positivista trata a religião de forma ambígua. Inicialmente a religião, desde as formas animistas até o monoteísmo cristão, é algo que deve ser superado, pois faz parte do estágio teológico de evolução da humanidade, representando sua fase infantil. No entanto, a religião não é descartada, em tempos secularizados e guiados pela razão ela deve torna-se positiva, humanista e não teísta. Desta forma, se há um anticristianismo no pensamento positivista, ele é, antes de tudo, um discurso de superação do cristianismo. No Brasil, positivis-

tas ilustres como Nísia Floresta, Teixeira Mendes, Miguel Lemos, Luiz Pereira Barreto, em maior ou menor grau traduziram as idéias positivistas no Brasil. No entanto, é pouco plausível ver no positivismo um anticristianismo explícito, no campo do agir prático é identificável um anticlericalismo e uma defesa intransigente da separação entre Igreja e Estado (CARVALHO, 1998, p. 199).

Ao lado do pensamento de Augusto Conte, o pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) também encontrou eco no Brasil. Como se sabe, a filosofia nietzscheana é uma das críticas mais radicais ao cristianismo, em obras como *A genealogia da moral, Para além do bem e do mal* ou *Assim falava Zaratustra*, há uma condenação visceral ao que considera ser "uma religião de escravos" que por piedade conduzia ao decadentismo e anulava a vontade de potência. No Brasil, ocorreu uma recepção de Nietzsche bastante criativa, principalmente por parte de intelectuais da I República, como Graça Aranha, João Ribeiro, José Veríssimo, Monteiro Lobato e Lima Barreto. No entanto, não é possível afirmar que o anticristianismo foi o aspecto mais enfatizado na recepção de Nietzsche por tais autores, mas antes sua crítica à modernidade e ao racionalismo. Sobretudo a estética "irracionalista" de Zaratustra ou do além-do-homem é a dimensão mais valorizada. Houve ainda uma apropriação de Nietzsche que depurou seus elementos anticristãos. Em Plínio Salgado, por exemplo, a obra de Nietzsche é recebida de forma ambivalente, ao mesmo tempo em que critica o anticristianismo nietzscheano também absorve a crítica da decadência da modernidade de Zaratustra e do Super-Homem (além do homem).

O contexto intelectual brasileiro de fins do século XIX e início do século XX também recebeu o pensamento socialista e anarquista. Até praticamente o início do século XX não havia uma definição precisa do que era ser socialista. As bandeiras e reivindicações eram extensas, abrangia desde a abolição da escravidão, a crítica ao atraso brasileiro, as práticas coronelistas e mandonistas, a defesa da instrução pública, gratuita e laica.

O pensamento anarquista representa uma das críticas mais ácidas à religião. No entanto, no que diz respeito ao cristianismo, não há uma unanimidade na sua condenação. Se em escritos como *Deus e o Estado* de Mikhail Bakunin há uma reprovação do cristianismo, em livros como *O reino de Deus está em vós* de Liev Tolstói há uma defesa do caráter contestatário e libertário presentes no cristianismo. Bakunin afirma que “durante dez séculos, o cristianismo, armado com a onipotência da Igreja e do Estado, e sem nenhuma concorrência, pôde depravar, corromper e falsear o espírito da Europa”. No entanto, também reconhece que “no cristianismo também houve grandes homens, [...] cujos corações, transbordando de amor, estavam cheios de desprezo pelos gozos e pelos bens deste mundo” (BAKUNIN, 2011). Tolstói, precursor do que hoje se conhece como anarco-cristianismo, criticava sobremaneira a relação entre Igreja e Estado, em seus escritos denunciou a corrupção do cristianismo, a forma como teria sido usado para alimentar o patriotismo, o serviço militar, a violência, a guerra, a subordinação, a sujeição e a dominação, em detrimento da emancipação e da liberdade humana. Em consonância com o ideal libertário do anarquismo, Tolstói afirma que “o cristianismo, em seu verdadeiro significado, destrói o Estado. Isto foi assim compreendido desde o princípio e por isso Cristo foi crucificado” (TOLSTOÍ, 1994).

A diversidade de vertentes de pensamento no interior do movimento anarquista, desde o anarquismo individualista, o anarco-comunismo, anarquismo cristão, não permite afirmar que o anarquismo seja essencialmente anticristão. No Brasil essa ambigüidade em relação ao cristianismo pode ser encontrada em intelectuais como Maria Lacerda de Moura, José Oiticica, Aníbal Vaz de Melo, Mário Ferreira dos Santos e outros. José Oiticica, um dos mais respeitados anarquistas brasileiros, na prisão em 1925, ao redigir *A doutrina anarquista ao alcance de todos*, assinalava que “a religião é o processo de subjugar o povo fazendo-o crer num ser onipotente, dono do universo, castigador dos maus e premiado

dos bons”. Para Oiticica, esta religião que subjugava as consciências assumiu a forma cristã no Ocidente. “No Ocidente europeu e americano, a religião dominante é a *cristã*, quer romana, quer protestante, quer ortodoxa”. Assim, o cristianismo, e principalmente o catolicismo, teria assumido um caráter militarista e capitalista. “[...] A Igreja, em muitos casos, abençoa, nos templos, as espadas dos oficiais, os exércitos em marcha para as batalhas, e ela, própria já teve exércitos para defender suas terras e bens. Demais, a Igreja é essencialmente capitalista e seus bispos, [...] vivem parasitariamente, sem trabalho útil, da contribuição dos fiéis. Tal religião é inimiga dos trabalhadores [...]” (OITICICA, 2006, p. 55).

O que se pode notar nos escritos anarquistas no Brasil é um recrudescimento anticlerical em maior grau e um anticristianismo em menor escala. Isto pode ser observado também nos escritos de Maria Lacerda de Moura, feminista anarquista muito respeitada na primeira metade do século XX. Em seu livro *Fascismo – Filho dileto da Igreja e do Capital*, de 1934, a autora declara que “Cristo é um mito muito alto: não cabe dentro do Cristianismo... O Cristianismo é anti-cristão. É a negação absoluta das palavras de doçura e amor de Jesus de Nazaré. [...] Quando digo Cristianismo, eu me refiro à ordem social burguesa capitalista. É a civilização do bezerro de ouro” (MOURA, s/d).

A religião, e especialmente o cristianismo, não parece ser a preocupação primordial de anarquistas e comunistas na primeira metade do século XX. A luta pela organização dos trabalhadores, as greves, a crítica ao capitalismo e o processo revolucionário, parecem ter sido os temas que mais ocuparam os intelectuais anarquistas. Ao longo da década de 1920, muitos anarquistas acabaram por aderir ao comunismo, é o caso de boa parte dos fundadores do Partido Comunista. Assim como os anarquistas, os comunistas não transpuseram simplesmente a crítica marxista da religião ao Brasil. Autores como Octávio Brandão, Astrogildo Pereira, Luiz Carlos Prestes, primeiros líderes comunistas, estavam mais preocupados com as questões in-

dustriais e agrárias do país e com a organização dos trabalhadores do que com questões religiosas.

Todavia, a questão religiosa reverberava em outros campos sociais. A secularização da sociedade, que aos poucos se urbanizava e adotava valores e princípios burgueses, ficou patente na esfera da produção cultural, sendo o modernismo um exemplo relevante. Neste sentido, a Semana de Arte Moderna de 1922 foi um movimento intelectual que provocou significativas mudanças na cultura brasileira. Artistas como Anita Malfatti, Lasar Segall, Tarsila do Amaral, Oswald Andrade e outros, buscaram empreender uma crítica radical ao academicismo e ao conservadorismo, bem como a herança europeia, em especial a cristã católica. Uma rápida leitura do Manifesto Antropófago de 1928 é suficiente para perceber o grau de secularização de frações da elite letrada paulistana: “Contra todas as catequese. [...] Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará. [...] Se Deus é a consciência do universo Incrindo, Guaraci é a mãe dos viventes. Jaci é a mãe dos vegetais. [...] É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à idéia de Deus. Mas a caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci” (ANDRADE, 1928).

Ao longo da década de 1920 o movimento antropofágico foi a grande revolução no pensamento brasileiro, não apenas no campo estrito das artes e literatura, mas também na forma como as elites culturais se relacionavam com o passado colonial e a herança europeia. Para o objetivo deste texto é importante enfatizar a relação com a tradição cristã vinda com a colonização. Se o movimento modernista colocou à prova toda a herança cultural e pregou uma volta ao primitivismo, o cristianismo não ficou imune a essa crítica. Segundo Afrânio Coutinho, o modernismo da década de 1920 pregava um “retorno ao primitivismo, porém ao primitivismo em estado de pureza – se assim se pode dizer – ou seja, sem compromisso com a ordem social estabelecida: religião, política, economia. É uma volta ao primitivismo

antes de suas ligações com a sociedade e cultura ocidental e européia [...] a antropofagia valoriza o homem natural, é antiliberal e anticristã” (COUTINHO; COUTINHO, 1999, p. 23).

Ao longo do século XX pode-se afirmar que houve dois processos distintos em relação ao cristianismo no Brasil. Desde o final do século XVIII há um processo de “descristianização interior”, como afirmou Anita Novinsky, em partes pela recepção inventiva da Ilustração pela sociedade brasileira. Esta descristianização acirrou-se com a entrada e reelaboração de ideologias como o positivismo, anarquismo, comunismo e modernismo. Por outro lado, a república positivista que nasce no Brasil também outorga a liberdade religiosa, o que faz com o catolicismo se reestruture e novas religiões adentrem ao país. É o caso da expansão do Protestantismo, do Espiritismo, das Religiões Afro-brasileiras, das denominações pentecostais e das religiões não-cristãs. Este segundo movimento fará com que muitos especialistas em religião falem de um “retorno da religião” ou ainda em uma “revanche de Deus” após sua morte declarada por filósofos do século XIX.

Se durante a primeira metade do século XX o anticristianismo no Brasil é um movimento ambíguo, posteriormente ele será cada vez mais explícito. Ao longo das décadas de 50, 60 e 70 há uma profunda mutação da sociedade brasileira. Ventos libertários e contraculturais sopram sobre a Europa e os Estados Unidos e são reelaborados em nosso contexto ditatorial. Nos teatros, nos muros pichados e nas letras das músicas desta nova geração fica cada vez mais evidente a rejeição pela chamada “cultura judaico-cristã ocidental”. Encantados pela literatura de Jack Kerouac, pela releitura de Marx e Freud empreendidas por Herbert Marcuse, Erich Fromm, *Wilhelm Reich*, a juventude brasileira denunciava a tecnocracia, a repressão sexual e o conservadorismo como produtos de uma sociedade pautada pelos princípios cristãos. Não é fortuito que neste contexto de rejeição em bloco da “cultura ocidental cristã” ocorra uma busca pelo conhe-

cimento do Oriente, por sua filosofia, pela sua medicina e práticas culturais. A cultura New Age, é o emblema da rejeição ao cristianismo, que simbolizado na “Era de Peixes” é engolido pela “Era de Aquário”.

Neste contexto de profundas mudanças o cristianismo vai paulatinamente perdendo espaço na sociedade, sobretudo nas camadas juvenis escolarizadas. A contracultura trouxe em seu bojo uma busca por modelos alternativos de sociedade, uma rejeição pelas ortodoxias, pelo individualismo burguês, uma busca por experimentar outros padrões de comportamento, de sexualidade e religiosidade. A contestação foi a marca registrada da contracultura. Nos Estados Unidos constata-se o *american way of life* e sua cultura militarista, especialmente a guerra do Vietnã. No Brasil a crítica juvenil e contracultural eram dirigidas ao Estado ditatorial e ao estilo de vida burguês.

A cultura *beat*, *beatnik* e *hippie* pregava um estilo de vida alternativo e despojado, distante dos valores capitalistas e burgueses que eram alimentados pelo “milagre econômico” que proporcionava “carro novo e pau-de-arara”. Os Mutantes, um dos grupos musicais símbolo do período, tornam patente essa visão de mundo em 1972 com a música *Balada do Louco*: Dizem que sou louco por pensar assim/Se eu sou muito louco por eu ser feliz/Mas louco é quem me diz/E não é feliz, não é feliz. [...]Eu juro que é melhor/Não ser o normal/Se eu posso pensar que Deus sou eu. [...]Se eles têm três carros, eu posso voar/Se eles rezam muito, eu já estou no céu [...].

Nesta proposta de sociedade alternativa há pouco espaço para o cristianismo, ao qual é imputada a responsabilidade pela produção de um tipo de sociedade de consumo, de repressão sexual e de alienação. A busca por essa sociedade alternativa ao cristianismo encontrou eco também nas diversas canções de Raul Seixas, cujas letras demonstram um profundo desejo de ruptura com os paradigmas dominantes. Raul Seixas, considerado o “protótipo do homem da Era de Aquário”, num de seus discos lançados em 1975 anuncia um “Novo Aeon”,

mundo nascido da Era de Aquário que suplantou a Era de Peixes, símbolo do cristianismo (ALVES, 1993).

Este breve percurso sobre a história da cultura no Brasil é revelador de um cristianismo complexo e ambíguo. À guisa de conclusão deste tópico, é possível afirmar que o anticristianismo se afirma no Brasil à medida que a sociedade passa por um processo de profunda secularização. Se atualmente este conceito tem sido abandonado por não dar conta da globalidade social, quando se trata de anticristianismo ele se torna operacional para explicar como certas camadas e grupos sociais se posicionam diante da tradição cristã.

Bibliografia

Imprensa:

ALVES, Luciane. *Raul Seixas e o sonho da Sociedade Alternativa*. São Paulo: Martin Claret, 1993. BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Hedra, 2011. BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1995. BRANDÃO, Carlos R. Os Guaranis, índios do sSul: religião, resistência e adaptação. *Estudos avançados* (São Paulo), ano 4, n. 10, pp. 53-90, 1990. CARVALHO, José M. *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2008, v. 1. COUTINHO, Afrânio; COUTINHO, Eduardo de Faria. *A literatura no Brasil*. São Paulo: Global Editora, 1999, v. 5. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal*. 49. ed. São Paulo: Global, 2004. GORENSTEIN, Lina. O criptojudáismo feminino no Rio de Janeiro (séculos XVII e XVIII). *Projeto história* (São Paulo), n. 37, pp. 115-138, dez. 2008. MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupis-guaranis*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional/Edusp, 1979. MONTEIRO, John Manoel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. *Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 155-220. MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010. MOURA, Maria Lacerda de. *Fascis-*

mo, filho dileto da Igreja e do capital. São Paulo: Editorial Paulista, s/d. NEVES, Lúcia M. B. P.; BESSONE, Tânia. O medo dos “abomináveis princípios franceses”: a censura dos livros nos inícios do século XIX no Brasil. *Acervo*: revista do Arquivo Nacional (Rio de Janeiro), v. 4, n. 1, pp. 113-119, jan./jun. 1989. NEVES, Luiz F. B. *O combate dos soldados de cristo na Terra dos Papagaios*: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978. NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. NOVINSKY, Anita W. Estudantes brasileiros “afrancesados” da Universidade de Coimbra. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: EDUSP/Editora Nova Stela, 1990, pp. 357-371. OITICICA, José. *A doutrina anarquista ao alcance de todos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Igreja e escravidão africana no Brasil colonial. *Cadernos de ciências humanas – Especiaria* (Ilhéus), v. 10, n. 18, jul./dez. 2007. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2000, pp. 115-132. REIS, João J. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835*. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. REIS, João J.; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: resistência negra no Brasil escravista*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. REIS, João José. Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia. *Topoi. Revista de história* (Rio de Janeiro), v. 15, pp. 68-115, 2014. RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932. TOLSTOI, Leon. *O reino de Deus está em vós*. 2. ed. São. Paulo: Editora Rosa dos Tempos, 1994. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo ilustrado, censura e práticas de leitura: usos do livro na América portuguesa*. Tese de Doutorado em História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

Digital

ANDRADE, Oswald. Manifesto antropófago. *Revista de antropofagia*, ano 1, n. 1, maio 1928. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/060013-01>. Acesso em: 10 out. 2014.

EDISON LUCAS FABRÍCIO
ROGÉRIO LUIZ KLAUMANN DE SOUZA

Antidança

O fenômeno da Antidança, que poderá ser visto como uma espécie de paradoxo na própria História do Bailado – tal como o conhecemos no início do século XXI – data dos últimos dez ou cinco anos do século passado. Todavia, ao longo dos tempos, foi aparecendo (quase sempre isoladamente) uma ou outra proposta, mais ou menos inusitada, provavelmente com o fim de “desvirtuar” aquilo que durante milênios se concebeu como a própria “arte de dançar”.

Ainda assim, quando se fala de “não-dança”, no universo terpsicoreano em geral, ou no contexto contemporâneo das artes teatrais em particular, nem sempre os artistas, críticos e acadêmicos se estão a referir a uma corrente ou movimento que seja, estritamente, anti-dança.

Poder-se-á dizer que, na sua gênese, se trata de uma contradição, pois ao definir-se, genericamente, dança como “uma série de movimentos cadenciados, geralmente ao som de música” – e no imaginário da grande maioria dos indivíduos dançar traduzir-se num “acto eminentemente físico em que o movimento está presente, é acompanhado por música e, sobretudo, de prazer corporal, emocional e intelectual” (LAGINHA, 2008) –, no momento em que o intérprete se remete para uma situação de imobilidade, teoricamente, a dança deixa de existir.

Devido não só à sua pouca longevidade e a uma reduzida abrangência – esta designação foi adoptada por um número mais ou menos circunscrito de criadores em alguns países – e por ser protagonizado por indivíduos que, em geral, se autodenominam “artistas visuais” e “performers” adoptando metodologias muito particulares, não é óbvio chegar a uma definição rigorosa e abrangente do conceito em causa.

Segundo Dominique Frétard (2004) este “fenómeno estético recorrente, que ganha formas diferentes em fun-

ção das épocas” é “uma parte, um desenvolvimento e uma definição, vista como uma categoria da dança contemporânea”.

Embora, em rigor, não se trate de uma “linha” de espectáculos que se oponham ferozmente à dança – coreografada e executada por artistas treinados em códigos académicos e em que a gestão de movimento prevalece na sua base e o espaço vai para além das suas mentes – os seus praticantes acabam por recusar em palco qualquer tipo de movimento “expressivo”, ancorado em trabalho físico e, muito menos, com carácter virtuoso. Por vezes, as suas “performances” – reduzindo as coisas a um plano algo simplista – resultam numa espécie de sequência de “encenações” teatrais que tentam plasmar um certo estado das Artes, em que elas se interpenetram e se confundem, recusando qualquer espécie de individualidade e, mesmo, alguma hierarquia na sua gestão. Frequentemente esses “atos performativos” primam por uma acintosa imobilidade, ou, em alguns casos, por movimentos minimalistas e gestos do quotidiano, ilustrados (ou não) por música, imagens em movimento e voz. Mas em que, deliberadamente, o espectador deve manter na consciência que a base da “não-dança” se situa sempre na tentativa e nunca na certeza.

Não ocultando o “esqueleto” das obras – antes, pelo contrário – a “não-dança”, supostamente, exhibe uma certa componente do foro “artístico”, mas em que o processo e o resultado performativo se confundem na hora do acto teatral. Para atingir esse objetivo é, algumas vezes, necessário que os seus intérpretes sejam tão improváveis quanto possível, rejeitando qualquer laivo de treino nos corpos que se apresentam em público. E, com frequência, também de profissionalização na contribuição desses mais ou menos improvisados artistas de cena, com o fim de criar em palco uma paleta humana, não só variada, mas também algo heterodoxa, que sirva os objetivos dos coreógrafos em termos de diversidade etária, social, cultural e económica. E

até no que respeita a um certo estado da chamada “normalidade” física.

O movimento coreográfico denominado “não-dança” – ou submovimento de um universo amplo em que cabem propostas que vão do puramente intelectual ao alegremente recreativo – nasceu com alguns coreógrafos gauleses quando, por meados dos anos 90, começaram a restringir movimentos dinâmicos substituindo-os por uma deliberada imobilidade ou apenas por atividade gestual básica. As suas “criações cênicas” apostam mais em conceitos racionais do que nos corpos em movimento, tendo por filosofia (como atrás se afirmou) as mais diversas formas de transdisciplinaridade. Por tal, não é estranho que numa mesma peça se cruzem o teatro, a música, o vídeo, a literatura, a antropologia e as artes plásticas e que os coreógrafos, quase sempre, apresentem formação académica (ou não) em outras artes que não a dança.

Não sendo pedido aos artistas qualquer tipo de treino sofisticado, nem se esperando deles interpretações virtuosas – o que não significa que sejam desprovidos de carisma – as obras conotadas com a “não-dança” acabam assentando, em grande parte, em conceitos mais ou menos explícitos que os seus criadores levam a cena e cuja inspiração pode ter origem nas mais variadas fontes. Em alguns casos poder-se-ão relacionar com a chamada “dança conceitual” norte-americana dos anos 60 e com algumas “performances” dos artistas do Judson Dance Theatre (fundado em 1962) e do colectivo Grand Union (1970-1976) (BANES, 1987), ambos nascidos na cidade de Nova Iorque (EUA). De um modo geral, a sua matriz comum era rejeitar o movimento teatral, técnico, sofisticado e espectacular em espaços convencionais para recuperar a pureza do movimento prístino e a beleza das ações do quotidiano.

O precursor da “não-dança” na Europa terá sido o artista multidisciplinar siciliano Orazio Massaro, cineasta, encenador, ator, pintor e designer, diplomado pelo Instituto Estatal de Arte de Catânia e bailarino na Companhia de

Dominique Bagouet no Centro Coreográfico Nacional do Languedoc-Roussillon, entre 1987 e 1990. Justamente com o espectáculo “Volare”, criado para o Festival de Montpellier, em 1990, em que seis bailarinos se apresentaram em cena sem coreografia, na pele de actores com um olhar crítico e autobiográfico sobre a dança.

Os principais artistas associados a este movimento em França foram intérpretes saídos da chamada Nova Dança Francesa, dos anos 80. Entre eles encontram-se Jérôme Bel, Boris Charmatz, Christian Rizzo, Hervé Robbe, Xavier Le Roy, Alain Buffard, Benoît Lachambre, Marco Berrettini, Fanny de Chaillé, Myriam Gourfink, Emmanuelle Huynh, Jennifer Lacey, Rachid Ouramdane, Loïc Touzé e Claudia Triozzi, entre outros. Do primeiro, cuja peça mais conhecida é “The show must go on” (estreada em 2001 e apresentada nesse mesmo ano no Teatro Nacional de São João, no Porto) vimos também, em Lisboa, “Isabel Torres” e “Pichet Klunchun & Myself” (2006), no Teatro Municipal São Luiz, “Cédric Andrieux” (2016) no Teatro Maria Matos – do ciclo “peças autobiográficas” – “Gala” (2016), no mesmo teatro e o filme “Rétrospective” (2019), na Culturgest.

Em Portugal, esta corrente poderá ter alguma ligação com os primeiros trabalhos de Madalena Victorino (Lisboa, 1956), uma professora de dança “para a comunidade” que com o seu Atelier de dança para não-profissionais, concebeu em 1989 o “Projecto Tojeira”, num meio rural, “Torrefação”, no ano seguinte, numa antiga fábrica e “O terceiro quarto”, em 1990, numa casa abandonada.

Curiosamente, por ter, a pouco e pouco, começado a associar-se a bailarinos e coreógrafos profissionais os seus trabalhos ganharam uma vertente mais formal, beneficiando da presença de artistas com alguma formação académica, lado a lado, por exemplo, com crianças e “animais reais e oníricos”.

Assim sendo, o seu percurso – que incluiu em simultaneamente o trabalho de programadora – convergiu numa direcção oposta a João Fiadeiro que, vin-

do da Companhia de Dança de Lisboa (fundada em 1985) e de uma fugaz passagem pelo Ballet Gulbenkian, foi progressivamente abandonando uma vertente mais física nas suas composições balizando e reduzindo drasticamente o seu léxico corporal.

Talvez por isso, tanto Fiadeiro (Paris, 1965) como Cláudia Dias (Lisboa, 1972), uma sua “discípula” que fez peças como “One Woman Show”, “Visita Guiada” (2011), “Nem tudo o que fazemos tem que ser dito, Nem tudo o que dizemos tem que ser feito” (2013), “Segunda-feira: Atenção à direita” (2016), “Terça-feira: Tudo o que é sólido dissolve-se no ar” (2017) e “Quarta-feira: o tempo das cerejas” (2018), têm uma expressão algo residual no mundo da dança portuguesa.

Fiadeiro, com o seu método de “composição em tempo real”, iniciado em 1995, procurou exprimir-se através da fabricação de imagens mais ou menos triviais e da utilização da palavra e de outras opções cênicas, revelando um crescente gosto pela imobilidade. Em 2008 suspendeu a sua actividade enquanto coreógrafo e encenador, “desviando o seu foco de interesse para iniciativas onde o processo – em oposição ao produto – passou a ser o seu objecto central”. Entre 2011 e 2014 co-dirigiu, com a antropóloga brasileira Fernanda Eugénio, o centro de investigação AND Lab em Lisboa, uma plataforma de formação e pesquisa na interface entre criatividade, sustentabilidade e quotidiano em que os investigadores pretendiam questionar e experimentar modalidades do “como viver juntos”. Um dos resultados desta colaboração, foi a performance “Secalharidade”, estreada em 2012 no Pequeno Auditório da Culturgest, que marcou um regresso ao trabalho autoral, depois continuado com a revisitação da peça dedicada à obra da pintora Helena Almeida em novo formato conferência – “I am (not) here” (2014) – e uma peça de grupo: “O que fazer daqui para trás” (2015).

Para além dos citados há que referir o nome de Miguel Pereira (Maputo, 1963) o primeiro intérprete em Portugal de uma peça de Jérôme Bel, “Shirtologia” (1997), criada de colaboração entre am-

bos. E também o de Sónia Baptista (Lisboa, 1973) que, durante alguns anos, desenvolveu trabalho a solo tendo, mesmo, levado à XI Bienal de Lyon (2004) uma peça em que exibia pequenos bonecos da cadeia de “fast food” MacDonald’s, intitulada “Haikus” (2001).

Outro “performer” cujas apresentações são multifacetadas e poderão inserir-se também numa lógica da “não-dança” é João Galante (Luanda, 1968), que fez par com Teresa Prima (Porto, 1975) entre 96 e 98 e com Ana Borralho (Lagos, 1972) a partir de 2002.

Em França com Bel: “(...) Em resumo, a peça de Bel, “The show must go on”, ao contrário de uma coreografia que deixa lastro na memória, quer pela qualidade interpretativa e invenção do movimento, quer pela sua intrínseca dramaturgia – poderá, com alguma propriedade, reclamar o estatuto de “ocorrência” coreográfica. Mas, provavelmente, não muito mais que isso! Para pessoas que se divertem a representar o papel de artistas, porque não fazê-lo uma vez na vida em busca de uns momentos de brincadeira e de auto-satisfação?” (LAGINHA, 2008).

Ou em Portugal com Batista: “(...) Em ridículo e ‘non-sense’, a ‘geixa da lata de sardinhas’ que [Sónia Baptista] deixou para trás, era bem mais atrevida que a desajeitada ‘pin-up’ que canta *a cappella* em três línguas, mia e suspira ‘dengosa’ em ‘Royale’. Para não se sentir muito sozinha – e porque o palco da Culturgest parece ser demasiado amplo para tanto talento – Sónia trouxe um rapaz em roupa interior para ler uns textos com ar sério e distante, Rogério Nuno Costa. De vez em quando até parece que a criadora – que assenta o seu ‘trabalho no território das artes performativas seguindo uma linha de criação alicerçada em pressupostos performativos e filosóficos’ – se não leva muito a sério, o que ainda consegue ter um pouco de graça, mas as filmagens no Palácio de Queluz e o seu ar de ‘vamp’ roubado a um velho filme de Ernst Lubitsch, não parecem muito convincentes no que toca aos seus dotes de ‘stripper’, actriz, cantora e, muito menos, de bailarina. De pose em pose e de canção em canção, Sónia

Batista foi, assim, enchendo de vazio ‘Vice-Royale. Vain-Royale. Vile-Royale’ (LAGINHA, 2009).

Entre a provocação e a indiferença, a não-dança continua a ser vista por uma maioria expressiva dos amantes da “Arte de Terpsícore” como um fenómeno de moda que, na realidade, nem sempre tem sido levado muito a sério. Já fora da Europa, no caso do imenso país que é geograficamente o Brasil, com o seu multi-cultural panorama artístico, também a anti-dança tem os seus seguidores.

Jérôme Bel deixou a sua marca na América do Sul, em 2005, ao passar para o corpo da bailarina clássica, Isabel Torres, do Theatro Municipal do Rio de Janeiro, um solo autobiográfico originalmente concebido um ano antes para a francesa do Ballet da Ópera de Paris, Véronique Doisneau. Engendrado com a cumplicidade das intérpretes, o supracitado solo de cerca de meia hora, era mais uma conversa franca, humorada, crítica e directa (de uma bailarina saída do anonimato do corpo-de-baile), com o público. O mesmo que raramente distingue umas intérpretes das outras nas linhas e conjuntos das obras clássicas. O trabalho que foi apresentado no festival carioca Panorama Dança – e em certos meses como a VI Bienal Internacional de Dança do Ceará – narra aspectos muito particulares das vivências artísticas e pessoais de uma bailarina clássica. Bel, cuja “peça-surpresa” surgiu originalmente na Ópera de Paris espalhada entre duas de coreógrafos famosos, intitulava-se no programa do espectáculo, não como um coreógrafo mas como um “homem de ideias” (2004).

Curiosamente, é no estado de Minas Geraes e na cidade de Belo Horizonte, que se regista um grupo muito significativo de artistas que apresentam um histórico de obras multi-disciplinares e, quantas vezes, divorciadas de movimento expressivo, muito díspar e diversificado. Desde Marcelo Gabriel (Belo Horizonte, MG, 1971) a Wagner Schwartz (Volta Redonda, RJ, 1972) que trabalha entre o Brasil, a Alemanha e a França, passando por Adriana Banana, o nome

artístico de Adriana Matos (Belo Horizonte, MG, 1973), Margô Assis (Capi-tólio, MG, 1962), Tuca Pinheiro (Belo Horizonte, MG, 1960), Ana Pi (Belo Horizonte, MG, 1986) e Luis Abreu (Araguari, MG, 1963).

Na grande São Paulo, uma metrópole com forte tradição em dança moderna e contemporânea, encontramos nomes como Letícia Sekito (São Paulo, SP, 1975), Marcos Moraes (São Paulo, SP, 1967) e Marta Soares (Piedade, SP, 1962), entre muitos outros. No estado da Bahia podem referenciar-se Neto Machado (Curitiba, PR, 1985) ou Jorge Alencar (Salvador, BA, 1979) e no de Tocantins, Marcelo Evelin (Teresina, PI, 1962). Já a cidade do Rio de Janeiro, a antiga capital do país com larga tradição no mundo da dança académico-clássica, conta com nomes como Cristina Moura (Niterói, RJ, 1969), Gustavo Ciriaco (Rio de Janeiro, RJ, 1969), Laura Samy (Rio de Janeiro, RJ, 1971) e Marcela Levi (Rio de Janeiro, RJ, 1973).

Por fim, um estrangeiro, Alejandro Ahmed (Montevideu, Uruguai, 1971), radicado em Florianópolis no estado de Santa Catarina, coreógrafo, bailarino e director da Cena 11 Cia. de Dança, apresenta um trabalho que ele próprio enquadra na categoria de “dança degenerativa”, difícil de mapear e, por vezes, baseado numa técnica pessoal intitulada “percepção física”. E, certamente, muitos outros artistas mais ou menos conhecidos e dignos de menção contribuem para o universo da não-dança num país tão envolvido com a dança teatral e a folclórica e cuja população demonstra um amor e entusiasmo ímpares por essa arte.

Talvez por isso, poder-se-ia levar a crer que as experiências anti-dança não encontrassem particular receptividade da parte do público brasileiro. Porém, a generosidade e abertura para toda e qualquer “linha” ou “estilo” de movimento, a sua curiosidade e energia e a própria necessidade de, mais que questionar a tradição, ampliar o escopo e a intercolaboração entre as artes numa deliberada acção de transgredir, fazem dos povos brasileiros produtores empol-

gados e consumidores ávidos até das formas mais ortodoxas da dança com raiz na Europa.

Bibliografia

Impressa:

BANES, Sally. *Terpsichore in sneakers: post-modern dance*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987. FRÉTARD, Dominique. *Danse et non-danse*. Paris: Éditions Cercle d'Art, 2004. LAGINHA, António. *O (pequeno) Livro da Dança*. Lisboa: Caleidoscópio, 2021.

Digital

Enciclopédia Itaú cultural de arte e cultura brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2019. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa>. Acesso em: 22 jun. 2019. LAGINHA, António. The show must go on – Uma bel(a) provocação. *Revista da dança*, 13 out. 2008. Disponível em: <http://www.revistadadanca.com/?p=562>. Acesso em: 22 jun. 2020. Lagina, António (2021). *O (pequeno) livro da dança*. Lisboa: Caleidoscópio. Sónia Baptista na Culturgest: a Vamp do Palácio de Queluz. *Revista da dança*, 14 fev. 2009. Disponível em: <http://www.revistadadanca.com/?p=530>. Acesso em: 22 jun. 2020. MAYEN, Gérard. Déroutes: la non non-danse de présences en marche. *Rue Descartes*, n. 44, pp. 116-120, 2004. Disponível em: www.cairn.info/revue-rue-descartes-2004-2-page-116.htm. Acesso em: 22 jun. 2020.

ANTÓNIO LAGINHA

Anti dandismo

Um movimento de oposição às vanguardas artísticas do final do século XIX – Simbolismo, Decadentismo, Pré-Rafaelismo, Esteticismo – se alastrou pela Europa, que vivia um período de desintegração social, moral, histórica e estética. Apesar dos avanços científicos, tecnológicos e políticos, que ocorreram em ritmo frenético, havia um sentimento de decadência ligado ao esgotamento da ideia de progresso e civilização. “Estamos morrendo de civilização”, escreveu Edmond Goncourt, em alusão a “um dos grandes paradoxos do fim do século XIX – as visões contraditórias de decadência e de renovação, de começos e de fins, de exaustão e de inovação” (MC-GUINNESS, 2011, p. 37).

A discordância dos vanguardistas de vários matizes e tendências em relação à cultura oficial da época e aos seus ideais em questão de arte, utilidade e virilidade normativa impulsionou o aparecimento de uma série de obras, escritas por historiadores, antropólogos, criminalistas e sociólogos que passaram a interpretar esse cenário de instabilidade estético-social em termos de decadência do homem europeu.

Fenômeno sócio-político que começou a se delinear na Inglaterra, entre o final do século XVIII e o início do século XIX, o dandismo transformou-se em alvo privilegiado das investidas tanto dos *gentlemen* da época vitoriana (1837-1901), quanto dos cientistas alinhados às teses degeneracionistas, que, a partir de 1870 ganharam destaque na mentalidade ocidental.

Na fase em que o dandismo foi marcado pela afetação do traje masculino, os ataques partiram de figuras como o escritor escocês Thomas Carlyle, que na obra *Sartor Resartus* (1834), ironiza a relação do homem com a moda, traçando um perfil bastante irônico do *dandy*: “A *Dandy is a clothes-wearing Man, a Man whose trade, office and existence consists*

in the wearing of clothes" (apud BARBUDO, 2009). Já na década de 1860, quando o dandismo se aproxima da doutrina da Arte pela Arte e do Esteticismo, identificando-se com as propostas dos decadentistas, as investidas provêm de ideólogos como o médico e jornalista húngaro Max Nordau, autor do polêmico livro *Entartung (Degeneração)*, publicado pela primeira vez em alemão, em 1892, e traduzido em várias línguas.

Com Nordau, a degeneração, antes vista como uma anomalia mental congênita, própria dos criminosos, prostitutas, lunáticos, passa a ser interpretada como parte inevitável da vida moderna. Inspirado na antropologia criminal, o médico húngaro expande as análises de Cesare Lombroso para o campo da produção cultural, e assim as obras de arte são convertidas em vestígios do estado mental dos seus criadores. Charles Baudelaire, Oscar Wilde, John Ruskin, Dante Gabriel Rossetti, Joris-Karl Huysmans, Théophile Gautier, autores associados ao dandismo, são diagnosticados como "degenerados" e "insanos". "Para eles não existem leis, nem decência, nem modéstia. Sentimentalismo e histeria, bem como aquela velha doença do Romantismo – *l'ennui* –, impregnam suas obras e seus pontos de vista", afirmava Max Nordau, "devido a seu estado de nervos debilitado" (apud HERMAN, 2001, p. 136).

As ideias defendidas pelo cientista húngaro circularam amplamente na sociedade de seu tempo, e até mesmo o escritor Émile Zola, objeto de um capítulo da obra de Nordau, não apenas se submeteu a uma bateria de exames para determinar o tipo e o grau de sua degeneração, como também produziu uma série de vinte romances sobre os Rougon Macquart, no intuito de descrever e analisar o estigma degenerativo ao longo das gerações de uma família.

A ação da medicina higienista não se limitou ao território da reflexão social e antropológica. Os tribunais atuaram em parceria com os ideólogos da degeneração cultural. O julgamento de Oscar Wilde, em 25 de maio de 1895, condenado a dois anos de encarceramento com tra-

balhos forçados, acusado pelo seu estilo de vida "degenerado" e por ser homossexual, inscreve-se como um dos mais abomináveis triunfos da cruzada antidandismo do final do século XIX.

No Brasil, João do Rio, personagem provocativo, que se vestia e se comportava como um "dândi de salão" (RODRIGUES, 1996, p. 239), também foi vítima da sociedade bem pensante carioca. Divulgador do "maldito" Oscar Wilde, de quem traduziu várias obras, o jornalista carioca foi alvo de campanhas difamatórias, como a que foi movida por Humberto de Campos. O sucesso da seção *Pall-Mall Rio*, assinada por João do Rio sob o pseudônimo José Antônio José, no jornal *O Paiz*, despertou a sanha persecutória de Campos que criou o pastiche *Pelle-Molle de João Antônio João*, em *O Imparcial*, onde "destilou seu racismo, sua homofobia, seu ressentimento das próprias origens humildes e outros preconceitos" (RODRIGUES, 1996, p. 201). Os ataques diários do escritor maranhense resultaram no fim da seção *Pall-Mall Rio* e no afastamento do cronista carioca da cidade por algum tempo. A indiferença da Academia Brasileira de Letras, quando da morte de João do Rio, que não encontrou "um único orador que dissesse sequer uma palavra de saudade a seu respeito" (MAGALHÃES JÚNIOR, 1978, p. 380), simboliza igualmente a resistência moralista que a instituição sempre dispensou ao escritor quando passou a fazer parte de seus quadros. Mas, enquanto a homenagem da Academia resumiu-se ao silêncio protocolar de dez minutos, o enorme cortejo fúnebre, composto de motoristas de táxi, jornaleiros, simples populares, foi o mais eloquente tributo prestado ao dândi que ousou se insurgir contra os preconceitos da *belle époque* carioca.

Bibliografia

Imprensa:

BAUDELAIRE, Charles *et al.* *Manual do dândi: a vida com estilo*. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. HERMAN, Arthur. *A ideia de decadência na história ocidental*. 2. ed. Tradução: Cynthia Azevedo e Paulo Soares.

Rio de Janeiro: Record, 2001. MAGALHÃES JÚNIOR, Raimundo. *A vida vertiginosa de João do Rio*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1978. MCGUINNESS, Patrick. Introdução. In: HUYSMANS, Joris-Karl. *Às avessas*. Tradução: José Paulo Paes. São Paulo: Penguin, 2011, pp. 33-61. RODRIGUES, João Carlos. *João do Rio: uma biografia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

Digital

BARBUDO, Maria Isabel. Dandismo. *E-dicionário de termos literários*, 30 dez. 2009. Disponível em: <http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/dandismo/>. Acesso em: 15 maio 2019. CAIRES, Daniel Rincon. Arte degenerada. A crítica de arte científica de Max Nordau. In: *Anais do XXIII Encontro Estadual De História*, ANPUH/SP, 2016. Disponível em: <http://www.encontro2016.sp.anpuh.org/resources/anais/48/1467051240>. Acesso em: 29 maio 2019.

SÍLVIA MARIA AZEVEDO

AntiDireitos Humanos

Antidireitos Humanos – Anti, prefixo Agrego, indica ideia de oposição, contrariedade, direção oposta. Antidireitos Humanos é o termo que designa mentalidades que se opõem à empatia, decorrentes da falta de consciência para agir com sensibilidade em relação ao próximo (DAMÁSIO, 2000), mesmo sabendo que, de um dia para o outro, qualquer pessoa pode estar numa situação de sofrimento, de injustiça, de total indignidade, de inexistência e de nadificação social.

Sobretudo, consiste na inabilidade do poder público em compreender que é fundamental que para a efetivação da democracia a ocupação multirracial e de gênero na esfera pública e na esfera privada da sociedade (MOREIRA, 2016), porque sem democracia não existe direitos humanos (ROLIM, 2020). A democracia promove espaços de diálogo e de participação social extremamente importantes, dadas as características históricas de formação estrutural de segregação do País que conta com mais de 300 anos de um sistema de opressão marcado pela exploração dos povos originários indígenas e pela escravidão de homens e mulheres negras (RIBEIRO, 2017) que não eram considerados pessoas – como afirmou Djamila Ribeiro (SIEMANN, 2020) –, mas sim mercadorias, violentadas com a perda da liberdade, com desrespeito à sua integridade física, moral e social.

No Brasil, o atual Governo Federal ilustra esse conceito na retórica e na prática negacionista de Direitos Humanos, por rejeitar a realidade de tantas injustiças e desigualdades sociais contribuindo para: a manutenção do panorama em que 1% da população concentra 28% da renda total do país (REDAÇÃO BRASIL ATUAL, 2020; CARTA CAPITAL, 2019); o aumento do desemprego e do trabalho informal (NUZI, 2020) pós-Reforma Trabalhista e pandemia de COVID-19 (JORNAL DO COMÉRCIO, 2020; ARANTES, 2020); o ataque da

previdência social com aumento do tempo de contribuição (COUTINHO, 2019); o crescente desmatamento na Amazônia (G1, 2021); e a privatização de estatais, como a Petrobras. Essas são algumas manifestações de posturas políticas de Antidireitos Humanos que agravam a miséria e desnacionalizam forçadamente áreas estratégicas responsáveis pelo desenvolvimento econômico, cultural, social, bem como, de sustentabilidade ambiental (AMORIM, 2020). Para ilustrar o retrocesso político, o qual violenta e cala a voz das minorias, que, na verdade, são as maiorias vulneráveis, apresentamos frases de Antidireitos Humanos ditas em pleno século XXI: “esterco da vagabundagem”; “o erro da ditadura foi torturar, e não matar”; “morreram poucos, a PM tinha que ter matado mil”; “eu jamais ia estuprar você, porque você não merece”; “por isso, o cara paga menos para a mulher (porque ela engravidou)”; “o filho começa a ficar assim meio gayzinho, leva um couro, ele muda o comportamento dele. Tá certo?”; “a escória do mundo está chegando ao Brasil como se nós não tivéssemos problema demais para resolver”; “quem usa cota, no meu entender, está assinando embaixo que é incompetente”; “Eu não entraria num avião pilotado por um cotista”; “Nem aceitaria ser operado por um médico cotista” (CARTA CAPITAL, 2018); e “Tem a questão do coronavírus também que, no meu entender, está superdimensionado, o poder destruidor desse vírus” (UOL, 2020). Tais considerações deploráveis demonstram o fundo do poço da política em que nos encontramos, marcada pelos recuos aos avanços de Direitos Humanos conquistados ao longo da trajetória democrática brasileira.

Para o jurista Luigi Ferrajoli (2006), não houve, na história da humanidade, qualquer direito fundamental reconhecido e positivado na esfera do direito constitucional de determinado Estado que caiu do céu ou nasceu de uma escrivãzinha. Ao contrário, todos são frutos de conflitos, às vezes seculares, conquistados às custas de repressões e sofrimentos. Embora traumáticas, as marcas físicas e psicológicas deixadas por essas experiências devem ser

resgatadas em nossa memória social, porque somos exatamente aquilo que lembramos (IZQUIERDO, 2004), para reforçar a identidade e o valor de um indivíduo como pessoa detentora de direitos humanos, até pelo fato de que muitas pessoas, de acordo com uma pesquisa realizada pela Ipsos, em 2018, acreditam que os direitos humanos defendem mais bandidos que vítimas, um conceito errôneo que demonstra a falta de conhecimento da sociedade sobre o passado. À vista disso, tamanha é a necessidade de resgatar a história como forma de resistir e de lutar contra o aumento de retrocessos sociais, supressão e restrição de Direitos Humanos.



Militante brasileiro dos Direitos Humanos, Jair Kruschke, na Esquina Democrática, em Porto Alegre – RS

Fonte: acervo do Jornal Estado de Direito (2019)

A fundação da primeira organização da sociedade civil voltada para a promoção dos Direitos Humanos no Brasil é um exemplo marcante de prática de Antidireitos Humanos. Apesar de contraditório, a partir da entrevista concedida ao Jornal Estado de Direito (2021) por Jair Kruschke, militante brasileiro dos Direitos Humanos, é possível vislumbrar que a resistência e as táticas de perseguição a ativistas e instituições não governamentais não são recentes.

Kruschke relata que o Movimento de Justiça e Direitos Humanos (MJDH) foi criado no Rio Grande do Sul, na cidade de Porto Alegre, por um grupo de resistentes ao regime militar instaurado pelo golpe de 1964, período antidemocrático brasileiro marcado por um governo ditatorial. A justificativa desse regime baseava-se na Doutrina de Segurança

Nacional, tendo como características o intenso controle do Estado na vida dos cidadãos, a repressão, a tortura, a censura e a legislação de exceção, incluindo cassações de mandatos, suspensão de direitos políticos e demissões de funcionários públicos, por exemplo. O endurecimento desse regime autoritário foi marcado pelo anúncio, via rádio, no dia 13 de dezembro de 1968, da emissão do Ato Institucional n.º 5, que vigorou até 31 de dezembro de 1978. A partir de então, de forma lenta e gradual, ocorreu a desmontagem do violento aparelho estatal repressivo pela política de liberalização da ditadura militar brasileira (1979-1985), sob o nome de “abertura política” (CODATO, 2005). Com a revogação parcial das medidas de exceção iniciadas em 1978, o MJDH, grupo de resistentes ao golpe militar, passou a se reunir semanalmente com intuito de assumir a vida pública, e dar *status* jurídico ao Movimento. Dessas reuniões, foi deliberada a realização do “Seminário de Justiça e Direitos Humanos”, na data de 25 de março de 1979, oportunidade em que foi criada a organização jurídica do MJDH, destinada a lutar pela plena observância aos Direitos Humanos. Muito embora iniciássemos em 1979 o processo de abertura política brasileira, na prática, as autoridades, ditas competentes, ainda não estavam suficientemente convencidas de que as mudanças eram para valer, de modo a possibilitar o direito à liberdade de reuniões pacíficas, criação de instituições jurídicas em defesa da democracia e dos Direitos Humanos etc. Nesse cenário, quando Jair Krischke apresentou toda a documentação da fundação do MJDH no Cartório, o Oficial de Registro Especial negou-se a efetuar a sua averbação, o que levou o grupo a reivindicar na Justiça o exercício do direito que lhe fora negado.

Além de ser a primeira organização da sociedade civil brasileira voltada à temática dos Direitos Humanos, a história de luta para o reconhecimento jurídico da fundação do MJDH é um exemplo de prática de Antidireitos Humanos, ilustrada pela não averbação dos seus atos constitutivos pelo Oficial de Registro Especial, situação que somente foi reverti-

da em 11 de agosto de 1980, quando o MJDH obteve o direito à existência legal por sentença judicial.

Passados mais de 41 anos do exemplo de luta do MJDH, reivindicamos a multiracialidade e a diversidade de gênero nos espaços de poder, para acabar com o analfabetismo político que promove graves violações de Direitos Humanos justamente por deixar de escutar a população brasileira em detrimento de interesses particulares. A sub-representação negra na política (CARTA CAPITAL, 2017) é uma prática de Antidireitos Humanos evidenciada pelo racismo estrutural perpetuado institucionalmente pela elite política que é branca porque deixa de considerar que mais da metade da população brasileira (54%) é composta de cidadãos que se autodeclararam negros, embora nas Eleições Municipais de 2020 mais de 40% dos candidatos negros (pretos e pardos) tenham sido eleitos, segundo o Tribunal Superior Eleitoral (2020).

Um exemplo recente de negação da contribuição intelectual e política dos negros ocorreu no dia 2 de dezembro de 2020, quando a Fundação Cultural Palmares (2020) excluiu 27 nomes da Lista de Personalidades Negras, de diferentes áreas culturais, do esporte e da política, além de seus respectivos textos biográficos, e entre eles estão Conceição Evaristo, Elza Soares, Gilberto Gil, Benedita da Silva, Leci Brandão, Luislinda Valois, Marina Silva, Martinho da Vila, Milton Nascimento, Paulo Paim, Sandra de Sá, Vovô do Ilê, Zezé Mota e Ádria Santos, sob alegação de que agora seriam homenagens póstumas. Tal prática contribui para a manutenção de uma cultura de privilégios a determinados grupos, num processo de desqualificação social (PAUGAM, 2001) que visa enfraquecer e gerar a ruptura dos vínculos sociais, dos laços de identificação afro-brasileira.

A falta de investimento em políticas públicas que valorizem o processo de ensino-aprendizagem (MELO, [2016]) da educação em Direitos Humanos no Brasil reflete numa democracia formal, aquela desinteressada na política, em que, nas eleições do ano de 2018 (GRANDIN; OLIVEIRA; ESTEVES, 2018), 42,1

milhões de eleitores escolheram nenhum candidato. Isso decorre da ausência de empatia, da falta de educação para a cidadania (CUNHA, 2007), do descrédito político pelos escândalos de corrupção, da utilização do poder com desvio de finalidade, do capitalismo exacerbado que estimula o ter em detrimento do ser (ARONNE, 2014) e do universo de ostentação das redes sociais que gera um estado mental que idealiza padrões de beleza, modos de viver, pessoas perfeitas e sempre felizes, tirando *selfie* (O GLOBO, 2014) – ou, no bom português, autorretrato –, que nada mais é do que uma tentativa de preencher o sentimento de vazio (RAPOSINHO, 2015), contribuindo, assim, para a ausência de estímulos à educação humanista voltada a uma reflexão sobre a nossa responsabilidade no cuidado das pessoas, na forma que podemos colaborar para que haja maior igualdade de oportunidades para redução das desigualdades sociais, seja pela pedagogia da conscientização de Paulo Freire (1979), a partir da ação e reflexão, ou da pedagogia da compaixão de Rubem Alves, pondo o outro dentro de si, ensinando a enxergar a vida a quem ainda não a viu, como uma maneira de sentir (ALVES, 2004).

Temos professores recebendo salários míseros e parcelados, escolas públicas em péssimas condições, por falta de manutenção, pelo abandono do Estado. Onde está a prática dos objetivos da Constituição Cidadã de 1988 (BRASIL, 1988)? Construir uma sociedade livre, justa e solidária; garantir o desenvolvimento nacional; erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação? E o juramento “prometo manter, defender e cumprir a Constituição. Observar as leis, promover o bem geral do povo brasileiro, sustentar a união, a integridade e a independência do Brasil”?

Os exemplos acima referidos são demonstrações de Antidireitos Humanos vivenciadas há anos, com políticas autoritárias, que desconsideram a multiracialidade e a diversidade de gênero de

um país continental (PETRUCCELLI; SABOIA, 2013), assim a necropolítica que se utiliza do poder social e político para ditar como algumas pessoas podem viver e como outras devem morrer (MBEMBE, 2018). Nesse sentido, a mídia contribui quando prega discursos de ódio com telespectadores entusiasmados confirmando “tem mais é que apodrecer na cadeia”, “bandido bom é bandido morto”, sem considerar o que veio antes, o que levou às últimas consequências para que a pessoa tenha parado na prisão. Muitos não querem saber o perfil da população carcerária brasileira, no entanto sabemos que são jovens, negros, desempregados, com baixa formação escolar (BRASIL, 2015).

Em que pese o direito ao trabalho, à educação, à família, à propriedade, à religião, à opinião, às funções públicas, ao voto, à segurança social, à maternidade e à cultura sejam Direitos Humanos previstos em nossa Constituição Federal de 1988, efetivá-los reclama uma atuação positiva do Estado e da sociedade (SARLET, 2008) como caminho que demanda o fortalecimento de uma cultura inclusiva e protagonista.

A sociedade parece estar com uma venda nos olhos, pois não enxerga que os principais violadores de Direitos Humanos atualmente são governantes que deveriam dar o exemplo (ISTO É, 2020). Com isso, parte da sociedade é influenciada a reproduzir o discurso de ódio e a violência no cotidiano, acreditando que está a fazer justiça com as próprias mãos – basta lembrar do espancamento até a morte de João Alberto Silveira Freitas, 40 anos de idade, dentro do supermercado Carrefour, no bairro Passo da Areia, em Porto Alegre, ocorrido no dia 19 de novembro de 2020, as vésperas do Dia da Consciência Negra (EMILIANA, 2020).

A Ministra do Supremo Tribunal Federal, Cármen Lúcia, ao falar na abertura do 10º Encontro Nacional do Poder Judiciário, em 5 de dezembro de 2006, ressaltou que “toda a sociedade tem um momento em que se vê em uma encruzilhada. Ou a sociedade acredita em uma ideia de Justiça, que vai ser atendida em

uma estrutura estatal e partimos para um marco civilizatório, ou a sociedade deixa de acreditar nas instituições e por isso mesmo opta pela vingança” (CASA-DO, 2016).



Marielle Franco, socióloga, eleita vereadora no Município do Rio de Janeiro, assassinada aos 38 anos de idade, em 14 de março de 2016

Foto: Bernardo Guerreiro (2018). Fonte: Muniz (2020)

É preocupante como o tema Direitos Humanos está sendo tratado pelos governantes no Brasil. Pessoas que lutam pela defesa da Constituição Federal, que representam projetos e ideais de direito e de justiça que desejamos serem cultivados na política brasileira estão sendo mortas. Marielle Franco é um exemplo de feminicídio político, executada, junto com o motorista Anderson Gomes, no dia 14 de março de 2018. Na pesquisa sobre “Feminicídio Político: um estudo sobre a vida e a morte de Marielles, a deputada estadual Renata Souza (2020) do PSOL/RJ, destaca a vereadora Marielle como “Uma mulher preta, favelada, LGBT em carreira política ascendente no parlamento brasileiro, eleita por 46.502 pessoas que compreenderam que toda a sua luta contra as desigualdades sociais, em especial as de gênero, raça e classe, é necessária para que a humanidade não se desumanize” e nos faz clamar ao mundo que isso não pode continuar!

A cultura Antidireitos Humanos deve ser enfrentada por meio da diversidade na ocupação dos espaços de poder pela representação multirracial e de gênero. Contudo, para que isso ocorra, as políticas de educação em Direitos Humanos devem ser promovidas para que as

pessoas que se abstêm da participação política, seja ela direta ou indireta (representativa), se sensibilizem e tomem o lugar que também é seu (RIBEIRO, 2017), ou seja, encontrando portas de entradas para um espaço íntimo e invisível do ser humano. Essa abertura pode vir de uma situação que proporcione um despertar e aflorar de emoções, permitindo ao participante ser afetado (FAVRET-SAADA, 1990, *apud* SIQUEIRA, 2005), tornando então um antigo projeto de conhecimento desconstruído, desfeito, para rever, por exemplo, comportamentos de indiferença que se tinha diante de barbáries e refletir sobre os desfechos que se deseja levar após a experiência para a sua vida pessoal.

O Antidireitos Humanos está na falta de vivência prática do direito: no supermercado, ao encontrar pessoas pedindo alimentos no estacionamento; na sinaleira, ao ser abordado por crianças (BOHEM, 2020) indígenas vendendo artesanatos; no centro da cidade, ao ver as marquises lotadas de moradores de rua sem assistência (SANTIAGO, 2021); em presídios, ao encontrar mães, carregando seus filhos para visitarem familiares em situação de extrema precariedade do espaço; nos hospitais públicos, ao se deparar com a superlotação e o desespero de quem acompanha um parente doente em busca de um atendimento (G1 AMAZÔNIA, 2021); nas escolas públicas, pelas ocupações dos estudantes reivindicando direitos fundamentais desassistidos pelo Estado; ao presenciar o desrespeito de pessoas aos idosos, às gestantes e aos deficientes físicos, ocupando filas e vagas preferenciais; a discriminação de gênero em entrevistas de emprego e nas seleções de doutorado. Para mudar essa realidade, precisamos fortalecer uma cultura consolidada no pluralismo jurídico (WOLKMER, 2001), advinda do Direito Achado na Rua (SOUSA JUNIOR, 2011), um direito orgânico, que contemple as reivindicações dos movimentos sociais, como também manifestado espontaneamente por meio da cultura, da arte, da música e da memória social, que são elementos integrantes da identidade democrática brasileira (GRUNE, 2012).

É urgente a participação cidadã, tanto na hora do voto como em práticas cotidianas, para garantir que os direitos consagrados em nossa Constituição sejam respeitados e, assim, ocorra: a revogação da Reforma Trabalhista; haja o direito de se aposentar pela previdência do Estado em tempo razoável; se promova a retomada da estatização das empresas públicas, como exemplo, a Petrobras, em nome da soberania nacional e do pleno desenvolvimento energético do País, vital para nossa independência e industrialização; a liberdade de cátedra; do ensino-aprendizagem da educação em Direitos Humanos; a garantia de continuidade da Justiça do Trabalho; a proteção ao meio ambiente e aos povos indígenas; a promoção da liberdade religiosa; a autonomia da polícia judiciária para que não seja operada, por pressões político-partidárias, conforme o desejo dos governantes; e o combate ao racismo estrutural. Enfim, questões diretamente vinculadas às raízes do Estado Democrático de Direito, previsto como fundamento da República Federativa do Brasil, no artigo 1º, da Constituição Federal de 1988.

Antidireitos Humanos permite atitudes impensadas ou sequer refletidas. Precisamos oportunizar vivências positivas ao maior número de pessoas, para que essas passem por uma experiência marcante, que modifique ou aprofunde a maneira de viver, reativando registros, conectando alternativas e fontes de conhecimentos para encontrar novas respostas e caminhos para a valorização da experiência humana por práticas de afetos com alteridade e solidariedade.

Bibliografia

MUNIZ, Mariana. Os próximos dias das investigações sobre o assassinato de Marielle Franco. *Veja*, 8 mar. 2020. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/radar/os-proximos-dias-das-investigacoes-sobre-o-assassinato-de-marielle-franco/>. Acesso em: 8 jan. 2021. NUZI, Vitor. Em três anos de “reforma” trabalhista, desemprego e informalidade aumentaram. *Rede Brasil Atual*, 4 dez. 2020. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/trabalho/2020/12/tres-anos-reforma-trabalhista-desemprego-informalidade/>. Acesso em: 12 jan. 2021. O GLOBO. *Sel-*

fies são tentativas de preencher o vazio de todos, diz terapeuta. Publicado em: Disponível em: 13 out. 2014. <https://blogs.oglobo.globo.com/gente-boa/post/selfies-sao-tentativas-de-preencher-vazio-de-todos-diz-terapeuta-552065.html>. Acesso em: 10 jan. 2021. PAUGAM, Serge. O enfraquecimento e a ruptura dos vínculos sociais – uma dimensão essencial do processo de desqualificação social. In: SAWAIA, Bader (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 67-86. PETRUCCELLI, José Luís; SABOIA, Ana Lúcia (Orgs.). *Características étnico-raciais da população: classificações e identidades*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. RAPOSINHO, Patrícia José Correia. *O sentimento de vazio: estudo exploratório*. Orientador: Maria Dutra Gaspar. 2015. 60 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia das Emoções) – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, PT, 2015. REDE BRASIL ATUAL. Após 11 anos de redução da pobreza, Brasil vive cinco anos de aumento da miséria. *Redação RBA*, 28 set. 2020. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/09/pobreza-brasil-banco-mundial/>. Acesso em: 5 jan. 2021. RIBEIRO, Djalmla. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte, MG: Letramentos; Justificando, 2017. (Feminismos pluraes) ROLIM, Marcos. Anti humanismo e brasilidade: raízes da incompreensão sobre direitos humanos no Brasil. *Youtube*, 17 out. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=inldlVQgNEI>. Acesso em: 30 dez. 2020. SAN TIAGO, Henrique. “Parecia a entrada de um campo de concentração”, diz padre Julio, após quebrar pedras sob viadutos. *Metrópoles*, 3 fev. 2021. Disponível em: <https://www.metrópoles.com/brasil/parecia-um-campo-de-concentracao-diz-padre-julio-apos-quebrar-pedras-sob-viadutos>. Acesso em: 10 fev. 2021. SARLET, Ingo Wolfgang. *Os direitos sociais como direitos fundamentais: contributo para um balanço aos vinte anos da Constituição Federal de 1988*. Publicado em: 2008. Disponível em: http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processo_AudienciaPublicaSaude/anexo/artigo_Ingo_DF_sociais_PETROPOLIS_final_01_09_08.pdf. Acesso em: 20 jan. 2021. SIEMANN, Everton. “A gente tem mais tempo de escravidão no Brasil do que sem ela”, diz filósofa Djamila Ribeiro. *NSC Total*, 13 jun. 2020. Disponível em: <https://www.nsctotal.com.br/noticias/a-gente-tem-mais-tempo-de-escravidao-no-brasil-do-que-sem-ela-diz-filosofa-djamila-ribeiro>. Acesso em: 13 jan. 2021.

SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005. SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Direito como liberdade: o direito achado na rua*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2011. SOUZA, Renata. Femicídio político: um estudo sobre a vida e a morte de Marielles. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, Salvador, BA, v. 6, n. 2, p. 119-133, abr./jun. 2020. TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. *Mais de 40% dos candidatos negros das Eleições Municipais 2020 foram eleitos*. Publicado em: 20 nov. 2020. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2020/Novembro/mais-de-40-dos-candidatos-negros-das-eleicoes-municipais-2020-foram-leitos>. Acesso em: 4 jan. 2021. UOL. “País de maricas”: nove frases de Bolsonaro sobre pandemia que matou 162 mil pessoas no Brasil. *BBC News*, 11 nov. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/11/11/pais-de-maricas-9-frases-de-bolsonaro-sobre-pandemia-que-matou-162-mil-pessoas-no-brasil.htm>. Acesso em: 20 jan. 2021. WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

CARMELA GRÜNE

Anti discriminação

Antidiscriminação é o termo que expressa as atitudes ou comportamentos de oposição (ou prevenção) de discriminação. Especificamente, refere-se a toda legislação que se propõe a obstar a discriminação contra determinados grupos de pessoas, respaldada pelo princípio da igualdade e referenciado por parâmetros como compreensão, bom-senso, entendimento, dignidade e aceitação do outro. De modo específico, as leis antidiscriminação reprovam a intolerância, as diferenças, as diversidades, desigualdades, separatismos e o tratamento injusto e/ou preconceituoso de alguém devido ao seu sexo, identidade de gênero, raça, idade, estado civil, religião, credo ou diferença social, entre outros temas.

Leis antidiscriminação destinam-se a evitar a discriminação (conduta discriminativa) no emprego, na moradia, na educação e em outras áreas da vida social ou pública, reforçando a concepção de que os indivíduos não devem ser tratados de maneira diferente. Seu conteúdo objetiva barrar e proteger contra a discriminação individual (cometida por indivíduos) e a discriminação estrutural (resultante de políticas ou procedimentos que prejudicam certos grupos).

A discriminação não ocorre somente de forma explícita, mas também acontece indiretamente. Esta, diz respeito à prática de atos aparentemente neutros, mas que produzem efeitos diversos sobre determinados grupos. Além da discriminação por sexo, idade, cor, racismo, estado civil, religião, deficiência, pode também ocorrer em razão de propositura de ação judicial. Esta última ocorre tanto na esfera trabalhista, em razão de ter proposto ação reclamatória ter participado de greve; como na esfera da concessão do crédito, em razão de ter pleiteado judicialmente revisão contratual oriundo de contrato de empréstimo. Pode estar consubstanciado, também, na exigência de documentos pessoais, exames médicos

ou demais dados sensíveis dos candidatos a emprego ou a crédito.

A palavra “discriminação” aparece nos dicionários como um substantivo feminino despidido de qualquer conteúdo negativo. No decorrer do tempo, porém, recebeu uma carga semântica nociva, baseado em preconceitos desconectados das características do objeto. O vocábulo “preconceito” é um substantivo masculino que pressupõe opiniões pré-concebidas (ou predeterminadas) relacionadas a pessoas, sentimentos, crenças e tendências de comportamento.

Pesquisador do tema, Roger Raupp Rios salienta no seu livro *Direito da Antidiscriminação* (2008), que o direito da antidiscriminação acrescenta elementos, princípios, institutos e perspectivas para a compreensão do conteúdo jurídico do princípio da igualdade e de suas consequências. De fato, o direito da antidiscriminação, visualizado como campo específico da reflexão e da prática jurídica, volta sua atenção, desde o início para o fenômeno da discriminação, suas modalidades, seus principais desafios e questões. Ele descortina dinâmicas persistentes de discriminação – direta e indireta – e formula respostas jurídicas concretas – desde a censura jurídica e reparação direta, até as ações afirmativas.

“Não há, no encontro destas duas abordagens do princípio jurídico da igualdade – a tradicional, mais estática: a da antidiscriminação, mais dinâmica – contradição ou disputa” (RIOS, 2008, p. 13). Para o autor, o direito da antidiscriminação fornece ao direito constitucional categorias e instrumentos em favor da força normativa da Constituição, “desvelando, concretizando e desenvolvendo potencialidades e efeitos ora esquecidos, ora pouco desenvolvidos, pertinentes à compreensão corrente do princípio jurídico da igualdade” (RIOS, 2008, p. 13)

Na literatura jurídica, discriminação e preconceito recebem tratamentos diferenciados, apesar de que a discriminação tenha, muitas vezes, origem no preconceito. Para Ivair Augusto Alves dos Santos o preconceito não pode ser tomado como sinônimo de discriminação, pois esta é fruto daquele, ou seja, a discriminação pode ser

provocada e motivada pelo preconceito. Para ele, discriminação é um conceito mais amplo e dinâmico do que o preconceito. Ambos têm agentes diversos: a discriminação pode ser provocada por indivíduos e por instituições e o preconceito só pelo indivíduo. A discriminação possibilita que o enfoque seja do agente discriminador para o objeto de discriminação. Enquanto o preconceito é avaliado sob o ponto de vista do portador, a discriminação pode ser analisada sob a ótica do receptor.

Direito das minorias e dos grupos vulneráveis

Em artigo publicado em 2017, Rios, Leivas e Schäfer, consideram que o conjunto de normas internacionais de direitos humanos que preveem explícita e diretamente o direito de igualdade e a proibição de discriminação são agrupadas conforme o âmbito normativo a que pertencem – ao Direito de Minorias e ou ao Direito da Antidiscriminação. Segundo eles, esta divisão evidencia, de modo mais claro, a dualidade de perspectivas e a abrangência subjetiva logo acima referidas.

De acordo com Pierré-Caps Rouland e Poumarède (*apud* RIOS *et al.*, 2017) Direito das Minorias é um conjunto de normas, institutos, conceitos e princípios, previstos no direito internacional dos Direitos Humanos, para proteção de minorias nacionais ou étnicas, culturais, religiosas e linguísticas em face da discriminação, conjunto este objeto de análise e sistematização. E, por Direito da Antidiscriminação, a área do conhecimento e da prática jurídica relativa as normas, institutos, conceitos e princípios, relativos ao direito de igualdade como mandamento proibitivo de discriminação, aí incluídos os instrumentos normativos, nacionais e internacionais.

“O conceito de direito das minorias ora indicado é operativo; ele estipula a compreensão do direito das minorias a fim de analisar, mediante comparação, como estes direitos foram juridicamente proclamados pelas Nações Unidas em face de outros diplomas internacionais que também veiculam proibições de discriminação, sem referir-se a minorias”. E acrescentam: “Deste modo, no âmbito do

direito das minorias, o diploma internacional mais significativo e emblemático é a Declaração dos Direitos das Pessoas pertencendo a Minorias Nacionais ou Étnias, Religiosas e Linguísticas (1992). Ao lado desta declaração, arrola-se também a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio (1948).

O direito da antidiscriminação e o direito das minorias tem, em comum, a fundamental preocupação e o imprescindível compromisso com a afirmação do direito humano e constitucional de igualdade enquanto mandamento proibitivo de discriminações. A prevalência deste conteúdo substantivo depende da concorrência de esforços nos mais variados âmbitos, dentre os quais o jurídico.

No rastro dos direitos sociais

Roger Raupp Rios (2008) coloca o direito da antidiscriminação no rastro dos direitos sociais e do trabalho. “Quando um regime social, político e econômico luta por direitos, novas reivindicações surgem e foi isso que se viu nos últimos 30 anos: o aparecimento de novas reivindicações que acabaram inaugurando novos ramos do direito, já consolidados entre nós, como o direito ambiental, o direito da infância e da adolescência (agora da juventude, o direito do consumidor, e assim por diante”, enfatiza.

E acrescenta: “Permeando esses todos, podemos elencar também o chamado direito antidiscriminação como uma disciplina de pensamento e de prática, própria, específica que nasceu com as reivindicações mundo afora nos sistemas democráticos por reconhecimento e por exercício de direitos e que também aos poucos vai se consolidando não só do ponto de vista da prática da reivindicação judicial, jurisprudencial, inclusive, mas também da elaboração teórica da laboração acadêmica”.

Perspectiva histórica

A ideia de que os seres humanos devem ter um conjunto de direitos e liberdades básicos tem raízes profundas na Grã-Bretanha. Um dos primeiros marcos é a Carta Magna, de 1215, que reconheceu que os súditos da coroa tinham direitos legais e

que as leis também se aplicavam aos reis e rainhas. Acredita-se que a palavra discriminação ficou conhecida na década de 1840. Há muitas evidências de que “nativos americanos” consideravam irlandeses católicos inferiores – protestantes irlandeses, por outro lado, não sofreram o mesmo preconceito – se transformando em discriminação contra imigrantes.

Esforços contra a discriminação e o direito internacional dos Direitos Humanos teve sua produção normativa intensificada após o fim da Segunda Guerra Mundial, mormente, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Os direitos de igualdade e liberdade aparecem no artigo 1º – “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”; no artigo 2º – “Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”, e no artigo 7º – “Todos são iguais perante a lei e tem direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação”.

Diante das mais diversas práticas discriminatórias perpetradas por regimes totalitários, a comunidade internacional não cansa de evidenciar o valor da igualdade e a necessidade de vencer a discriminação. Embora não seja vinculativa, as nações assumem o compromisso de defender esses direitos por meio da ratificação de tratados internacionais de direitos humanos.

Tratados internacionais relevantes que evidenciam a antidiscriminação incluem: Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966); Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966); Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (1979); Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965); Convenção Amer. de

Direitos Humanos – Pacto de San Jose (1969); Convenção das Nações Unidas contra a Tortura e Outras Penas ou Tratamentos Cruéis, Desumanos ou Degradantes (1984); Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais (1989); Convenção Interamericana contra toda forma de Discriminação e Intolerância (2013) e Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Conexas de Intolerância (2013).

Perspectiva histórica no Brasil

O racismo, que prega a crença na superioridade de uma raça sobre outra, e a ideia de que os seres humanos podem ser classificados como inferiores ou superiores, marcou o Brasil até o final do século 19. Até 1888, não havia nenhuma preocupação em relação ao combate à discriminação. Ao contrário, a sociedade estimulava tratamento desigual para determinadas categorias de pessoas. Judeus e mouros, por exemplo, circulavam exibindo sinais de identificação. A Lei da Abolição acabou com a escravidão no Brasil, mas foi preciso esperar quase 40 anos para que a Lei Afonso Arinos (1951) penalizasse a discriminação racial como contravenção.

Discriminação racial no Brasil virou crime, punido com reclusão, inafiançável e imprescritível somente com a Constituição Federal de 1988. O artigo 5º especifica que todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade. Homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações; ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei; é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato; é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida proteção aos locais de culto e a suas liturgias; ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de

obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

O marco antidiscriminação, todavia, surgiu meses depois da Constituição, com a promulgação da Lei nº 7.716/89, que definiu como crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. A lei foi ampliada, posteriormente, ao tipificar condutas baseadas em discriminação ou preconceito relacionadas a raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Na sequência, foram criadas no plano internacional a Convenção sobre os Direitos da Criança (1989) e a Convenção sobre os Direitos da Pessoa com Deficiência (2006). Atualmente, a legislação brasileira também considera crime o ato discriminatório, como se depreende das leis 7.853/89 (pessoa com deficiência), Lei 9.029/95 (origem, raça, cor, estado civil, situação familiar, idade e sexo).

Até recentemente, homofobia e transfobia não constavam na legislação penal brasileira, apesar de ser uma das demandas mais antigas da comunidade LGBT. A partir de junho de 2019, no entanto, condutas como conferir tratamento diferenciado a um empregado gay no ambiente de trabalho; impedir a inscrição de aluna transexual em universidade pública ou privada; recusar atendimento em um restaurante ou bar a um grupo de lésbicas ou impedir acesso ou recusar hospedagem em hotel para um casal gay que queira uma única cama de casal no quarto são tipificadas como crimes de homofobia (preconceito contra gays, lésbicas e bissexuais) e transfobia (preconceito contra travestis e transexuais).

Homofobia e transfobia enquadram-se no mesmo tipo penal do artigo 20 da Lei 7.716/89, que criminaliza o racismo. Estimativas indicam que exista legislação similar em cerca de 60 países, incluindo os seguintes países latino-americanos: Equador, Colômbia, Argentina e Uruguai, além do Brasil.

Ações Afirmativas

Para combater discriminações étnicas, raciais, religiosas, de gênero ou casta, aumentando a participação de

minorias ou grupos vulneráveis no processo político, no acesso à educação, saúde, emprego, bens materiais, redes de proteção social e/ou no reconhecimento cultural, o Brasil vem criando políticas públicas que alocam recursos em benefício de pessoas pertencentes a grupos discriminados e vitimados pela exclusão socioeconômica no passado ou no presente. De forma resumida, as Ações Afirmativas são medidas que cujo objetivo é promover a compensação de uma desigualdade baseada em motivos históricos.

Elas têm caráter preventivo e reparador, no sentido de favorecer indivíduos que historicamente são discriminados. As políticas antidiscriminatórias são formas de reprimir os discriminadores ou de conscientizar aqueles que possam vir a discriminar. Entre os exemplos de Ações Afirmativas estão a Lei 10.639/03 (depois alterada pela Lei 11.645/08), que estabeleceu a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas públicas e privadas de ensino fundamental e médio, e a Lei 12.711/2012, que criou o sistema de Cotas no Ensino Superior, beneficiando alunos que fizeram o ensino médio em escola pública – independentemente da cor de pele. Mais recentemente, neste âmbito, a Lei 13.409/2016 estabelece cotas das pessoas com deficiência na universidade. Destacam-se ainda, o estatuto do Idoso, Estatuto da Criança e do Adolescente, Estatuto da Igualdade Racial, Estatuto das pessoas com deficiência, dentre outras.

Antidiscriminação no Mundo

União Europeia

Desde 2000 está proibida na União Europeia todas as formas de discriminação com base na idade, deficiência, orientação sexual, ou religião no local de trabalho, mas o âmbito de aplicação da legislação em vigor poderá alargar-se a outras esferas da vida. A proposta de diretiva sobre a qual o Parlamento Europeu foi consultado e que requer uma aprovação por unanimidade no Conselho visa a aplicar, fora do mercado laboral, o princípio da igualdade de tratamento das pessoas independentemente da religião ou cren-

ça, deficiência, idade, orientação sexual, origem ou raça.

Austrália

A Lei de Discriminação Racial de 1975 foi a primeira grande legislação antidiscriminação aprovada na Austrália, destinada a proibir a discriminação baseada em raça, etnia ou origem nacional. As jurisdições dentro da Austrália moveram-se logo após para proibir a discriminação com base no sexo, por meio de atos que incluem a Lei de Oportunidades Iguais de 1977 e a Lei Antidiscriminação de 1977.

Reino Unido

As leis que proíbem a discriminação em habitação, instalações públicas e emprego foram introduzidas pela primeira vez na década de 1960, cobrindo raça e etnia sob as Leis de Relações Raciais de 1965 e 1968. Na década de 1970, a lei antidiscriminação foi significativamente expandida. O Equal Pay Act de 1970 permitia que mulheres interpusessem ações contra seu empregador se pudessem mostrar que estavam sendo remuneradas em menor valor comparativamente a um colega do sexo masculino por trabalho igual ou trabalho do mesmo valor.

A Lei de Discriminação Sexual (1975) proibiu a discriminação direta e indireta com base no sexo, e a Lei de Relações Raciais (1976) expandiu o escopo da lei antidiscriminação com base na raça e na etnia. Em 2010, a lei antidiscriminação foi combinada em uma única lei, a Equality Act. Ela contém disposições que proíbem a discriminação direta, indireta, perceptiva e associativa com base no sexo, raça, etnia, religião e crença, idade, deficiência, orientação sexual e redesignação de gênero.

Hong Kong

Uma pessoa (ou empresa) que direta ou indiretamente discrimina outra pessoa pode incorrer em responsabilidades legais. Entre as principais ordenanças antidiscriminação em Hong Kong está a Portaria da Carta de Direito de Hong Kong (cap. 383). Ela estipula que todas as pessoas são iguais perante a lei e a lei proibirá qualquer discriminação em

qualquer base. Este princípio é materializado através da promulgação das quatro ordenanças que tratam especificamente de discriminação sexual, das pessoas com deficiência, do estatuto familiar e da discriminação racial.

Desde novembro de 1997 é ilegal discriminar uma pessoa que tenha *status* de família. “Estado familiar” geralmente significa o *status* de ter responsabilidade pelo cuidado de um membro da família imediata. Um “membro da família imediata”, em relação a uma pessoa, significa alguém que está relacionado com a pessoa em questão por sangue, casamento, adoção ou afinidade.

Estados Unidos

A Lei dos Direitos Civis de 1964 foi o primeiro grande símbolo de antidiscriminação nos EUA. Embora a legislação anterior sobre direitos civis (Lei dos Direitos Civis de 1957) abordasse algumas formas de discriminação, a Lei dos Direitos Civis era muito mais ampla, fornecendo proteções para raça, cor, religião, sexo ou origem nacional nas áreas de votação, educação, emprego e acomodações públicas.

Bibliografia

Imprensa:

DONNELLY, Jack. *Universal human rights in theory and practice*. 2. ed. Ithaca: Cornell University Press, 2003. RIOS, Roger Raupp. *Direito da antidiscriminação – Discriminação direta, indireta e ações afirmativas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008. SILVA, Jorge Cesa Ferreira da Silva. *A antidiscriminação no direito contratual brasileiro: possibilidades e limites do acolhimento de um princípio*. Tese de Doutorado em Direito. Faculdade de Direito – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Digital:

Ações afirmativas. *Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (GEMAA)*. Disponível em: https://www.facebook.com/GEMAA/?__tn__=%2Cd%2CP-R&eid=ARBzyvRfMHP_eS-QUtOgmNdqifV6cHKNC1WqG89wWgdZ51Q_eAJOOQhnHhhFBLi7GLT60uiyttD_Tsi4. Acesso em: 17 jun. 2019. AMPARO, Thiago. O que de fato decidiu o STF sobre a LGBTfobia, e o que está por vir. *Folha de S. Paulo*, 14 jun. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colu->

nas/thiago-amparo/2019/06/o-que-de-fato-deci-diou-o-stf-sobre-a-lgbt-fobia-e-o-que-esta-por-vir.shtml. Acesso em: 17 jun. 2019. Anti-discrimination. *Community Legal Information Centre*, s/d. Disponível em: <http://www.clc.org.hk/en/topics/antiDiscrimination/all.shtml>. Acesso em: 17 jun. 2019. Anti-discrimination law. *Wikipedia*, s/d. Disponível em: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Anti-discrimination_law. Acesso em: 18 jun. 2019. Antidiscriminação 01. *Youtube – Prova final*, s/d. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pnN9EIvPS28>. Acesso em: 18 jun. 2019. Antidiscrimination. *Merriam-Webster*, s/d. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/antidiscrimination>. Acesso em: 18 jun. 2019. Discriminação. *Wikipédia*, s/d. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Discrimina%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 17 jun. 2019. Discriminação: Onde? Como? Por que? *Amino*, 14 abr. 2019. Disponível em: https://aminoapps.com/c/sos-autoestima/page/blog/discriminacao-onde-como-por-que/Jj4z_g3fduPd7pnzG2zwjRaXa0q6PlVq2a. Acesso em: 17 jun. 2019. A history of human rights in Britain. *Equality and Human Rights Commission*, 9 out. 2018. Disponível em: <https://www.equalityhumanrights.com/en/what-are-human-rights/history-human-rights-britain>. Acesso em: 19 jun. 2019. Ivair Augusto Alves dos Santos. *Escavador*. Disponível em: <https://www.escavador.com/sobre/4932167/ivair-augusto-alves-dos-santos>. Acesso em: 17 jun. 2019. Leis anti-discriminação na Austrália. *Wikipedia*, s/d. Disponível em: https://translate.google.com/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=https://en.wikipedia.org/wiki/Anti-discrimination_laws_in_Australia&prev=search. Acesso em: 18 jun. 2019. Leis anti-discriminação nos EUA. *L&E Global*, 24 mar. 2017. Disponível em: <https://translate.google.com/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=https://knowledge.leglobal.org/anti-discrimination-laws-in-usa/&prev=search>. Acesso em: 18 jun. 2019. Leis antidiscriminatórias no Brasil. *Athosgl*. Disponível em: https://www.athosgl.com.br/comportamento_visualiza.php?contcod=19637. Acesso em: 19 jun. 2019. LIND, Dara. Why historians are fighting about “No Irish need apply” signs — And why it matters. *Vox*, 4 ago. 2015. Disponível em: <https://www.vox.com/2015/3/17/8227175/st-patricks-irish-immigrant-history>. Acesso em: 17 jun. 2019. Palestra com Roger Raupp Rios – Direito da antidiscriminação: panorama geral e xenofobia. *Youtube – Uniquaçu (Centro Universitá-*

rio Vale do Iguaçu), 8 jul. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HPI0SH-FjRSU>. Acesso em: 18 jun. 2019. PANIAGO, Einstein A. F.; CHEHAB, Gustavo. Resenha da obra “O direito da antidiscriminação – Discriminação direta, indireta e ações afirmativas” de Roger Raupp Rios. *Jus.com.br*, out. 2018. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/69987/resenha-da-obra-o-direito-a-antidiscriminacao-discriminacao-direta-e-indireta-e-acoes-afirmativas-de-roger-raupp-rios>. Acesso em: 19 jun. 2019. Racism. *Wikipedia*, s/d. Disponível em: <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Racism>. Acesso em: 19 jun. 2019. Relatório das desigualdades de raça, gênero e classe GEMAA nº 2. *Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (GEMAA)*, 2018. Disponível em: <http://gemaa.iesp.uerj.br/relatorios/relatorio-das-desigualdades-gemaa-no-2/>. Acesso em: 19 jun. 2019. RIOS, Roger Raupp *et al.* Direito da antidiscriminação e direitos de minorias: perspectivas e modelos de proteção individual e coletivo. *Direitos fundamentais & democracia*, v. 22, n. 1, pp. 126-148, jan./abr. 2017. Disponível em: <https://revistaeletronicardfd.unibrasil.com.br/index.php/rdfd/article/view/852/491>. Acesso em: 17 jun. 2019. RIOS, Roger Raupp; SILVA Rodrigo da. Democracia e direito da antidiscriminação: interseccionalidade e discriminação múltipla no direito brasileiro. *Ciência e cultura*, v. 69, n. 1, jan./mar. 2017. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252017000100016. Acesso em: 17 jun. 2019. TOMBERRY, Patrick. *The international convention on the elimination of all forms of racial discrimination: a commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2016. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=hX-59DAAAQBAJ&pg=PA14&lpg=PA14&dq=The+word+anti-discrimination+first+used+in+1842&source=bl&ots=Ne8z_6NsWC&sig=ACfU3U3-V0don7DNnOVO61X_dYUER-Md04Q&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwim-5nLj_HiAhWZJbkGHbZyBwQQ6AEwA3oE-CAgQAQ#v=onepage&q=The%20word%20anti-discrimination%20first%20used%20in%201842&f=false. Acesso em: 19 jun. 2019.

TÂNIA REGINA SILVA RECKZIEGEL

Antiditatorialismo

O termo *antiditatorialismo* não é de amplo uso na língua portuguesa: não consta do *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa* (2001), nem do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa* (2009). É possível, porém, encontrar atestação sua desde, pelo menos, 1952, no discurso proferido pelo então Ministro Pereira Lima (1899-1985), por ocasião de convenção do Partido Republicano, quando tratou das oscilações na América Latina entre o ditatorialismo e o antiditatorialismo, tendo em mente sobretudo o contexto de oposição ideológica instaurado a partir do fim da 2ª Guerra Mundial (Será de independência ..., 27 set. 1952, p. 3).

Do ponto de vista formal, o termo é constituído pelo prefixo de oposição grego *anti-* e do substantivo *ditatorialismo*. Este último é atestado desde, pelo menos, 1946, em texto do político carioca Carlos Lacerda (1914-1977) sobre a Constituinte de 1946, originalmente publicado no jornal *Tribuna da Imprensa*, de sua propriedade (BRAGA, 2000). A forma *ditatorialismo* é composta do adjetivo *ditatorial* e do sufixo de origem grega *-ismo*, cujo significado na palavra em questão é ser partidário de uma corrente ou visão política. A base do adjetivo, de formação erudita pela sua configuração (não tem como base a forma vernacular *ditador*), remete ao latim *dictator*, magistrado proeminente, que elaborava e fazia cumprir a lei (HOUAISS *et al.*, 2001). Embora esta base apareça vernacularizada já desde o século XV, o sentido pejorativo de “líder autoritário” para *ditador* parece ser relativamente recente, sendo atestado no século XIX. O termo *antiditatorialismo*, tendo sido cunhado em pleno século XX, expressa uma atitude contrária a um sistema de governo ditatorial, ou seja, sistema com concentração excessiva de poderes nas mãos do governante.

A existência desse tipo de concentração de poderes pode ser verificada já desde a Roma antiga, como, por exemplo, no caso de Caio Júlio César (100-44 a.C.), de família aristocrata, cujas conquistas militares o levaram a concentrar poderes na condição de *Pater Patriae*, sendo assassinado por conspiração de senadores que consideraram sua atuação como uma afronta à república romana. Já no século XX não foram poucos regimes ditatoriais: podem-se mencionar casos europeus como Stálin na União Soviética (1922-1953), Mussolini na Itália fascista (1923-1945), Hitler na Alemanha nazista (1933-1945), Salazar em Portugal (1932-1968), Franco na Espanha (1936-1975), Ceaușescu na Romênia (1967-1989), bem como casos latino-americanos como Stroessner no Paraguai (1954-1989), ditadura militar no Chile (1973-1990), no Uruguai (1973-1985) e na Argentina (1976-1983). Na história do Brasil republicano, houve dois momentos especialmente importantes de manifestação do antiditatorialismo: durante o Estado Novo (1937-1945), comandado por Getúlio Vargas (1882-1954), e durante a ditadura militar (1964-1985), comandada por sucessivos generais.

Aquele contra quem há oposição no antiditatorialismo é o ditador e, por extensão, sua forma de governo. O sistema que o mantém no poder – a ditadura – geralmente apresenta certas características. Primeiramente, o equilíbrio entre os três poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário) é rompido em favor do Executivo, que passa a concentrar poderes especiais do ponto de vista legislativo e judiciário. Em uma ditadura, há uma substituição do Estado de Direito, que resguarda os direitos individuais, por um Estado de Exceção, que os desrespeita e/ou suprime. A reação da população formada em práticas democráticas leva o Estado de Exceção a se converter basicamente em um Estado policial, em que se fortalecem e criam órgãos oficiais (e até mesmo não-oficiais) de controle político-social, como foi o caso do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) e o Destacamento de Operações de Informações do Centro de Operações

de Defesa Interna (DOI-CODI) no Brasil, da Gestapo (*Geheime Staatspolizei*, “Polícia Secreta do Estado”) na Alemanha Nazista, da *Stasi* (*Ministerium für Staatssicherheit*, “Ministério para a Segurança do Estado”) na República Democrática Alemã entre 1950 e 1989, da *Securitate* (*Departamentul Securității Statului*, “Departamento de Segurança do Estado”) na Romênia comunista entre 1948 e 1991, dentre outros.

O antiditatorialismo se manifesta fundamentalmente como movimentos de resistência, já que no Estado de Exceção não há espaço para uma oposição institucionalizada efetiva. Do ponto de vista político, uma das expressões formais do antiditatorialismo são os grupos de resistência, que podem exercer a oposição através de atividades de conscientização da população para ampliar sua base de apoio ou ainda através de ações mais diretas, como no caso de ações armadas e de guerrilhas. Essa luta política espalha-se para os diversos domínios da vida social, manifestando-se também no mundo das artes: é comum emergirem durante as ditaduras expressões artísticas que se propõem a denunciar a opressão política – denúncia, por vezes, de forma indireta, em função de constantes ações censórias e persecutórias do Estado, e, por vezes, de forma mais direta, quando se está a salvo das ações diretas do Estado ditatorial (como no caso de exilados).

No campo da música, há diversas canções brasileiras, hoje já legendárias, que se tornaram praticamente hinos de resistência à ditadura militar de 1964 a 1985, como “Pra não dizer que não falei das flores”, composta e interpretada por Geraldo Vandré no Festival Internacional da Canção, em 29 de setembro de 1968, já em plena ditadura, após a comoção causada pela morte do estudante Edson Luís por um policial militar durante manifestação no dia 28 de março daquele ano e pouco mais de dois meses antes da decretação do Ato Institucional n. 5 (em 13 de dezembro de 1968). Outro exemplo musical emblemático é a canção “Cálice”, composta por Chico Buarque e Gilberto Gil em 1973, em que desafiavam a censura da ditadura brasileira através da

ambiguidade sonora suscitada pelo título (“Cálice” x “Cale-se”), tendo sido censurada até seu lançamento em 1978.

No campo da literatura, há diversas obras autobiográficas que denunciaram as fases ditatoriais do Estado no Brasil, como as *Memórias do Cárcere* (1953) de Graciliano Ramos, com a narrativa de sua prisão durante o anticomunismo do Estado Novo de Vargas, ou *O Que É Isso, Companheiro?* (1979), de Fernando Gabeira, com a narrativa do episódio do sequestro do embaixador americano Charles Elbrick em 5 de setembro de 1969, que tinha como finalidade conseguir a libertação de presos políticos da ditadura militar brasileira. Mas não foram apenas obras autobiográficas que emergiram nessa época: houve também obras de ficção que expunham a violência do regime, como *As meninas* (1973), de Lygia Fagundes Telles, que reproduziu a carta de um preso político torturado dentro da obra, que tinha como tema a história de uma garota que namorava um membro da resistência (MAUÉS, 2012).

Em relação à ditadura militar no Brasil, um aspecto interessante é a heterogeneidade na atitude da imprensa. Como contraponto à postura seja apoiadora seja leniente dos grande veículos ao regime então vigente, existiram diversas experiências de resistência na imprensa alternativa. Um dos periódicos que tiveram especial expressão foi o semanário de humor político *O Pasquim*, fundado em 1969 e encerrado em 1991. A imprensa alternativa sofria com a ação da censura. A construção da imagem de um ditador (e de seu governo) apresenta-se sempre como ambígua. Por um lado, há o aparelho oficial do Estado trabalhando ativamente para implantar na população uma representação positiva, ao mesmo tempo que censura todo e qualquer meio de expressão que veicule imagem diferente. Essa representação é construída através de seleção criteriosa de informações que causem impacto: seja pela publicidade de ações governamentais entendidas como progressistas (em uma típica visão positivista), como no caso da Rodovia Transamazônica (1970-1972) ou da Usina Hidrelétrica de

Itaipu (1975-1982) durante a ditadura militar brasileira, sem que haja espaço para contestação de que se trate efetivamente de progresso ou de que seja ação prioritária em cada caso; seja pela associação a personagens e a eventos bem avaliados pela população (como no caso da recepção pelo então presidente da República, o general Garrastazu Médici, da seleção brasileira de futebol após a conquista do tricampeonato mundial em junho de 1970) na mesma época. Por outro lado, há as vozes discordantes, sempre oprimidas e censuradas, colocando em xeque a imagem oficial do governante. A expressão dessas vozes tem normalmente amplitude mais limitada, porque elas não desfrutavam de maquinário de mesmo porte e difusão que o do Estado. Um exemplo claro no contexto brasileiro é a denúncia das torturas impingidas pelo Estado de Exceção à população contrária às políticas do governo militar: essas práticas, embora executadas desde o primeiro dia da ditadura em 1964 (ALVES, 1966), só vieram a ser tornar amplamente conhecidas através de divulgação de informações na mídia estrangeira, sobretudo a partir de 1970 (BRAZILIAN INFORMATION FRONT, 1970; DELLA CAVA, 1970; AMNESTY INTERNATIONAL, 1972). A divulgação das torturas teve um papel importante na desconstrução da imagem dos governos militares do Brasil propagada pelos meios oficiais (GREEN, 2003).

Embora a ação política da resistência tenha contribuído para essa desconstrução, ela só se intensificou em função de fatores sócio-econômicos. Se, por um lado, grupos que representaram o interesse do capital estrangeiro e nacional atuaram ativamente na organização e execução do golpe militar de 1964 e apoiaram os sucessivos governos militares (DREIFUSS, 1981); por outro lado, a crise econômica, a partir de 1973, levou-os a reverem esse posicionamento, criando fissuras na representação social oficial dos generais presidentes e seus governos: era o fim do dito “Milagre Econômico”. A mobilização contra a ditadura no Brasil construiu-se através da pressão de diferentes correntes

de resistência: a classe média, outrora apoiadora do golpe, mas depois descontente com a situação econômica e com a supressão das liberdades individuais; a Igreja, igualmente apoiadora no período pré-golpe, posteriormente perseguida através da repressão à atuação de membros do seu quadro sensíveis às violações dos direitos humanos; a classe artística, descontente com a censura; a classe política, com a articulação de opositores em território nacional e de exilados. À medida que a imagem oficial da ditadura brasileira ia sendo desconstruída, aumentava a adesão aos movimentos de oposição.

O termo *antiditatorialismo* foi especialmente empregado pelo sociólogo brasileiro Florestan Fernandes (1920-1995) em diferentes obras suas (*A ditadura em questão*, 1982, p. 22; *Nova República?*, 1986, p. 27; *Que tipo de República?*, 1986, p. 148). Nessas obras, o sociólogo discute a crise da ditadura militar brasileira e o processo de transição para a democracia, sob a perspectiva da luta de classes.

Segundo Florestan Fernandes (1982), a liberalização frente à ditadura militar então vigente teria se dado através de um processo controlado pela grande burguesia para que não se colocassem em risco seus interesses. Em face do desaparecimento da necessidade de militarização global na condução do Estado para o capital estrangeiro alcançar seus objetivos (como tinha sido necessário em 1964), teria havido uma reorientação para a instituição de democracias fortes que estivessem, ainda assim, sob seu alcance. A burguesia nacional, a fim de evitar rupturas e conflitos profundos capazes de ameaçar sua supremacia, conduziu uma oposição “construtiva”, ou seja, que não significasse ruptura total com o sistema vigente. A classe média, por outro lado, dividir-se-ia entre uma seção ligada às posições predominantes da grande burguesia, constituindo a *intelligentsia* da contrarrevolução e da ditadura, e outra seção, que perdeu significado econômico. Parte desta segunda seção conservou-se leal às posições da grande burguesia, enquanto a outra parte deslocou-se para a oposição legal

ou para a desobediência civil, formando a vanguarda das classes subalternas (através do movimento sindical, do protesto operário e da rebelião no campo). A esse movimento de resistência conduzido por essa parte da classe média, Florestan chama de *antiditatorialismo*, que foi freado pela oposição legal e pela falta de impulso revolucionário antiburguês e socialista das classes proletárias brasileiras.

Em obra posterior, publicada já após o término da ditadura militar no Brasil, Fernandes (1986a) retoma novamente a questão. Segundo o autor, a chamada Nova República, instaurada após a ditadura, não teria representado uma ruptura, mas sim continuidade, através da manutenção do complexo institucional da ditadura, do grosso da sua administração e dos mesmos políticos de proa nas posições-chave. A adoção de uma “distensão lenta, gradual e segura” (nos termos do então presidente Ernesto Geisel já em 1974) tinha como objetivo mais importante, segundo Fernandes, impedir que houvesse um deslocamento do poder, determinando assim o sucessor e as condições políticas da transição. Nesse contexto, o partido de oposição, MDB, não mais conseguiu afirmar-se em uma linha de combate coerente pela democracia e teria se inclinado para a direita. Para Fernandes, o antiditatorialismo de então teria se esvaziado assim como tinha acontecido anteriormente com o republicanismo em função da aliança entre fazendeiros e republicanos históricos.

Bibliografia

Imprensa:

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Vocabulário ortográfico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2009. ALVES, Márcio Moreira. *Torturas e torturados*. Rio de Janeiro: Idade Nova, 1966. AMNESTY INTERNATIONAL. *Report on allegations of torture in Brazil*. London: Amnesty International Publications, 1972. ARNS, Paulo Evaristo. *Brasil: nunca mais*. Petrópolis: Vozes, 1985. BANDEIRA, M. *O governo João Goulart: as lutas sociais no Brasil (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977. BRAGA, Sérgio

(Org.). *Carlos Lacerda. Na tribuna da imprensa: crônicas sobre a Constituinte de 1946*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. BRAZILIAN INFORMATION FRONT. Torture in Brazil: Ilha das Flores. *The New York review of books*, 26 fev. 1970. DELLA CAVA, Ralph. Torture in Brazil. *Commonweal*, 24 abr. 1970, pp. 135-141. DREIFUSS, René A. 1964: a conquista do Estado. Petrópolis: Vozes, 1981. FERNANDES, Florestan. *A ditadura em questão*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1982. FERNANDES, Florestan. *Nova república?* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986a. FERNANDES, Florestan. *Que tipo de república?* São Paulo: Brasiliense, 1986b. GREEN, James N. Clerics, exiles, and academics: opposition to the Brazilian military dictatorship in the United States, 1969–1974. *Latin American politics and society* (Indianapolis), v. 45, n. 1, pp. 87-117, 2003. MAUÉS, Flamarion. Os livros de denúncia da tortura após o golpe militar. *Cadernos Cedem* (Marília), v. 3, n. 1, pp. 47-59, 2012. Será de independência e oposição a linha do P.R.: discurso de saudação do Ministro Pereira Lima aos convencionais do interior. *Diário carioca*, 27 set. 1952, p. 3

Digital:

HOUAISS, Antônio et al. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM.

CÉSAR NARDELLI CAMBRAIA

Antidramatismo

As alterações pelas quais vem passando a forma do drama tradicional fizeram com que muita gente imaginasse que a literatura dramática já teria cumprido o seu último papel no campo da arte teatral. Neste artigo, procuro abordar as possíveis motivações que levaram ao não reconhecimento das transformações no texto dramático, e que resultou numa espécie de negação do drama que aqui propomos chamar pelo nome de *Antidramatismo*. Sendo assim, nosso percurso tentará de certa forma contribuir no entendimento acerca dos possíveis fundamentos a partir dos quais buscou-se afirmar o *Antidramatismo*, bem como tentar responder às seguintes interrogações: a que se deve a dificuldade de, por vezes, não se reconhecer na dramaturgia atual uma demonstração de notória renovação e vitalidade? O que deu origem à irrupção da confusão que gerou, além de mal-entendidos, uma espécie de veredicto terminal contra o drama?

Abordo esse debate a partir de uma perspectiva epistemológica transdisciplinar, em que os elementos conceituais provenientes da *Teoria Poética do Drama* articulam-se às contribuições teóricas dos campos da *Filosofia* e da *Psicanálise*, considerando que certos pressupostos do pensamento desenvolvido por Jacques Lacan, tais como, as noções de *Real* e *Semblante*, venham ajudar no entendimento de questões relativas ao problema da representação.

Peter Szondi, em *Teoria do Drama Moderno*, refere haver uma “crise do drama”, cujos primeiros sinais já teriam surgido por volta de 1880, quando algumas obras começam a surpreender, denunciando o esgotamento da estética naturalista, por meio de procedimentos que visavam apresentar uma nova imagem do ser humano diante das mudanças nos valores e sentidos da sociedade daquele momento.

Entretanto, até que se chegasse às tais inovações, antes predominou durante muito tempo o pressuposto da cena absoluta do “drama “puro”, também conhecido como “primário” ou “fechado”. Nesta concepção, aí seria um lugar no qual se deveriam espelhar, dramaticamente, os valores dos ideais burgueses na nascente modernidade renascentista que sucedia à decadência da imagem do mundo medieval. Assim, na idealização clássica do drama moderno buscou-se refletir uma realidade em que o elemento humano ocuparia o centro das ações nas cenas do palco à italiana, esta edificação erguida, por sua vez, a partir das descobertas dos estudos ópticos sobre a perspectiva, cujas coordenadas estão na base da ideia de representação deste período.

A noção de “drama” – que desde a poética de Aristóteles comporta o sentido referido à “ação” –, torna-se capital à constituição de um modelo fabular no qual busca-se dar relevo às ações suscitadas pelos diálogos entre os seres humanos. A partir dessa esfera “inter” relacional impulsionada pelos posicionamentos das falas, é que se tem a oportunidade de refletir sobre a importância das decisões e das escolhas, bem como das determinações e dos valores relativos à liberdade. Então, institui-se a representação de uma “ação interpessoal no presente”, supostamente acontecendo no interior de uma moldura, livre de qualquer interferência externa que não seja o que já se encontra inserido na situação do presente da cena. Acreditou-se, aliás, que todo o poder do ilusionismo do “ser” dramático dependeria dessas condições de existência. Daí Szondi afirmar que: “Tudo o que estava aquém ou além desse ato devia se considerar alheio ao drama: inexprimível enquanto expressão, a alma fechada sobre si mesma já como ideia alienada ao tema. E, especialmente o que não se exprime, o mundo das coisas, quando ele não entrou nas relações inter humanas... A exclusiva primazia do diálogo, quer dizer, da expressão inter humana no drama, reflete o fato de que este aqui não é outra coisa que a reprodução das relações inter-humanas, que ele só co-

nhece o que se vê à luz dessa espera” (tradução do autor) (2006, pp. 13-14).

Contudo, essa formulação mais rígida foi perdendo a força, a ponto de demonstrar-se ineficaz diante dos temas e problemas atinentes às etapas seguintes da modernidade. Daí, vão sendo criadas as condições para que aquela forma inicialmente fechada do drama comece a ceder e dar ocasião à aparição de uma forma dramática mais aberta. Autores como Ibsen, Tchekhov e Strindberg deram início às primeiras manifestações de uma dramaturgia sintonizada a certos aspectos das transformações históricas que afetavam de modo substantivo os indivíduos. Uma outra paisagem humana se revela, chamando a atenção para uma gama de sentidos mais complexos no tocante à percepção da existência e, sobretudo, no que concerne às questões da subjetividade. Consequentemente, os autores intensificam seus experimentos, explorando novos expedientes e aprimorando as possibilidades da linguagem dramática. É nesse sentido que Jean-Pierre Sarrazac observa: “A desordem com a qual se encontram confrontados Beckett e tantos autores é a massificação consubstancial à sociedade industrial e que se agrava no mundo pós-industrial; é a perda do sentido num universo pós-moderno; é o estado geral do planeta no momento da globalização. É a devastação generalizada. É o eco sem fim de Auschwitz e de Hiroshima. Mas, se olharmos mais atrás, é forçoso constatar que os autores do início do século XX, os que foram contemporâneos da Primeira Guerra Mundial, como expressionistas, surrealistas, dadaístas, Artaud..., não tiveram que gerir menos que seus sucessores essa inadequação fundamental, esse divórcio original entre forma e conteúdo que engendra o princípio da desordem” (2017, p. XVIII).

Nota-se que outras esferas, tidas como externas ao drama, tal como a política e a economia, começam a colocar em xeque a ordem do modelo aristotélico – no qual a fábula se desenvolvia obedecendo aos princípios da unidade e da continuidade, com começo, meio e fim –, ressaltando, assim, no trabalho de

atualização e de renovação da linguagem dramática, a importância de outros fatores que nem sempre se apresentam diretamente associados. De modo que, o que se vem assistindo a partir de 1880 é algo da ordem, diz Sarrazac, “de uma ruptura, permitindo a instauração de um novo paradigma, de um drama com uma forma mais aberta e livre, ou, numa palavra, mais ‘rapsódico’” (2017, p. XXI).

Entretanto, a inovação estética muitas vezes dificulta a percepção dos elementos que estão se introduzindo no jogo, o que possivelmente motivou a precipitação de julgamentos e hipóteses em desfavor do drama, que passou a ser visto como algo superado e, para alguns, até morto. Mais uma vez, recorreremos a Sarrazac, que efetuou um excelente balanço dessa questão: “Alguns, entre os quais Hans-Thies Lehman, que forjou o vocábulo ‘pós-dramático’, veem nesse processo os signos evidentes da morte do drama. Eles se posicionam assim seja na linha de Adorno, que considera que *Fim de Festa*, peça de Beckett, teria realizado a autópsia do cadáver do drama, seja na óptica do Brecht mais radical, o dos anos de 1920, que ‘esperava da sociologia que ela liquidasse o drama atual’” (2017, p. XIX).

Porém, Sarrazac adverte que uma avaliação colocada assim nesses termos soa bastante aquém e deixa a desejar, na medida em que não dá conta de apreender as mutações que incessantemente vêm acometendo o fenômeno dramático. Faz-se necessário acompanhar certas nuances, uma vez que, principalmente do ponto de vista do trabalho com a escritura nunca parou de florescer, o que vai exigir da parte do leitor/espectador uma atenção mais apurada para se detectar “a vasta empresa de desconstrução do modelo aristotélico”. Somente assim é que será possível reconhecer certas peculiaridades de uma realidade textual na qual a coexistência de elementos heterogêneos, cada vez mais, vem alargando o alcance do horizonte em que o drama vem se expandindo. E é por isso que, a propósito desse “alargamento do drama”, Sarrazac se posiciona afirmando: “Deve-se entender que não subscre-

vo, de modo algum, essa ideia da morte do drama e da entrada do teatro numa era resolutamente ‘pós-dramática’. E é precisamente sobre esse ponto que a fórmula aparentemente evasiva e seguramente provocativa de Heiner Müller, um drama é o que chamo de drama, se revela o mais precioso dos viáticos: pensar o alargamento do drama – do lado épico, mas também do lírico, e até mesmo do diálogo filosófico, do documento e do testemunho –, de preferência a ruminar sua morte e deplorar, à maneira de Lehman, seu encolhimento e sua incapacidade de dar conta do mundo no qual vivemos (SARRAZAC, 2017, p. XX).

O que o autor firmemente observa é que, para se acompanhar a evolução e o alargamento do texto dramático, será necessário evitar a fixação nos critérios de um gênero que se pretendia “puro”. Pois, uma vez ocasionadas certas rupturas, promoveu-se uma espécie de re-manejamento nas concepções dos textos, tornando-os abertamente permeáveis, mesclando-se aos discursos de diversos gêneros, e fazendo com que o produto daí resultante represente um desafio muito mais complexo à apreensão, não só para o leitor/espectador, como também ao trabalho da crítica.

Como foi dito um pouco mais acima, os acontecimentos do mundo externo que configuram a realidade da paisagem sociocultural não deixam de repercutir e, até mesmo, na inserção dos signos da desordem, tornam-se fundamentais à construção estética dos textos dramáticos. Não por acaso que, em certas circunstâncias históricas onde se evidencia uma decepção com a própria condição humana, o sintoma mais imediato se traduz numa espécie de falência *da e na* linguagem, que, desacreditada, resulta no sentimento da perda de sentido em relação à vida. E é isso que, também, faz da linguagem a via principal por onde se propagam, praticamente, todos os mal-entendidos que obscurecem a possibilidade de se situar quanto ao que está se passando nos diversos planos da atividade humana. Então, como esse sintoma não afetaria, igualmente, o plano do discurso artístico, este campo onde

concretamente a linguagem mais se debate com o problema da representação!? E aqui chegamos ao eixo mais delicado através do qual tentaremos avançar nessa discussão. Mas, para tanto, vamos recorrer às contribuições do pensamento filosófico e psicanalítico, com o intuito de tentar indicar certas coordenadas, a partir das quais se geram os impasses referentes à questão da representação.

Como se sabe, desde Platão, a reflexão em torno do fenômeno da representação está em pauta: seja nos questionamentos sobre o valor do discurso mimético da arte em comparação com a narração da epopeia, seja refletindo sobre a articulação das ideias na construção do pensamento no discurso filosófico. E, não será muito difícil identificar que o que permeia todos esses debates é, precisamente, a questão da relação entre a linguagem e o real. Não à toa que o filósofo Alain Badiou reitera a relevância do tema, em sua obra que se chama *Em busca do real perdido*, onde refere: “O problema é que, em se tratando do real, é muito difícil saber como começar. Esse problema atormenta a filosofia desde suas origens. Onde começa o pensamento? E como começar de maneira que esse começo ajuste o pensamento a um real de verdade, um real autêntico, um real real?” (2017, p. 8).

Aí se divisa, portanto, o nervo espinhoso de uma dificuldade que, inevitavelmente, remete ao problema da representação. Como indicar o tal real autêntico representando-o através da linguagem? Com que pensamento seria possível traduzi-lo de maneira mais justa e verdadeira, diz ele, “um real real”? Ao que, um pouco mais adiante, acrescenta: “Isso é muito importante, porque a questão do real é evidentemente também a questão de saber que relação a atividade humana, mental e prática, mantém com o referido real. E, mais especificamente, se ele funciona como um imperativo de submissão ou se pode ou poderia funcionar como um imperativo aberto à possibilidade de uma emancipação” (BADIOU, 2017, pp. 11-12).

A observação formulada por Badiou é um questionamento que incide dire-

to no sentido de “saber” até onde seria possível responder a um funcionamento “imperativo” do real, e se o estatuto das ações e das respostas humanas em relação a ele se traduz em termos de “submissão” ou de “emancipação”. No teatro, onde concretamente se presencia a própria “arte da representação”, também não são poucos os debates e os questionamentos sobre o alcance da relação que essa “atividade humana, mental e prática, mantém com o referido real”. Ironicamente, é mesmo neste domínio onde a própria noção de representação não deixa de suscitar equívocos corriqueiros, pois, como observa Anne Ubersfeld: “Na ideia de ‘representação’, há a de uma chance de apresentar uma segunda vez, ou então – este é o primeiro equívoco da palavra – a ideia de apresentar novamente, graças ao teatro, o que já existe na realidade. E em torno deste equívoco semântico que está em jogo a significação específica do teatro: o teatro é a repetição, por meio de um artefato, do que já foi vivido uma vez? Ou é um modo de mostrar as coisas, de apresentá-las de uma maneira tal que ela seja reproduzível (mas, também, se possível esclarecedora...). Talvez, a palavra que convém seria a palavra apresentação: fazer teatro, é apresentar ao espectador um mundo concreto, significante” (tradução do autor) (1996, pp. 84-85).

Então, justamente aí, nesse “equívoco semântico”, é que parece repousar toda a dificuldade em relação ao entendimento do alcance da questão da representação. Talvez, pelo que ainda se perpetua como herança de uma leitura moralista efetuada por Platão sobre os “perigos” da linguagem poética; principalmente, em direção às artes que, segundo ele, têm o ofício de jogar com as aparências. A base epistemológica dessa dicotomia platônica entre o real e o ilusório já pode ser constatada desde a sua mítica alegoria da caverna, e vai se prolongando através dos outros textos sobre as condições da representação nos discursos, onde há sempre uma suspeição com relação às imagens produzidas pelas obras de arte, como, por exemplo, no discurso mimético

do ator no ato de representar. Platão já introduzira aí uma questão que irá sobreviver até os dias de hoje, posto que, apontava no ofício do ator um risco moral à sociedade, na medida em que a ação de se passar como se fosse um “outro”, por aquilo que não se “é”, faz com que esse ser de aparência falsa, além de enganar e desviar a atenção do verdadeiro real, influencie negativamente através de comportamentos não recomendáveis.

Com efeito, parece que essa fratura estrutural entre a razão ideal e a experiência sensível ainda insiste em se perpetuar, sobrevivendo nas querelas modernas das oposições entre o real e o ficcional, entre a imagem representada e o que seria verdadeiramente vivido no aqui e agora, e assim por diante. Disso, resulta uma espécie de esquizofrenia epistemológica que nunca consegue coerir os planos do “pensar” e do “sentir”. No campo da linguagem teatral, essa fratura se reflete sob a forma de uma dicotomia que se sustenta ressaltando a separação entre as expressões do corpo na cena e o texto das falas relativa à fábula dramática.

Antonin Artaud é, seguramente, o autor mais paradigmático na introdução de uma crítica ao teatro ocidental, denunciando essa fratura e, ao mesmo tempo, reivindicando, através dessa separação, a autonomia da teatralidade em relação ao texto dramático. Pois, segundo ele, para se fazer, teatro seria preciso “quebrar a linguagem para tocar a vida” (ARTAUD, 2019, p. 47). Em *La mise en scène et la métaphysique*, Artaud enuncia: “Como se fez com que o teatro ocidental não se veja sob um outro aspecto que não seja esse do teatro dialogado? O diálogo – coisa escrita e falada – não pertence especificamente à cena, ele pertence ao livro; e a prova, é que reservamos nos manuais da história literária um lugar para o teatro considerado como um ramo acessório da história da linguagem articulada. Eu digo que a cena é um lugar físico e concreto que nos pede para preenchê-lo, e que lhe façamos falar sua linguagem concreta. Eu digo que esta linguagem concreta, destinada aos sentidos e independente

da palavra, deve satisfazer primeiro aos sentidos, que há uma poesia para os sentidos como há uma para a linguagem, e que essa linguagem física e concreta à qual fiz alusão é verdadeiramente teatral, apenas, na medida em que os pensamentos que ela exprime escapam à linguagem articulada” (tradução do autor) (2019, pp. 81-82).

A crítica enunciada por Artaud tornou-se a pedra angular para toda uma gama de produções estéticas posteriores, nas quais se constata a onipresença da crítica dirigida ao “textocentrismo”. A partir de então, proclama-se por uma “verdadeira teatralidade” pautada na corporalidade física, da qual se pressupõe exprimir tudo aquilo que “independente da palavra”, e escapa às repetições dos sentidos já estereotipados nas representações da linguagem verbal articulada. Com efeito, não tardaria muito para que o autor dramático viesse a ter sua autoridade refutada. Daí, muito se especulou sobre a “morte do autor”, que, sobretudo após os escritos de Foucault e Barthes, tornou-se uma espécie de palavra de ordem, não apenas no terreno específico das especulações em torno da criação literária, como, de certa forma, nos campos da teoria e da crítica da arte em geral.

Gérard Thiériot aponta o que estava em questão no movimento que veio a se denominar “pós-dramático”, citando uma observação bastante esclarecedora de Jacques Derrida a esse respeito. Vejamos: “Este movimento, que nomearemos o teatro pós-dramático, marca uma ruptura que se inscreve na violência feita ao estatuto do texto e do autor, em que a posição, o papel, o direito ao reconhecimento são redefinidos. E é bem um parricídio, que Derrida já constata: ‘A origem do teatro que está a restabelecer é uma mão elevada contra o detentor ilegítimo do logos, contra o pai, contra o deus de uma cena submissa ao poder do discurso e do texto’” (tradução do autor) (THIÉRIOT, 2013, p. 7).

Ou seja, estamos exatamente no cerne de uma cena de conflito político entre modalidades de linguagens que, no entanto, são constitutivas de uma mesma

arte. Todavia, Anne Ubersfeld também esclarece oportunamente que: “O teatro é uma arte paradoxal. Pode-se ir mais longe e considerá-lo a própria arte do paradoxo, a um só tempo produção literária e representação concreta; arte a um só tempo (indefinidamente reprodutível e renovável) e instantânea (nunca reprodutível como idêntica a si mesma): arte da representação que é de um dia e nunca a mesma no dia seguinte; quando muito, arte feita para uma única representação... Aqui também se abre um abismo entre o texto – que pode ser objeto de leitura poética infinita –, e o que pertence à representação, de leitura imediata” (2010, p. 1).

Entretanto, esse caráter paradoxal que poderia fazer com que o teatro fosse considerado “a própria arte do paradoxo”, parece ficar esquecido em meio às disputas de territórios que terminam optando por dar mais ênfase ao corte que separa as dimensões do texto e da cena, do que apontar o liame nas operações e nas costuras em torno dessa ferida nunca suficientemente cicatrizada. Assim, a partir das críticas à supremacia do texto na composição dos espetáculos, decorrem os votos pela ascensão da teatralidade, emancipada em relação ao discurso pré-formado antes da cena propriamente dita. É a busca pela autenticidade de uma ação vivenciada livremente, sem qualquer vínculo com uma fábula anteriormente escrita para ser reproduzida na circunstância da representação, pois esta passa a ser vista como um mero dispositivo à serviço das repetições enganosas de um falso espelho, cada vez mais distante da realidade que supõe refletir.

Antonin Artaud pretendia com “o teatro da crueldade” fazer explodir o espelho da representação que se dispunha subserviente, repetindo o texto de um drama que, segundo ele, anestesava o olhar do espectador, alienando-o diante da cena que se exibia indiferente, apenas como objeto de contemplação por trás da “quarta parede”. O desmantelamento desta linha de demarcação, que assegura o conforto do pacto ficcional da tradição representativa, é a base do

mandamento estético da cena artauniana. Donde se espera um teatro de ação contagiosa semelhante a uma “peste”, cujo impacto restabelece uma comunicação direta entre o ator e o espectador, fazendo com que aconteça uma imediata interação da ação com o real, tal como explica Robert Abirached: “O teatro mesmo da ação; uma vez cortado o cordão umbilical que religava a representação ao mundo exterior, o lugar cênico é completamente investido pelo real, ou, mais exatamente, ele se torna o real mesmo. O que se passa aí não precisa mais se reportar a uma vida individual ou coletiva dos espectadores para receber um certificado de autenticidade: sua verdade, porque ela está tremendo imediatamente nos sentidos e nos nervos do público, não precisa ser provada. Basta se comunicar ao modo de um delírio e, como um delírio, alterar naquele que o recebe toda distinção entre o vivido e o imaginado. Ela não tem que testemunhar: basta estar suscetível ao toque, e por contágio ela se espalha entre todos” (tradução do autor) (1994, p. 353).

Só que a reflexão sobre o corte desse cordão umbilical que Artaud reivindicava através da criação desse lugar cênico “completamente investido pelo real” também tornou-se tema central nos textos dramáticos que começaram a problematizar as condições de representação no drama. Sarrazac se refere, por exemplo, ao “drama recusado” na obra *Seis Personagens à Procura de um Autor*, em que Pirandello traz à baila “um drama que não será representado” (2017). Esta peça conta sobre a falta de interesse do autor pelas histórias das suas personagens, inclusive, expressando a dificuldade de unificar no mesmo drama os relatos parciais de cada um. Por outro lado, é nessa exposição do impasse dramático diante de uma história que estaria sendo ao mesmo tempo recusada em ser representada onde Sarrazac observa a possibilidade de se detectar que “nesta aporia, se encontra inscrito o segredo da evolução da forma dramática e das profundas mutações que ela conheceu desde a virada do século XX, e que continua a conhecer até os dias de hoje” (2017, p. 2).

Portanto, o colapso da representação avulta, significando um desafio tanto na esfera da encenação – quando se lida com signos não-linguísticos na construção da teatralidade cênica –, quanto no trabalho da criação dos textos dramáticos, demandando outros procedimentos à sua renovação.

E a perspectiva aberta pela psicanálise também nos convida a repensar a representação. Principalmente, após Freud reconhecer na função da repetição uma lei maior, efetivamente no comando do funcionamento dos processos psíquicos, onde supera a própria dicotomia conflitual entre as outras pulsões de vida e de morte. Essencialmente atrelada ao inconsciente, a “compulsão à repetição” é para Lacan um dos aspectos que caracterizam o Real. E falar em representação no campo da psicanálise implica reconhecer naquilo que se repete não apenas o que ficou fixado no passado, mas, sobretudo, a possibilidade de estar diante de algo que retorna disfarçadamente como um enigma, solicitando acolhimento e transformação no trabalho de decifrações com a linguagem. E isso que retorna sob a lei da compulsão à repetição é, nada mais nada menos, aquilo que faz sintoma; e que Lacan nomeou por *sujeito do inconsciente*, cujo advento inesperado emana para relembrar aquilo que não cessa de insistir a partir do Real. Sendo assim, a representação vem a ser o próprio estofo através do qual se engendra a vida psíquica e os processos da subjetividade humana, que, segundo Lacan, como se fosse um “nó” (MELMAN, 2003), enlaça o Real às outras dimensões ou registros do Imaginário e do Simbólico. Em outras palavras, a importância que se atribui à representação remonta, psicanaliticamente, ao acontecimento que fez do ser humano um animal simbolicamente castrado e dependente da linguagem, tornando-se um animal falante e desejante no seio da cultura. O psicanalista Charles Melman aborda com clareza esse complexo relativo à constituição do desejo humano a partir do corte efetuado pela linguagem, e da imbricação entre as instâncias do Real, do Imaginário e do Simbólico. Vejamos:

“O desejo do animal humano, que passa obrigatoriamente pela linguagem, se organiza, pois, em torno do que a partir de então é uma perda, já que esse sistema não é ‘fechado’, nunca está ‘completo’, nunca está terminado. Nenhum objeto, então, seria suscetível de vir perfeitamente preencher e satisfazer o desejo humano, assim como nenhuma palavra poderia ser o equivalente perfeito de uma ‘coisa’. Falar das leis da linguagem é então, evidentemente, se referir primeiro à lei do Simbólico, enquanto cada elemento da linguagem é símbolo dessa pura perda. Mas a essa dimensão do Simbólico deve-se acrescentar, como nos convida Lacan, as dimensões do Real e do Imaginário: a do Real vem conceitualizar esse fato de que existe um espaço resistente à formalização, um impossível de dizer; a outra, a do Imaginário, remete a essa capacidade de que temos de dar uma forma ao que vem responder à perda, a essa pura falta” (MELMAN, 2003, pp. 88-89).

Embora não sendo citadas literalmente, não será difícil conceber que, ao falar do laço simbólico entre a linguagem e a “perda”, as funções da representação e da memória se fazem inevitavelmente presentes; onde, também, é possível imaginar uma espécie de teatro mental, cujo palco vazio dá lugar à encenação de alguma lembrança virtualmente evocada, em que o sujeito tem a oportunidade de, ao se deparar com os efeitos dessa perda, tentar responder de forma significativa a “isso” que sempre retorna, lembrando a falta que inaugurou o movimento desejante.

Todavia, o problema é que o desejo nunca se satisfaz plenamente; e o resultado disso é que seus objetos, sempre parciais, carregam a marca da insuficiência relativa à condição de representantes da representação, mas nunca sendo a própria representação em si mesma. Quer dizer, por uma razão mesmo de estrutura, a representação se articula em função do vazio que se desloca, não se deixando apreender totalmente pelas redes da linguagem. Daí Lacan enunciar em seu texto *Televisão*: “Digo sempre a verdade: não toda, porque dizê-la toda

não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam as palavras. É justamente por esse impossível que a verdade provém do real” (1993, p. 11).

E essa “verdade que provém do real” remonta à verdade dessa “falta-a-ser” referente ao momento traumático do corte efetuado pela linguagem, fazendo com que o que se tornou recalcado no inconsciente, como um resto, reapareça sob a máscara do sintoma, interpelando e interrogando o sujeito. E por isso que, por mais exitoso que seja o enunciado proferido por alguém, ele não recobre todo o sentido daquilo a que se refere. E, é mesmo devido a isso que Lacan não se cansava de repetir ao longo dos seus seminários: “a verdade é um semi-dizer” e “toda verdade tem uma estrutura de ficção”, posto que ela se articula mascarando a falta do que resta relativo ao real que faz furo esburacando a linguagem. Onde, para falar como Charles Melman, “os seres que amamos, os objetos de satisfação são as rolhas do ‘buraco’ assim aberto no nosso mundo pela linguagem, por falta dessa ‘coisa’, da qual só resta o semblante” (2003, pp. 45-46). E é por causa da falta dessa “coisa”, “da qual só resta o semblante”, que a psicanálise se aproxima do teatro para, através da representação, indicar a possibilidade de uma “Outra cena” que, segundo Octave Mannoni: “É como se no mundo exterior se abrisse um outro espaço, comparável à cena teatral, ao campo do jogo, à superfície da obra literária – e tudo isso no fim das contas consiste em um certo uso da linguagem e da negação que ela comporta – e a função dessa outra cena, podemos dizer também que é mais de escapar do princípio de realidade do que de lhe obedecer” (tradução do autor) (1985, p. 97).

É importante ressaltar que a intuição freudiana em relação à “outra cena” – cuja função “é mais de escapar do princípio de realidade do que de lhe obedecer” – surgiu logo em sua obra fundamental *Interpretação dos sonhos*. A partir daí, diz Lacan, “Freud introduz o inconsciente como um lugar que ele denominou *eine anderer Schauplatz*, uma outra cena. Desde o começo, desde

que entra em jogo a função do inconsciente a partir do sonho, esse termo é introduzido como essencial” (LACAN, 2005, p. 42). Essencial, porque devido ao fenômeno sonho é que se tornou possível detectar os mecanismos específicos do inconsciente participando da montagem de uma encenação que Freud denominou com a expressão *Traumarbeit*, o “trabalho do sonho”. O desafio implicado na interpretação dos sonhos dos seus pacientes proporcionou vir à luz uma epifania que se tornou a pedra angular do saber psicanalítico: a existência do inconsciente, e a encenação do sonho como sendo uma via pela qual o desejo humano busca se realizar. Só que o desejo no interior da encenação onírica apresenta-se disfarçado, devido à trama da representação que convoca processos de repetições e de mascaramentos. Por outro lado, a narrativa que se tenta elaborar *a posteriori*, o relato sobre o que teria sido sonhado, já é uma leitura tecida entre a memória e o trabalho da significação consciente, cuja verdade se traduz como fruto “de um certo uso da linguagem e da negação que ela comporta”, transformada e organizada pelo semblante. E é isso que conduz o entendimento da psicanálise no sentido de reconhecer a função do semblante como algo essencial na articulação de qualquer discurso. Acontece que, no discurso do campo teatral, essa condição vem a ser a própria referência para se qualificar a ação na arte de representar, posto que, colocar-se na dimensão do semblante, significa entrar na relação que funda o “parecer”. Nem sempre se consegue estar à altura do semblante; e é no jogo ocasionado pela representação que se tem a oportunidade de verificar se o sujeito enquanto agente da exibição, efetivamente, consegue responder à altura do acontecimento da cena.

A representação, portanto, seja no campo da ação de um tratamento, seja no da experiência estética com as obras, permite que repetições se efetuem evocando elementos de um conteúdo recalcado que, segundo o próprio Freud, “não pode ser em toda parte considerada

inofensiva e destituída de riscos”. Pois, é como se a experiência estética viabilizasse a abertura de um campo relacional entre o leitor/espectador e a obra, onde fragmentos do passado são evocados e transferidos para o ato da leitura no momento atual, porém, também já permeada pela fantasia. Nisso consiste o fato de, por vezes, alguém não conseguir falar e explicar sobre a afetação que foi despertada no ato da recepção de uma obra de arte. Certos incômodos endereçados à arte, muitas vezes se deve à desorientação e ao sentimento de perda em relação àquilo em que se supunha haver algum domínio. Há uma espécie de deposição aí, que se experimenta devido ao espanto, ao impacto ou à estranheza promovida por algo que, no entanto, parecia tão inofensivo e familiar. Em outras palavras, a obra de arte, assim como um objeto que causa o desejo, faz o inconsciente trabalhar. E é isso que faz com que a leitura seja de algum modo impulsionada e marcada por conteúdos provenientes da própria fantasia inconsciente do leitor/espectador. De modo que, para a psicanálise, o valor conferido à natureza da ilusão teatral desempenha um papel importante não apenas a serviço do gozo imaginário; mas, sobretudo, a favor do trabalho simbólico do qual depende a produção dos sentidos articulados pela leitura no ato da recepção. Vejamos o que diz Octave Mannoni, referindo-se ao momento em que o teatro, também, joga um papel simbólico: “O teatro, neste momento, jogaria um papel propriamente simbólico. Todo ele seria como a grande negação, o símbolo da negação, que torna possível o retorno do reprimido sob a sua forma negada. Evidentemente, é arriscado querer encontrar muita precisão deste lado, mas nós vemos o quanto estaremos longe de uma ilusão que seria a apresentação de um falso real. Desde que esta ilusão, claro, não é no teatro jamais a nossa, mas sempre um tanto quanto bizarramente aquela de um outro espectador que nós não sabemos onde situar” (tradução do autor) (1985, p. 166).

E quem seria esse “outro espectador que nós não sabemos onde situar”, senão

aquele que emerge, paradoxalmente, como efeito do semblante da ilusão teatral? Aquele que só aparece como produto da articulação significativa do que se mascara, fazendo apelo à possibilidade de se ter acesso a uma “outra cena”? Pois esta “outra cena” evocada em função do semblante, não é a mesma que faz furo, esburacando a visibilidade superficial de uma representação? É nesse sentido que, segundo Lacan, ao nível do semblante “o sangue vivo é o mais inútil”: “Se, na última vez, falei do sangue vivo como o sangue mais inútil de propulsionar contra o semblante, foi justamente porque é impossível avançar para derrubar o ídolo sem assumir seu lugar logo depois, como aconteceu, como sabemos, com um certo tipo de mártires” (LACAN, 2009, p. 28).

Sendo assim, tanto no palco da escrita como no palco da cena física, é o furo aspirante da falta que inaugura o movimento da ação onde são postos os significantes da encenação. É aí onde eles atuam articulando o semblante da ilusão teatral, que, como referiu acima Mannoni, desperta para um trabalho “propriamente simbólico”. Importa sublinhar, ainda, que os efeitos desse furo surgem ao modo de um “dito” surpreendente, que por algum motivo conseguiu escapar e despistar o “interdito” do “princípio de realidade” que sustenta a ordem aparente da representação. Então, é nessa “visita” inesperada de algo que interpela e desestabiliza o domicílio habitual no “eu” do leitor/espectador que o real cênico, a pretexto da representação, favorece a abertura desse espaço transferencial “entre” o que se apresenta como semblante e o leitor/espectador, para evocar a verdade inconsciente da “outra cena”. Daí Lacan afirmar que: “A verdade não é o contrário do semblante. A verdade é a dimensão, ou diz-mansão... estritamente correlata àquela do semblante. A diz-mansão da verdade sustenta a do semblante. Alguma coisa é indicada, afinal, de onde quer chegar esse semblante” (LACAN, 2009, pp. 25-26).

Portanto, se é mesmo nessa “diz-mansão”, a “mansão do dito”, onde se hospede-

da a verdade, no caso específico do discurso teatral, essa “*diz-mansão*” não é precisamente a dimensão da cena? Esta que, em função da representação é “estritamente correlata àquela do semblante” onde “alguma coisa será indicada”, como se estivesse a provocar o leitor/espectador interrogando-o: “O que queres e onde pretendes chegar a partir do que se vê do semblante”?

O mal-entendido em torno da representação, portanto, consiste em imaginar ter acesso de uma forma direta à pretensa verdade de um real cru e desnudado de semblante. Pois, como bem elucida Melman: “A relação do sujeito com o mundo, como também com ele mesmo, não é organizada pelo que seria uma ligação direta e simples com um objeto, como no mundo animal, no qual basta se deixar guiar pelos instintos. Se há, pois, descoberta de Freud é a seguinte: nossa relação com o mundo e com nós mesmos não é instalada por um objeto, mas pela falta de um objeto, e de um objeto de eleição, essencial, de um objeto querido... É preciso, para esse infeliz sujeito humano, passar por essa perda a fim de ter acesso a um mundo de representação sustentável para ele” (2003, p. 21).

Quer dizer, humanamente falando, trata-se de um blefe afirmar que se está diante da presença do real em si. Visto que, assim, se esquece de todo um lado imaginário que, na verdade, é o suporte necessário à materialização do *real cênico*, uma das dimensões constitutivas do teatro, além de responsável na produção dos seus efeitos específicos. Não por acaso, Octave Mannoni, ao falar das condições constitutivas do teatro, refere o risco que poderia ter corrido o próprio Brecht, caso cedesse exageradamente para atender às demandas do seu estilo. Vejamos: “Abordando o teatro por seu lado imaginário, somos conduzidos a colocar logo a noção de ilusão (se bem que não seja fácil dizer onde situar esta ‘ilusão’) e, portanto, a noção de identificação que lhe é mais ou menos claramente ligada... E o teatro não parece jamais escapar realmente a essas condições que são, sem dúvida, constitutivas...

Brecht, que visava um efeito contrário para escapar precisamente do imaginário e das identificações, pelo distanciamento e estilização, não poderia ir mais longe que esta mudança de estilo sem cair fora do teatro” (tradução do autor) (MANNONI, 1985, p. 161).

É preciso, assim, reconhecer as condições constitutivas, para se assegurar de certos efeitos da representação “sem cair fora do teatro”.

E o maior risco para um discurso teatral é cair no engodo de um real puro e sem semblante, esquecendo-se de que a suposta relação simples e direta com o objeto já não mais existe como verdade para um animal metafórico e desnaturado pela linguagem. Por isso, Lacan reitera: “Somente nesse nível do discurso, que ele é levado, permitam-me dizer, para algum efeito que não fosse semblante...nos limites do discurso, na medida com que se mantenha o mesmo semblante, de vez em quando existe o real.” (2009, p. 31).

Esse real, que “de vez em quando existe” nos limites do discurso, Lacan ainda elucidou em seu *Seminário mais, ainda*, afirmando: “Um real que nada tem a ver com o que o conhecimento tradicional suportou e que não é o que ele crê, realidade, mas sim fantasia. O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente” (1985, p. 178).

Ao abordar a questão do “Holocausto e o abjeto da representação” (*Holocauste et l'abject de la représentation*), Arnaud Rykner compara a representação com os trabalhos da memória e da tradução, formulando, ao final, uma pergunta sobre até onde podemos considerar a presença do real na representação. Vejamos: “Como a memória, a re/apresentação é uma apresentação segunda: ela tem a ver de uma parte com a tradução (trabalho sobre um conteúdo suposto pré-existir), de outra parte com a mostraçõ (colocar em presença propriamente dita). Se a mostraçõ é muito exitosa, a representação desmorna e tetaniza o olhar do espectador, engolido num presente que ele não pode se desprender. Se a tradução é muito assertiva, é o real pretendido que

desmorona ou desaparece por trás da representação. Estamos sempre muito longe ou muito perto: representar é sempre sancionar uma perda, impondo uma transformação da realidade em objeto, destacado do sujeito que a observa constituindo-a assim. A página do livro, o quadro da pintura, o que está na televisão, o corpo do ator fazem tela. Processo parcial de mascaramento, de filtragem, a representação joga o papel de uma trama colocada sobre o seu objeto, e através da qual passa mais ou menos o real bruto. A pergunta, então, se torna: qual quantidade e qual qualidade do real está na representação?” (tradução do autor) (RYKNER, 2000, pp. 275-276).

A citação acima reitera o que já havíamos referido acerca da relação entre a representação e o real; este, por uma questão mesmo de estrutura, não se deixa representar plenamente. E quanto à interrogação no final, sobre “qual quantidade e qual qualidade do real está na representação” – depois de ter passado por todo um “processo parcial de mascaramento” e de “filtragem” -, não estaria o autor indicando a importância de haver uma economia, também, na arte? O excesso da mostração é o que tetaniza o olhar, paralisando-o sob o blefe falacioso em que se apoia uma imagem bastarda do real. Por isso mesmo, Lacan situou um “mal-estar no teatro”, observando: “Falo de algo que se exprime, vou lhes dizer como Freud, no mal-estar do teatro. Para que ele continue de pé, é preciso haver Brecht, não é?, que compreendeu que isso não podia sustentar-se sem uma certa distância, um certo esfriamento” (2009, p. 144).

E o *Antidramatismo* talvez seja um dos sintomas desse “mal-estar do teatro”, no contexto cultural contemporâneo. Atualmente, a urgência e a relação com o excesso é o que parece dar sentido na busca de uma coincidência exata com o “aqui e agora”, para que, assim, se tenha um sentimento de realidade. Neste sentido, trata-se de um fenômeno discursivo bastante alinhado ao que, segundo Melman, “estamos lidando com uma mutação que nos faz passar de uma

economia organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição do gozo” (2003, p. 16). Uma cultura movida, portanto, pelo excesso da mostração, para obedecer aos imperativos de uma lei imaginária, cuja exigência de transparência desconhece limites, posto que “hoje a questão é exhibir. O que se chama de gosto pela proximidade vai tão longe que é preciso exhibir as tripas, e o interior das tripas, e até o interior do interior” (MELMAN, 2003, p. 23).

Quem sabe, terá sido exatamente aí, no enfrentamento dos desafios específicos requeridos pela própria economia da arte, onde muitos se confundiram. Pois, como enunciou Beckett, em algum lugar: “perdas e ganhos se equivalem na economia da arte, em que o calado é a luz do dito, e toda presença, ausência” (apud RYNGAERT, 2013, p. 202).

Bibliografia

ABIRACHED, Robert. *La crise du personnage dans le théâtre moderne*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. ARTAUD, Antonin. *Le théâtre et son double*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2019. BADIOU, Alain. *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. LACAN, Jacques. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. MANNONI, Octave. *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*. Paris: Éditions du Seuil, 1985. MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*/Charles Melman; entrevistas por Jean-Pierre Lebrun. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003. RYNGAERT, Jean-Pierre. *Ler o teatro contemporâneo*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. RYKNER, Arnaud. *Paroles perdues: faillite du langage et représentation*. Paris: Librairie José Corti, 2000. SARRAZAC, Jean-Pierre. *Poética do drama moderno: de Ibsen a Koltès*. São Paulo: Perspectiva, 2017. SZONDI, Peter. *Théorie du drame moderne*. Paris: Les Éditions Circé, 2006. THIÉRIOT, Gérard. *Le théâtre postdramatique: vers un chaos fécond?* (Études réunies et présentées par Gérard Thiériot in Collection

<<Littératures>> publiée par le CELIS). Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2013. UBERSFELD, Anne. *Les termes clés de l'analyse du théâtre*. Paris: Éditions du Seuil, 1996. UBERSFELD, Anne. *Para ler o teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

CARLOS CÉZAR MASCARENHAS DE SOUZA

Antienciclopédismo

O antienciclopédismo não encontra ainda uma sistematização conceitual, podendo ser entendido como um conjunto de posições que se contrapõem ou que, em alguma medida, resistem, ao enciclopédismo. No entanto, como o próprio enciclopédismo não é um conceito unívoco, o discurso antienciclopédista assume também ele uma diversidade de posicionamentos, os quais variam historicamente e em conformidade com o entendimento que se tem do pensamento enciclopédista.

Sob o termo enciclopédismo, encontram-se duas principais concepções que, embora tendo vários pontos em comum, não se equivalem. Ambas terão na etimologia da palavra “enciclopédia”, que pode ser sintetizada como “círculo do conhecimento”, seu ponto central, a partir do qual se abrem em sentido diverso. A primeira delas remete a um conhecimento de caráter ampliado e polifacético e coaduna, assim, com o desenvolvimento de obras “enciclopédicas”, ou seja, com a busca de um saber que cubra, em amplitude, a totalidade dos conhecimentos disponíveis em determinado contexto sócio-histórico. A essa concepção se opõe um discurso antienciclopédista fundado na contraposição a um saber de caráter geral e sintético e que aposta na especialização como caminho para o desenvolvimento do conhecimento. A maior parte dos estudos nessa perspectiva concentra-se nos âmbitos da pedagogia e das ciências da informação.

A segunda concepção de enciclopédismo direciona ao Iluminismo, linha filosófica originada no século XVII e que se desenvolve especialmente no século XVIII, tendo como base o uso da razão como caminho para o progresso em todos os campos da experiência humana. A produção emblemática do pensamento iluminista é a *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, capitaneada por Denis Diderot e

Jean le Rond d'Alembert, que começa a ser publicada em 1751, de onde sua associação ao termo “enciclopedismo”. A esta concepção se contrapõe um discurso antienciclopedista que se desenvolve em três distintas linhas: a primeira coloca-se como forma de oposição ao “conhecimento racional” e à “democratização do saber”, fundando-se no dogmatismo e no não questionamento da tradição, e tem sua ocorrência original na rejeição à *Enciclopédia* que se segue à sua produção e divulgação (DARNTON, 1996); a segunda questiona a compartimentação do saber possibilitada pela hegemonia dos procedimentos empírico-rationais, que levam ao distanciamento entre sujeito e objeto do conhecimento e suprimem a complexidade dos processos epistemológicos (MORIN, 2005); a terceira opõe-se ao caráter “elitista” do conhecimento enciclopédico e à superioridade da razão, propondo a abertura aos diversos tipos de saberes, a ampliação dos cânones e a disponibilização dos saberes a todos os seres humanos. Os estudos que assumem essa perspectiva concentram-se, em especial, nos campos da história, da filosofia e da epistemologia.

Ainda que a enciclopédia, tal como entendida contemporaneamente, seja um gênero moderno, surgido no século XVII, ao tomar-se o enciclopedismo como um conjunto de conhecimentos de caráter universal é possível remontar sua ocorrência, no Ocidente, à Antiguidade Clássica. Conforme a genealogia traçada por Olga Pombo (cf. POMBO *et al.*, 2006, pp. 180-251), o enciclopedismo surge na Grécia tardia em contexto exclusivamente escolar, a partir de uma compilação feita por Speusippo (393-339 a.C.) de conteúdos didáticos disseminados em aulas objetivando possibilitar aos alunos acesso a um registro global dos diversos assuntos estudados. Essa perspectiva escolar é ampliada no contexto romano, quando produções enciclopédicas como a de Varrão (116-27 a.C.) passam a funcionar como um balanço histórico e cultural do mundo antigo que se torna, desse modo, passível de transmissão a gerações futuras. A obra enciclopédica de maior destaque na Antiguidade é a

História Natural, de Plínio (23-79), que reflete o modelo circular de conhecimento que predominou no período, baseado tanto na observação do mundo quanto em material bibliográfico.

O enciclopedismo medieval vivencia já algumas mudanças importantes. Ainda que, ao longo da Alta Idade Média, mantenha-se a perspectiva de conservação da cultura romana, é nesse período que começa a se conformar um novo mundo cristão, e as obras produzidas passam a ter papel tanto epistemológico quanto teológico, objetivando conformar-se como a reunião dos saberes necessários à interpretação e ensino dos textos sagrados. A obra de maior relevo do período são as *Etimologias*, de Santo Isidoro de Sevilha (560-636), que se destaca também por seu caráter formal inovador, qual seja, a construção sob a forma lexical, a qual impactará profundamente nos modos de conhecimento posteriormente desenvolvidos. Na Baixa Idade Média, não mais é um objetivo das enciclopédias compendiar o mundo antigo: num período marcado por profundas transformações demográficas, sociais, políticas, técnicas e científicas, as produções enciclopédicas apresentam-se como a sistematização, sempre aditiva, de uma série de conhecimentos desenvolvidos nos mais diversos campos disciplinares. A enciclopédia se configura como um reflexo em miniatura do mundo, traço que é evidenciado no título da obra de maior destaque do período, *O grande espelho*, de Vincent de Beauvais (1190-1264). Nesta e em outras enciclopédias medievais, as informações estão organizadas de forma disciplinar, observando a estrutura hierárquica da universidade de então: o *trivium* (Retórica, Dialética e Gramática) e o *quadrivium* (Aritmética, Música, Geometria e Astronomia). O modelo circular de conhecimento que dava a tônica da enciclopédia antiga foi substituído por um modelo hierárquico – que tem na teologia seu ponto superior – e de caráter compendial – que desconsidera a observação e se constitui a partir de textos preexistentes.

No Renascimento, o centro do pensamento enciclopedista volta-se para o

homem e seu mundo, com todas as novidades que este apresenta mediante a ampliação das fronteiras geográficas e culturais. A orientação humanista que passa a predominar na organização dos saberes desvincula-os das instituições de conhecimento, torna-os sempre abertos às invenções e às descobertas emergentes e coloca-os a serviço dos interesses reais e práticos do “homem do Renascimento”, caracterizado por sua curiosidade ilimitada. Esse contexto é propício à retomada epistemológica do termo enciclopédia – que adentra no vocabulário de então a partir da obra de Rabelais, em 1532 –, o qual somente vai se assentar definitivamente, no entanto, com a produção enciclopedista do século XVII. Embora numerosas, poucas obras renascentistas adquiriram destaque, por sua falta de sistematização: é apenas com o desenvolvimento das novas reflexões teóricas, epistemológicas e metodológicas seiscentistas que o conhecimento alcança formas de estruturação inéditas, calcadas na ciência como condutora da classificação e ordenação dos saberes, as quais abrem espaço para o chamado “século de ouro do enciclopedismo”, pautado na razão iluminista, e agrega ao termo “enciclopedismo” uma carga semântica distinta da até aqui abordada.

Ainda que até o Iluminismo a prática enciclopedista tenha, conforme o percurso traçado por Pombo *et al.* (2006), apresentado características diversas, sua tônica dominante era a amplitude dos conhecimentos a serem adquiridos: a educação era assim – ainda que centrada ora em Deus, ora no homem, ainda que de parcelas restritas da população, ainda que organizada em diferentes níveis de aprofundamento – um processo de formação cultural ampla, por meio da aquisição de saberes dos mais diversos domínios que possibilitassem usufruir a plenitude da vida (terrena ou celestial). É em oposição a essa perspectiva, que persiste como uma das vias de entendimento do enciclopedismo até a contemporaneidade, que se destaca um primeiro discurso de cunho antienciclopedista, o qual, por dois motivos principais, per-

cebe essa formação ampliada como um equívoco. De um lado, por provocar uma dispersão do saber e a demanda por uma competência ampliada impossível de ser alcançada: já na primeira década do século XX, Benedetto Croce apontava que, diante da crescente multiplicação e especificação dos campos disciplinares, associada ao positivismo como eixo estruturante, o enciclopedismo apresentava-se como ideal insuficiente e problemático. De outro lado, por acreditar que, frente à expansão do processo de industrialização, a cada dia se mostra mais indispensável o aprendizado de “competências específicas” e de “conhecimentos utilitários”, ou seja, a especialização se apresenta como caminho necessário para uma formação voltada ao universo das atividades profissionais (cf. ABBAGNANO, 2007, pp. 225-229).

Esse discurso antienciclopedista começa a se afirmar, conforme Maria Lúcia de Arruda Aranha (2006), no século XVII, mediante o fortalecimento da burguesia e o desenvolvimento do liberalismo. Nesse período, marcado por questionamentos de ordem política, religiosa, epistemológica e econômica, também as práticas de difusão do conhecimento passam por significativas alterações, a maior parte delas motivadas pelos interesses da burguesia: ampliavam-se tanto os movimentos para a institucionalização da educação escolar, com o aperfeiçoamento da legislação, como se desenvolviam prescrições mais detalhadas quanto à sua organização, contemplando, por exemplo, os programas, níveis e métodos de ensino. A formação enciclopédica, muitas vezes tida como descolada da realidade, passa a disputar espaço com uma formação de viés mais prático, voltada ao cotidiano e à formação do “homem produtivo e integrado” (CAMBI, 1999): o ideal educativo de John Locke, por exemplo, tem como horizonte a função social do homem e as tarefas que este deverá exercer ao longo de sua vida, de modo que ele valoriza o estudo de contabilidade e escrituração comercial, as quais constituíam importantes conhecimentos para a nova parcela da população que se dedicaria aos

negócios e à política (ABBAGNANO; VISALBERGHI, 1992). Isso, no entanto, não implicava em uma proposta de democratização do acesso à educação: a proposta liberal é individualista e pode ser tida como uma das raízes do elitismo que ainda hoje marca a educação, destinando uma formação diferenciada às classes dominantes e às classes populares. Estas últimas continuavam restritas à aprendizagem de ofícios e de conhecimentos que lhes fossem imprescindíveis para seu exercício profissional, quadro que apenas a partir do Iluminismo apresentará uma perspectiva de alteração, como se discutirá adiante.

Na segunda metade do século XVIII e ao longo do século XIX, diante das inúmeras transformações decorrentes da Revolução Industrial, que atingiram em cheio o mundo do trabalho, alterando o panorama social, político e econômico, a burguesia consolidou seu poder e passou a enfrentar um proletariado em processo crescente de organização, a qual resultou na mobilização das classes trabalhadoras. É o trabalho o eixo em torno do qual vai se sustentar a partir de então certo discurso antienciclopedista: ainda que a educação básica tenha sido ampliada e tornada acessível a um número maior de pessoas, sob tutela do governo, a dicotomia dos modelos educacionais secundários se manteve. A elite burguesa continuava a ter acesso a uma formação ampliada, embora de viés mais prático, enquanto os trabalhadores que ocupavam os novos postos de trabalho gerados pela indústria e pelo comércio tinham acesso, em geral, apenas à instrução técnica. Essa dualidade prevalece ainda hoje: de um lado, correntes voltadas à educação especializada, que têm como principal finalidade a formação para o mercado de trabalho e notável perfil antienciclopedista; de outro, a educação humanista, voltada à formação integral e à constituição de um pensamento crítico – que, se não se opõe diretamente ao enciclopedismo, também a ele não adere, na medida em que valoriza mais a formação de um ser pensante que a aquisição de informações e conhecimentos pertinentes aos diversos campos do saber.

Entendido como um movimento filosófico-cultural originado no Iluminismo, o enciclopedismo apresenta um contorno mais restrito, profundamente associado ao racionalismo, ao empirismo e à já citada *Encyclopédie*, de Diderot e D'Alembert. As mudanças que caracterizam o pensamento do também chamado “século das luzes” consistem, conforme Ernst Cassirer (1993), na tentativa da compreensão dos próprios processos de conhecimento e das possibilidades de um “progresso intelectual”, ou seja, de uma expansão tanto quantitativa quanto qualitativa dos saberes tendo por horizonte a busca de uma vida melhor. Ainda que se trate de um movimento bastante heterogêneo, é possível apontar um centro irradiador do pensamento iluminista: a ideia moderna de razão, que no século XVIII representava a capacidade de julgamento dos seres humanos a partir da observação e compreensão do mundo que os cercava (cf. ABBAGNANO, 2007; BINETTI, 1998; CASSIRER, 1993; NAY, 2007).

Destaca-se, como traço marcante da razão iluminista, o fato de que ela se apoia firmemente na ciência, mais especificamente nos processos de observação e experimentação do mundo que passaram a caracterizar o procedimento científico desde o século XVII, e que incluem o desprezo pelas noções e conceitos pré-concebidos, a desconsideração da religião e a valorização da lógica e da apresentação de provas como elementos fundamentais à construção do pensamento (cf. NAY, 2007, pp. 225-234). Pode-se dizer, portanto, que a razão iluminista toma o empirismo como seu “programa metódico” (CASSIRER, 1993): a observação constituirá o dado, o princípio a partir do qual o iluminista traçará suas reflexões, uma vez que é apenas por meio do procedimento empírico que se garante a possibilidade de uma “crítica da razão”, ou seja, o empirismo é essencial ao Iluminismo na medida em que possibilita o questionamento de suas próprias verdades (CASSIRER, 1993; ABBAGNANO, 2007; NAY, 2007).

É esse contexto, marcado pela busca da compreensão do mundo em que se vive, pelo questionamento dos dogmas, pela

ideia de “difundir as luzes da verdade” (NAY, 2007) e transformar o mundo em um lugar melhor que possibilita que o século XVIII seja identificado, conforme Olga Pombo, como “o século de ouro do enciclopedismo”, do qual o principal “monumento” é a *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert (cf. POMBO *et al.*, 2006). Cabe destacar que, para além dos citados racionalismo e empirismo, a produção enciclopédica iluminista apresenta características composicionais que reforçam sua diferença com relação às enciclopédias produzidas até então, dentre as quais se destacam, por um lado, o abandono do latim e a adoção das línguas nacionais e, por outro, o abandono da organização disciplinar e a adoção do sistema alfabético. No primeiro caso, a mudança está em diálogo direto com a constituição dos estados modernos. No segundo, interfere nos próprios modos de produção e circulação dos saberes: a organização alfabética torna a enciclopédia um material que pode ser consultado com mais facilidade, possibilita que as entradas apostas aos volumes sejam mais extensas e aprofundadas, rompe com qualquer similitude entre o livro e o mundo – ou seja, atende aos critérios de “diversidade”, “surpresa” e “velocidade” que marcam a época de sua produção (cf. POMBO *et al.*, 2006, pp. 204-206). É por meio da descontinuidade do sistema alfabético, por exemplo, associada à circularidade propiciada por um sistema de remissões entre as diversas entradas da obra, que se garante a unidade da *Enciclopédia*, organizada conforme um sistema de conhecimento pautado nas relações entre os diversos objetos do conhecimento humano, sistema este apresentado por D’Alembert no “Discurso preliminar” que integra o primeiro volume da série.

O processo de produção da *Enciclopédia* e seus resultados são exemplares na história do enciclopedismo e, mais especificamente, do enciclopedismo de cariz iluminista (cf. POMBO *et al.*, 2006, pp. 206-233; DARTON, 1996). Pode-se indicar como seu ponto de partida o convite recebido por Diderot para realizar a tradução, para o francês, da *Cyclopaedia*,

or an General Dictionary of Arts and Sciences, obra em dois volumes de Ephraim Chambers, publicada em Londres, em 1728, e que já respondia aos impactos do pensamento iluminista. Em 1747 o projeto da tradução, no entanto – diante das inúmeras mudanças e ampliações propostas por Diderot e da união de D’Alembert à empreitada, convidado para atuar no “reforço” e “atualização” dos elementos científicos da obra –, foi abandonado em favor da produção de uma nova obra, inédita, de construção coletiva. O caráter coletivo é uma inovação da *Enciclopédia*, produzida, como menciona o subtítulo de sua primeira edição, “por uma sociedade de letrados”, que incluía “homens da ciência” (versados em química, medicina, história natural, matemática), juristas, artistas (músicos, escritores, pintores), geógrafos, economistas, gramáticos, artesãos, trabalhadores dos mais diversos ofícios (agricultores, jardineiros, vidreiros, tecelões), entre outros. A produção coletiva da *Enciclopédia* torna visível o que já era uma preocupação do momento: diante do crescente desenvolvimento da ciência, das artes e dos ofícios, não era possível que uma única pessoa detivesse todos os conhecimentos necessários a um projeto de tal magnitude, seja pela “extensão do objeto” ou pela “finitude do sujeito”, tal qual pontua o próprio Diderot no verbete “Enciclopédia” (cf. POMBO *et al.*, 2006). Além disso, a amplitude dos temas abordados aproxima ciências teóricas e ciências práticas, artes liberais e artes mecânicas, sem que umas se sobreponham às outras, funcionando a *Enciclopédia* como um “instrumento” e um “guia” que possibilita a aquisição de saberes tanto intelectuais quanto técnicos (DE MASI; PEPE, 2003).

A elaboração dessa obra “perigosa”, como a nomeia Robert Darnton (1996) – e que é entendida por Olga Pombo como uma “verdadeira máquina de guerra” (POMBO *et al.*, 2006) –, é bastante conturbada, mesmo contando com cerca de 2.000 subscrições após o lançamento do “Prospecto” por Diderot. Os textos que a conformam afirmam o lugar de autonomia da *Enciclopédia*, que equivale, na

perspectiva iluminista, ao lugar de autonomia do próprio conhecimento frente à Igreja e ao Estado, aos quais ataca direta ou indiretamente, com várias consequências para o andamento de sua publicação. Desde seu primeiro volume, publicado em 1751, até 1772, data da publicação do último de seus 28 volumes *in-folio* (compostos por 17 tomos de textos, com 71.818 verbetes, e 11 tomos contendo 2.885 pranchas ilustradas), várias foram as incertezas e os revezes sofridos: a suspensão da publicação por duas vezes, em 1752 e 1758, respectivamente, e sua inserção no Index, em 1759; as alterações na equipe de colaboradores, estimados, segundo Dunia Pepe, em pelo menos 160 nomes, incluindo-se a saída de D'Alembert do projeto em 1758; as articulações políticas e editoriais necessárias à continuidade do projeto... (DARNTON, 1996; DE MASI; PEPE, 2003; POMBO *et al.*, 2006).

Pode-se dizer que a maior parte desses contratempos decorre das primeiras manifestações de caráter antienciclopédista que se vão desenvolver no contexto do Iluminismo, por isso também tomadas como anti-iluministas (NAY, 2007). Na medida em que se distancia de qualquer fundamentação religiosa, afirmando que o conhecimento só é possível por meio da razão e que não há verdades absolutas, ou seja, que tudo é passível de crítica e correção, inclusive as tradições e os saberes, o enciclopédismo iluminista afirma a dessacralização do mundo e granjeia a oposição não só da Igreja – que ao longo de todo o processo de publicação da *Encyclopédie* busca desvalorizá-la ou mesmo impedir sua circulação –, mas também de muitos pensadores do período, que se opõem à perspectiva de uma primazia do racionalismo. Essa posição se manifesta, por exemplo, nos diversos textos da apologética cristã que são produzidos e postos em circulação concomitante ou posteriormente à publicação da *Encyclopédie*, correspondendo a uma expansão do que João Luis Lisboa chama uma “filosofia da incredulidade”, que indica que enciclopédismo e antienciclopédismo se constituem, mais que por uma oposição explícita de argumentos, por diferentes

concepções de mundo (LISBOA, 1984). Tais discursos, representativos de um posicionamento que se afirma pela resistência e/ou negação ao racionalismo, produzem ecos antienciclopédistas ainda no século XXI, seja por meio dos radicalismos religiosos que continuam a fomentar guerras em várias regiões do planeta ou por meio de perspectivas teóricas que questionam avanços científicos, como o criacionismo e o terraplanismo.

Não é apenas à Igreja que a *Encyclopédie* se opõe: também o Estado, ainda que em menor grau, é posto em questão pela obra – “Se o governo se imiscui numa obra assim, ela não pode ser feita”, afirma Diderot (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, v. 2, p. 164) no verbete “Encyclopédie”. Mesmo que a *Encyclopédie*, conforme Darnton (1996, pp. 9-39), não contestasse diretamente a supremacia das ordens sociais e políticas privilegiadas, ela se propunha, em especial nos inúmeros textos de Diderot que a compunham, a conformar um público “vasto e heterogêneo”, que ultrapassasse a burguesia e o público letrado (POMBO *et al.*, 2006). Ela seria, pois, uma obra de caráter “emancipador”, ainda que não revolucionário: seu público final seria a humanidade como um todo, que por seu intermédio teria acesso, mais que às informações em si, ao entendimento sobre os problemas colocados pelo processo de aquisição do saber, uma obra a ser consultada tanto pelo “homem do povo” como pelo “douto”, que “terão sempre igualmente motivo para desejar uma enciclopédia e se instruir com ela”, como pontua Diderot (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, v. 2, p. 171). Tomado como um projeto de democratização do conhecimento, o enciclopédismo iluminista é contraposto tanto por aqueles que desejavam a manutenção do *status quo* quanto pelos que defendiam uma “autoridade intelectual” restrita a certas classes sociais.

Esse mesmo aspecto, no entanto, está nas bases de outras perspectivas antienciclopédicas contemporâneas, que se opõem ao enciclopédismo de perfil iluminista justamente por considerá-lo restritivo em termos de acesso da popu-

lação aos conhecimentos, ou seja, insuficiente por ser ainda bastante elitista, mas também por colocar a ciência (e a razão) como um saber hierarquicamente superior aos demais, a ponto mesmo de invalidá-los. Nesse aspecto, destacam-se correntes epistemológicas que se voltam não apenas a uma democratização dos conhecimentos em termos de garantir seu acesso a todos, mas também de considerar todas as pessoas como capazes de produzir saberes, e saberes dos mais diversos tipos, ou seja, correntes que reconhecem e buscam a manutenção da “diversidade epistemológica do mundo” (SANTOS *et al.*, 2005). Dentre essas correntes, duas adquirem relevância por seu grande alcance mundial: de um lado, destacam-se as proposições do sociólogo português Boaventura de Souza Santos, sistematizadas sob as expressões “ecologia de saberes” e “epistemologias do sul”. De outro, as “teorias da complexidade” às quais o filósofo francês Edgar Morin tem dedicado seus estudos. A primeira noção, de “ecologia de saberes”, foi construída de maneira dispersa ao longo da obra de Santos e remete à possibilidade de um conjunto de epistemologias, de naturezas distintas, conviverem e dialogarem de modo que se fortaleçam e credibilizem umas às outras: nega-se, portanto, qualquer tipo de epistemicídio (de onde a crítica à razão e à ciência como os únicos caminhos válidos para o conhecimento) e de colonialidade do saber (SANTOS, 2008). A segunda noção, das “epistemologias do sul”, também abordada em diversas produções de Santos, aponta a necessidade de que, para a solução de problemas da contemporaneidade, é preciso alterar o modo pelo qual se os enfrenta: distanciar-se do “pensamento crítico eurocêntrico”, valorizar as “teorias de retaguarda”, ou, em outras palavras, passar a produzir saberes teóricos ancorados na prática dos movimentos sociais, com atenção especial voltada “às tradições mais pequenas suprimidas ou marginalizadas dentro da grande tradição ocidental” (SANTOS, 2018, p. 298), e cientes de que as questões epistemológicas são, também e necessariamente, questões políticas. A terceira noção, de

“complexidade”, remete à visão de que a lógica quantitativa, causal e linear que passou a predominar nos processos de produção de conhecimento desde o Iluminismo foi responsável por reduzir a complexidade dos fenômenos a ideias de ordem, estabilidade e repetição, criando um “paradigma de simplificação” (MORIN, 2007) que opera através de princípios de disjunção, redução e abstração com o objetivo de dissipar o que há de complexo nos fenômenos. Frente a essa simplificação, haveria que se retomar a consciência de que os processos de produção do conhecimento serão sempre marcados pela tensão, a multiplicidade e a heterogeneidade, não existindo possibilidade de reduzi-los ao racional.

Com essas proposições, em especial com as “Epistemologias do Sul”, abre-se espaço, no campo do saber e de suas políticas, para um antienciclopédismo propositivo, pautado não na negação dos fundamentos do enciclopédismo iluminista, em especial a razão: não se quer abandonar os conhecimentos enciclopédicos, mas antes rever seu lugar na constelação dos saberes, fazendo-os ser acompanhados, sem distinção hierárquica, de todos os conhecimentos produzidos e validados a partir de experiências de resistência, das mais diversas ordens, pelos mais diversos atores, que ocorrem no chamado Sul global, experiências que muitas vezes resultam de processos injustos, opressivos e destrutivos que tiveram, justamente na razão iluminista, seu alicerce.

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, Aldo. *História de la pedagogia*. Tradução: Jorge Hernández Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *História da educação e da pedagogia*: geral e Brasil. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2006. BINETTI, Saffo Testoni. Iluminismo. In: BOBBIO, Norberto *et al.* *Dicionário de política*. 11. ed. Tradução: Carmen C. Varriale *et al.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, pp. 605-611. BLOM, Philipp. *Encyclopédie: el triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Tradução: Javier Calzada. Barcelona: Anagrama, 2007. CAMBI, Franco. *História da*

pedagogia. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1999. CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Ed. Unicamp, 1993. DARNTON, Robert. *O Iluminismo como negócio: história da publicação da "Enciclopédia" – 1775-1800*. Tradução: Laura Teixeira Mota e Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. DE MASI, Domenico; PEPE, Dunia (Org.). *As palavras no tempo: vinte e seis vocábulos da Encyclopédie* reescritos para o ano 2000. Tradução: Eliane Aguiar et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003. DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Tradução: Pedro Paulo Pimenta et al. São Paulo: Editora UNESP, 2015, 5 v. LISBOA, João Luís. Enciclopedismo e anti-enciclopedismo. *Prelo. Revista da Imprensa Nacional / Casa da Moeda* (Lisboa), n. 4, pp. 97-108, jul./set. 1984. LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação e da pedagogia*. 13. ed. São Paulo: Nacional, 1981. MORIN, Edgar. *O problema epistemológico da complexidade*. 3. ed. Mem Martins: Europa América, 2002. MORIN, Edgar. Para além do Iluminismo. *Revista Famecos* (Porto Alegre), n. 26, pp. 24-28, abr. 2005. MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 3. ed. Tradução: Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2007. NAY, Olivier. *História das ideias políticas*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007. POMBO, Olga et al. (Ed.). *Enciclopédia e hipertexto*. Lisboa: Duarte Reis, 2006. ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. ROUANET, Sergio Paulo. Iluminismo ou barbárie. In: ROUANET, Sergio Paulo. *Mal estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 9-45. SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Construindo as epistemologias do Sul: para um pensamento alternativo de alternativas*. Buenos Aires: CLACSO, 2018, v. 1. SANTOS, Boaventura de Sousa et al. Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 21-101. VENTURI, Franco. *Los orígenes de la Enciclopedia*. Barcelona: Crítica, 1980.

MARIA ELISA RODRIGUES MOREIRA

Anti-escolanovismo

Na história da educação brasileira, a publicação do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, no dia 19 de março de 1932, provocou uma reação dura por parte de um grupo de intelectuais católicos. Para entender este debate em torno de ideias pedagógicas é preciso situar as transformações ocorridas na Igreja Católica a partir da implantação da República. Assim, no início do regime republicano, o Estado brasileiro foi federalizado e laicizado, condição corroborada pela Constituição de 1891, que deu liberdade para a Igreja Católica realizar uma reestruturação institucional à luz do catolicismo romanizado. Durante a Primeira República (1889-1930), a Igreja Católica criou 56 dioceses e de centenas de paróquias, de sorte que em cada unidade da federação havia no mínimo uma diocese, que fez aliança discreta ou explícita com a elite política estadual (MICELI, 1979). O alinhamento doutrinário da Igreja Católica deu-se sobretudo por meio das chamadas pastorais coletivas, sendo a de 1915 considerada o documento norteador do alinhamento com a Santa Sé. A base desta nova estrutura eclesiástica foi construída por congregações religiosas que emigraram para o Brasil, cujos padres e freiras se dedicaram à fundação de escolas, hospitais, obras de caridade, entre outros.

Sob a batuta de D. Sebastião Leme, cardeal do Rio de Janeiro, no início da década de 1920, a Igreja Católica investiu na articulação de um grupo de intelectuais, leigos e sacerdotes, que produziu o discurso católico para a sociedade brasileira. Para tanto, em 1921 foi criada a revista *A Ordem* e, no ano seguinte – quando se comemorou o centenário da independência política do Brasil –, foi fundado o Centro Dom Vital, ambos dirigidos por Jackson de Figueiredo. Estas duas instituições reuniam intelectuais católicos como Carlos de Laet, Jonatas Serrano, Leonardo Van Acker, Fernando

de Magalhães, Heráclito Sobral Pinto, João Pandiá Calógeras, Jorge de Lima, Everardo Backheuser e Alceu de Amoroso Lima. Em 1928, com a morte prematura de Jackson de Figueiredo, o Centro Dom Vital e sua revista passaram a ser chefiados por Alceu de Amoroso Lima e contar com a assistência eclesiástica do padre Leonel França, jesuíta e membro do clero brasileiro mais preparado para fazer o apostolado intelectual (FABRÍCIO, 2019). Desta forma, no final da década de 1920, a Igreja Católica contava com um grupo de intelectuais leigos, que sustentavam as suas teses, reunidos e articulados no Centro Dom Vital, e que contribuiu, decisivamente, para o seu fortalecimento institucional e reaproximação com o Estado brasileiro.

Desta forma, o propósito deste trabalho é compreender a construção de um discurso católico contrário ao Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova e ao movimento escolanovista na década de 1930. Trata-se do momento de maior tensão entre o grupo dos pioneiros da Educação Nova, aglutinado na Associação Brasileira de Educação, e do grupo católico, vinculado no Centro Dom Vital e reunido na Confederação Católica Brasileira de Educação (CURY, 1986). É importante considerar que a Associação Brasileira de Educação (ABE), criada em 1924 para defender a educação nacional, tinha uma formação diversificada, que acomodava católicos, liberais e alguns comunistas. Com a publicação do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, assinado boa parte do segundo e terceiro grupos, os católicos se afastam da ABE e passam a se articular na Associação de Professores Católicos (A.P.C.) do Distrito Federal e, em 1933, na Confederação Católica Brasileira da Educação, que realizou congressos e editou a Revista Brasileira de Pedagogia (CARVALHO, 2003). Concordamos que a Igreja Católica teve um papel ativo na apropriação da pedagogia da Escola Nova, mas neste texto vamos focalizar a crítica formulada pelos católicos ao Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova.

Procuramos perceber a disputa entre pioneiros da educação nova e católicos

nos anos 1930 de forma relacional, adotando o conceito de campo formulado e movimentado por Pierre Bourdieu nas suas diversificadas pesquisas sociológicas. Bourdieu concebe o espaço social de forma multidimensional, sendo dividido em campos, microcosmos constituídos por posições – dominantes e dominadas ou pretendentes –, que adotam estratégias de legitimação dos seus bens culturais. Nesta direção, ele assevera: “para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de *habitus* que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas” (BOURDIEU, 1983, p. 89). No campo, a posição dominante tende a colocar em marcha “estratégias de conversão” para defender a ortodoxia, enquanto que a posição dominada tenciona a articular “estratégias de subversão” próprias da heresia (BOURDIEU, 1983). Desta forma, a publicação do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova foi uma grande estratégia de subversão que definiu posições e provocou a disputa, constituindo, efetivamente, o campo educacional no Brasil.

O Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova

Para compreender a publicação do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova é preciso perceber os novos movimentos do governo federal, constituído pelo grupo revoltoso que venceu a Revolução de Outubro 1930 e chefiado por Getúlio Vargas, no campo educacional. O chamado “Governo Provisório” criou, em 14 de dezembro de 1930, o Ministério da Educação e Saúde Pública, que representou uma ruptura expressiva. Desde o Ato Adicional de 1834, o ensino primário e secundário era descentralizado, ficando a cargo das províncias e, com a implantação do regime republicano, dos estados federados. A partir do final da Primeira Guerra Mundial, emergiu uma preocupação nacionalista, que, no campo educacional, se materializou na fundação da Associação Brasileira de Educação (ABE), que tinham em comum a pauta da educação nacional. A

partir de 1927, a ABE passou a realizar anualmente a sua “conferência nacional de educação”, que procurava discutir as questões sobre a educação no território nacional (XAVIER, 2002). No entanto, em 1930, devido à eclosão da Revolução de Outubro de 1930, a ABE não realizou a conferência nacional de educação daquele tumultuado ano.

No final do ano seguinte, a ABE organizou a IV Conferência Nacional de Educação, que teve importância fulcral devido às transformações ocorridas no campo educacional. Para chefiar o Ministério da Educação e Saúde Pública, o “Governo Provisório” nomeou Francisco Campos, que criou o Conselho Nacional de Educação e implementou reformas parciais – nos ensinos comercial, secundário e superior – e reintroduziu o ensino religioso nas escolas públicas, plasmando uma aliança entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica. Estes primeiros encaminhamentos do Ministério da Educação tiveram ressonâncias na ABE, de modo que não foram bem aceitos por liberais e comunistas. Desta forma, a IV Conferência Nacional de Educação, realizada em dezembro de 1931, que teve por tema geral “As grandes diretrizes da educação popular no Brasil”, apresentou uma tensão no interior da ABE. Segundo Xavier, neste momento histórico, havia uma estreita relação entre a diretoria da ABE e o alto escalão do Ministério da Educação e Saúde Pública, asseverando: “A análise documental relativa à IV Conferência Nacional de Educação demonstra que, em 1931, as fronteiras entre a ABE e o Governo Federal eram de difícil demarcação. Observando a distribuição dos personagens que ocupavam cargos na ABE e em órgãos governamentais temos um primeiro indicador da proximidade existente entre a ABE e o governo Vargas. Assim é que, enquanto Francisco Campos ocupava o cargo de Ministro da Educação e Saúde e Belisário Penna ocupava o cargo de Presidente da ABE, ocorre, em 1931, a eleição do primeiro como sócio-mantenedor da referida associação de educadores e, por seu turno, o presidente da mesma acumula, durante alguns

meses, o cargo de ministro interino em substituição a Francisco Campos” (XAVIER, 2002, pp. 17-18).

Xavier (2002) afirma também que os memorandos de convocação da IV Conferência Nacional de Educação e os comunicados da comissão organizadora publicado nos jornais, explicitavam o patrocínio da conferência promovida pela ABE. Todavia, os discursos do chefe do “Governo Provisório”, Getúlio Vargas, e do seu ministro da educação, Francisco Campos, na IV Conferência Nacional de Educação são ainda mais explícitos da vontade política do “Governo Provisório” de obter o apoio da ABE em prol da educação nacional. No seu discurso, Vargas diz: “Estais agora aqui congregados, sois todos profissionais e técnicos. Pois bem: estudaí com dedicação, analise com interesse, procure encontrar a fórmula feliz da colaboração do Governo Federal com os demais estados – que tereis na atual administração todo o amparo ao vosso esforço” (*apud* XAVIER, 2002, p. 19). Por sua vez, Campos procura seduzir os conferencistas, afirmando: “Mais uma vez reafirmais os vossos altos propósitos de desinteressada cooperação e auxílio, assim como de fé viva e exemplar nos benefícios que não de decorrer para o Brasil dos esforços que vindes repetindo [...]” (*apud* XAVIER, 2002, p. 18). Os discursos dos chefes políticos pediam convergência entre o Ministério da Educação e a ABE.

Getúlio Vargas e o seu ministro da Educação e Saúde Pública foram à IV Conferência Nacional de Educação com o objetivo de obter da ABE as diretrizes fundamentais da política educacional do “Governo Provisório”. No entanto, o associado Nóbrega da Cunha argumentou que o escopo da IV Conferência Nacional de Educação era debater teses sobre “as grandes diretrizes da educação popular”, entendida especificamente como educação primária e que seria impossível fazer uma discussão de fundo sobre a educação nacional. Ele conseguiu obter de Fernando Magalhães, presidente da ABE, o encargo de redigir um manifesto que explicitasse as diretrizes educacionais para o “Governo Provisório” e para

o povo em um prazo de até dois meses. Este posicionamento sobre a educação nacional expressaria os valores e as concepções diferentes do grupo católico que dominava a ABE e que tinha conexões com o Ministério da Educação e Saúde Pública (CARVALHO, 2015). Nóbrega da Cunha passaria a incumbência de redigir o manifesto para Fernando de Azevedo, mas que expressaria a posição política de um grupo de educadores em relação à modernização da educação brasileira.

Redigido por Fernando de Azevedo e assinado por 23 homens e três mulheres, o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova foi publicado, em 19 de março de 1932, em vários jornais de circulação nacional e, em particular, no prestigiado diário “O Estado de S. Paulo”. É importante anotar a liderança pedagógica de Anísio Teixeira no grupo dos pioneiros devido à sua atuação nos anos 1920 e, sobretudo, ao fato de ele coordenar, desde 1931, a Diretoria da Instrução Pública do Distrito Federal. Não por acaso, os seus assessores Lourenço Filho, Afrânio Peixoto, Paschoal Lemme, Roquette Pinto, Cecília Meirelles, Venâncio Filho, Delgado de Carvalho, J. P. Fontenelle e Paulo Maranhão foram signatários do Manifesto de 1932. De outra parte, Arminda Álvaro Alberto e Edgar Süssenkind de Mendonça, militantes comunistas e defensores da descentralização do ensino, apesar de discordarem do viés centralizador da educação nacional expressa no Manifesto, foram signatários do mesmo. E Carneiro Leão, que havia liderado a reforma da Instrução Pública no Distrito Federal e era marcado por ideias escolanovistas, não assinou o Manifesto (XAVIER, 2002). Os signatários do Manifesto eram, portanto, formados por grande maioria de liberais e alguns comunistas.

O Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova defendia a instituição de um sistema educacional articulado, sendo formado por escola infantil, primária, secundária e superior. Considerando que o aparelho escolar está mais inorganizado do que desorganizado, ele constata: “a situação atual, criada pela su-

cessão periódica de reformas parciais e frequentemente arbitrárias, [...] nos deixa antes a impressão desoladora de construções isoladas [...] (AZEVEDO *et al.*, 2015, p. 196). Desta forma, os pioneiros discordavam das reformas parciais dos ensinos superior, secundário e comercial impostas por decretos-lei, em 1931. Assim, a Reforma Francisco Campos não criou articulação entre os diferentes ramos da educação secundária, de sorte que os ensinos secundário e técnico não tinham equivalências (ROMANELLI, 1996). Considerando este dualismo escolar “o ponto nevrálgico da questão” (AZEVEDO *et al.*, 2015, p. 212), os pioneiros propunham uma escola secundária unificada, de sorte que tenha um fundamento comum de cultura geral e diversificadas seções tanto para o ensino secundário como para o ensino técnico, escolhidas pelos alunos a partir de suas aptidões.

Constatando que “a nossa educação superior nunca ultrapassou os limites e as ambições de formação profissional, a que se propõem as escolas de engenharia, de medicina e de direito” (AZEVEDO *et al.*, 2015, p. 214), o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova acredita que é necessário criar no Brasil efetivas universidades que tenham como fulcro a pesquisa que produza conhecimento novo e consistente. À luz do critério da meritocracia, os pioneiros defendem que os melhores alunos devem ingressar na universidade brasileira, de sorte que se realize a formação das elites científica e literária. Nesta direção, o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova constata a fragilidade na formação docente do curso primário feita pelas escolas normais, que geralmente não conferia aprofundada preparação pedagógica e a quase inexistência da formação de professores para os cursos secundário e superior. E prescreve que “todos os professores, de todos os graus, [...] devem formar seu espírito pedagógico, conjuntamente, nos cursos universitários, em faculdades ou escolas normais, elevadas ao nível superior e incorporadas à universidades” (AZEVEDO *et al.*, 2015, p. 217). A formação universitária do professorado de todos os graus foi uma bandeira ousada dos pioneiros.

Em segundo lugar, o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova lutava em prol da educação pública ao afirmar que “cabe evidentemente ao Estado a organização dos meios de tornar efetivo, por um plano geral de educação, de estrutura orgânica, que torna a escola acessível, em todos os seus graus, aos cidadãos [...]” (AZEVEDO *et al.*, 2015, p. 204). Os pioneiros lutavam por uma “escola única”, ou seja, uma escola pública comum a todos os cidadãos brasileiros, mas admitia instituições escolares privadas, que deveriam ser devidamente supervisionadas pelo poder público. O sistema público de ensino defendido pelos pioneiros deveria ser marcado pela gratuidade, obrigatoriedade, laicidade e coeducação. Em relação aos dois primeiros traços educacionais, o Manifesto assevera: “A gratuidade extensiva a todas as instituições oficiais de educação é um princípio igualitário que torna a educação, em qualquer de seus graus, acessível não a uma minoria, por um privilégio econômico, mas a todos os cidadãos que tenham vontade e que estejam em condições de recebê-la. Aliás, o Estado não pode tornar o ensino obrigatório, sem torna-lo gratuito” (AZEVEDO *et al.*, 2015, p. 205).

A laicidade da escola pública foi uma bandeira defendida pelos pioneiros com o intuito de evitar no ambiente escolar a propaganda e a disputa entre grupos religiosos. Esta posição afrontava o grupo católico e o “Governo Provisório”, que, por meio do Decreto-lei Nº 19.941, de 30 de abril de 1931, havia reintroduzido o ensino religioso nas escolas públicas, a partir de um acordo entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica, cujo artífice fora o ministro da educação Francisco Campos (HORTA, 1994). De outra parte, a coeducação dos sexos fazia parte da luta pela igualdade dos cidadãos na escola pública, que não deveriam ser diferenciados a não ser pelas chamadas aptidões naturais como parte integrante da meritocracia. Este entendimento educacional era um dos fundamentos pedagógicos do movimento escolanovista mundial. A convi-

vência dos sexos masculino e feminino na escola também se chocava com a perspectiva de divisão dos sexos nas instituições escolares defendida pela Igreja Católica e praticada na sua rede de colégios. Tanto a laicidade como a coeducação dos sexos, portanto, eram bandeiras polêmicas advogadas pelos pioneiros.

Em terceiro lugar, como o seu próprio nome indica, o Manifesto de 1932 lutava pela chamada educação nova, que havia emergido no final do século XIX e se tonificou e se articulou a partir da década de 1920 por meio da Liga Internacional da Educação Nova, que realizava congressos e editava revistas. Calcada no estudo científico e experimental, a educação nova focalizou as necessidade e interesses psicobiológicos do aluno, colocando-o no centro do processo educativo. Prescrevendo o ativismo discente nas escolas brasileiras, o Manifesto de 1932 assevera: “A Escola Nova deve ser reorganizada de maneira que o trabalho seja seu elemento formador, favorecendo a expansão das energias criadoras do educando, procurando estimular-lhe o próprio esforço como o elemento mais eficiente em sua educação e preparando-o, com o trabalho em grupos e todas as atividades pedagógicas e sociais, para fazê-lo penetrar na corrente do progresso material e espiritual da sociedade de que provier em que vai viver e lutar” (AZEVEDO *et al.*, 2015, p. 210).

Mais do que uma explicitação das matrizes pedagógicas da Escola Nova, o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova é um documento que propõe uma política educacional em prol da escola pública obrigatória, gratuita, laica e coeducativa para todos os cidadãos brasileiros. O sistema público de ensino deveria ser articulado e contemplar as escolas infantil, primária, secundária unificada e superior, tendo um professorado de todos os níveis de ensino formado na universidade. O Manifesto de 1932, portanto, converteu-se em um marco fundador da democratização da educação brasileira.

Intelectuais católicos contra o manifesto

Apenas quatro dias depois da publicação do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, Alceu de Amoroso Lima publica, em “O Jornal”, o artigo intitulado “Absolutismo Pedagógico”, que foi republicado no mesmo ano na revista A Ordem (LIMA, 1932). Neste conciso e irônico texto, a principal liderança intelectual do laicato católico (SKALINSKI JUNIOR, 2015) faz um ataque frontal aos princípios e aos meios educacionais do Manifesto de 1932. Lima começa afirmando: “Já temos também a nossa Nep! Não se trata, porém da Nova Política Econômica de Lênin. Trata-se da ‘nova política educacional’, que se apresenta em linhas gerais no resumo do ‘Manifesto dos Pioneiros da Nova Educação’[...]” (1932, p. 317). A crítica de fundo de Alceu de Amoroso Lima é sobre a “finalidade exclusivamente ‘biológica’ da educação” proposta pelos pioneiros, que se estriba no “materialismo filosófico” e no “absolutismo pedagógico”. Esse fim biológico da educação, que tinha uma perspectiva materialista, era incompatível com a tradição educacional católica. E Lima assevera: “Se a expansão ‘biológica’ do indivíduo é o fim último a que visam esses ‘pioneiros’, o fim imediato é o absolutismo do Estado pedagogo” (1932, p. 318). Não sem razão que o título deste artigo é “absolutismo pedagógico”, representação construída para as ideias do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova.

A partir de um timbre anticomunista católico, Alceu de Amoroso Lima argumenta que as ideias educacionais expressas no documento dos pioneiros preparavam, de forma consciente ou inconsciente, a pedagogia comunista. Deve-se considerar que, no início dos anos 1930, com os efeitos duros da crise econômica de 1929, enquanto o liberalismo capitalista passava por um revés, o socialismo soviético ganhava visibilidade, provocando afirmações de posições anticomunistas, particularmente na Igreja Católica. Nesta direção, o autor de “absolutismo pedagógico” constrói uma história teleológica, procurando mostrar

que “a marcha do naturalismo pedagógico só pode parar no comunismo integral” (LIMA, 1932, p. 320). Assim, cita excertos de obra de La Chalotais que defendia a intervenção do Estado na educação escolar e falas de Danton e de Robespierre, durante a Revolução Francesa, que enfatizaram esta posição. E afirma que a radicalização do monopólio educativo do Estado estava sendo implantado na pedagogia comunista da União Soviética e que quem efetivamente compreendia este processo era Edgar Susseking de Mendonça – comunista confesso e signatário do Manifesto de 1932. Ao fulanizar a posição comunista defendida por um dos poucos socialistas que assinaram o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, Alceu de Amoroso Lima faz um ataque direto e contundente.

Os efeitos diretos do monopólio escolar por parte do Estado eram a condenação da família e a asfixia da Igreja Católica como agentes educativos. Para combater o afastamento da família na educação dos filhos pregada pela defesa do monopólio estatal no campo escolar, o líder católico recorre à experiência da Esparta antiga, em que as crianças eram totalmente dominadas pelo Estado guerreiro. Lima argumenta que, à luz da perspectiva educacional dos pioneiros, a iniciativa privada no campo escolar somente será aceita por motivos financeiros, concluindo: “no dia em que for removido este óbice, serão também removidas sumariamente as últimas liberdades do ensino particular ou confessional, e a massa compacta dos cidadãos entregue ao novo Leviatã [...]” (1932, p. 318). Todavia, a análise de Alceu de Amoroso Lima passa do combate dos princípios educativos ao ataque aos meios educativos defendidos pelos pioneiros, quais sejam: laicidade, gratuidade, obrigatoriedade e coeducação. Nesta direção, Lima analisa: “Pois é preciso ficar bem claro que as ideias desse manifesto aberram integralmente de toda concepção cristã, nacional ou liberal da educação. É a filosofia maçônica da educação posta ao serviço de uma oposição violenta contra tudo o que forma a base de uma civilização fundada em qualquer dos três princípios acima

apontados: o cristianismo, o nacionalismo ou o liberalismo. Pois o manifesto é anti-cristão, porque nega a supremacia da finalidade espiritual; é anti-nacional, pois, embora referindo-se ao 'cuidado da unidade nacional', não leva em conta, em se racionalismo árido, nenhuma particularidade do temperamento e da tradição brasileira, e é também anti-liberal, pois se baseia no absolutismo pedagógico do Estado e na negação de toda liberdade de ensino" (1932, p. 320).

Depois do confrontar os fundamentos epistemológicos e aos meios da proposta pedagógica do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, Lima afirma que "se as ideias contidas nesse infeliz manifesto lograrem um dia execução neste pobre Brasil [...] ter-se-á perpetrado, entre nós, o mais monstruoso dos crimes contra a nacionalidade" (1932, p. 320). Pela contundência e por sair da pena da maior líder do grupo católico brasileiro, "absolutismo pedagógico" tornou-se o texto de referência na crítica ao Manifesto de 1932. No entanto, a revista *A Ordem* publicaria outros artigos contrários à posição dos pioneiros que tiveram várias tonalidades de análise acerca das ideias escolanovistas tais como a rejeição conservadora absoluta, a questão do ensino religioso, a crítica ao materialismo modernizante, ataques à falta de base filosófica e ao pai da pedagogia progressista – John Dewey.

Em realidade, o primeiro artigo publicado na revista *A Ordem* que faz crítica católica às ideias propostas no Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova é intitulado "O dever cultural dos católicos" e não tem autoria (O dever..., 1932). Depois de expor os deveres dos católicos perante a sociedade civil, a política e a educação, o interesse da Igreja Católica em relação a ocupação do espaço balanceado pelos renovadores o texto anônimo conclui da seguinte forma: "O dever cultural dos católicos, portanto, ainda é mais urgente que o seu poder político. Pois é inútil tentarmos influir no governo do país, cristianizando a Nação e o Estado, sem possuímos uma elite realmente adestrada, que esteja em condições de por em movimento as grandes massas

eleitorais, em torno de nossas ideias construtoras. E que possa resistir à pressão das ideologias destruidoras, que a cada momento nos assaltam como ainda há dias tivemos a ocasião de ver no infeliz 'Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova', que reuniu um grupo de elite dos nossos educadores, em torno de um programa monstruoso de materialismo pedagógico e de monopólio educativo do Estado, que é a negação de todos os direitos naturais de Deus, da Igreja e da Família na educação da mocidade (O dever..., 1932, p. 246).

A partir de um outro viés, Laura Jacobina Lacombe, diretora do Colégio Jacobina, localizado no Rio de Janeiro, e defensora de uma renovação pedagógica dentro dos ideais católicos, publicou, na revista *A Ordem*, o artigo sob o título "Alfabetização ou Escola do Trabalho?" (LACOMBE, 1932). Dialogando com John Dewey, esse texto faz uma discussão sobre como as escolas norte-americanas concebem a escolarização pelo trabalho, elaborando uma crítica à industrialização do ensino. No entanto, nos primeiros parágrafos diz que pelo jornal *Correio da Manhã* tomou conhecimento de "uma 'Cruzada Educacional' pela qual se pretende regenerar o Brasil, apenas com um simples programa de alfabetização" (LACOMBE, 1932, p. 189). A partir de uma perspectiva elitista e católica, Lacombe ataca o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, concluindo: "Temos a impressão de que os abnegados que se querem dedicar a essa campanha regeneradora, estão completamente alheios ao movimento que se processa hoje em dia no mundo da pedagogia. Foi-se o tempo em que se acreditava que 'uma escola que se abria era uma prisão que se fechava'. Nem aqueles que algum dia creram na ação moralizadora da ciência ainda se embalam nessa ilusão. E é no Brasil que vemos o fantasma da alfabetização inspirar uma 'Cruzada' de entusiastas atraídos por essa miragem enganadora. Louvado seja Deus!" (1932, p. 189).

A ideia de escola única, defendida pelo Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, foi analisada, a partir da lente católica de Everardo Backheuser, no artigo

“A escola única”, publicado na revista A Ordem (BACKHEUSER, 1933). O autor começa afirmando que a escola única está no centro do debate educacional no movimento da Escola Nova em boa medida devido ao seu caráter polissêmico. Há três significados da expressão escola única: em primeiro lugar é a escola pública, gratuita e obrigatória a todos os cidadãos; em segundo lugar é um modelo pedagógico homogeneizado de escola para todas as regiões e localidades de um país; e, por fim, é um percurso articulado de etapas do ensino da educação infantil ao curso superior. Assim neste artigo, o intelectual católico aprecia as três acepções da expressão “escola única”, iniciando por “a escola única como escola oficial obrigatória, isto é, o monopólio do ensino” (BACKHEUSER, 1933, p. 527). Ele parte da premissa de que a inovação se dá sempre na iniciativa privada em todos os setores sociais e, em particular no movimento da Escola Nova, afirmando que emergiu e se desenvolveu de colégios particulares, destacando as experiências de Pestalozzi, as *new-schools* inglesas, os *Landerziehungsheine* alemãs, a École des Roches na França, a escola de Decroly em Bruxelas e no Instituto J.J. Rousseau de Genebra. No entanto, anota que há uma exceção: “Só na Rússia, país que se debate nas garras do comunismo, onde o Estado monopoliza tudo, e, portanto, também o ensino, foram tornados obrigatórios os processos da escola nova” (BACKHEUSER, 1933, p. 529).

Apoiado no seu anticomunismo católico, Everardo Backheuser combate arduamente o monopólio estatal do ensino, corroborando a argumentação de Alceu de Amoroso Lima. Tal crítica se baseia no totalitarismo escolar, que excluía a iniciativa privada da qual a Igreja Católica participava de modo expressivo no mundo ocidental e, particularmente, no Brasil. Procurando preservar o espaço da escola privada, Backheuser defende que o Estado deve garantir a educação pública para todos os cidadãos e ter um papel restrito no campo escolar, afirmando que “a ação do governo portanto deve se limitar a fixar o objetivo do ensino nos diversos graus, primário,

secundário, profissional, técnico e superior; e, quando muito, a dar em linhas gerais, o quadro das disciplinas [...]” (1933, p. 533). Nesta direção, constata no Brasil constata que os sistemas públicos ensino estão marcados pela instabilidade e improvisação das leis e das teorias educacionais, concluindo: “Quão doloroso seria – ou terá de ser! – o espetáculo de balbúrdia educacional quando também os colégios particulares – o pouco de estável que ainda nos resta – e houver de entrar na sarabanda convulsa e endemoniada das adaptações e das remodelações. Hontem Decroly, hoje Dewey! E amanhã? Talvez Lunacharsky!”

A referência ao intelectual e político soviético Anatóli Lunacharsky sugere que a implantação da escola única como monopólio estatal certamente levará ao comunismo.

De outra parte, Backheuser (1933) acredita que o Estado brasileiro não tem orçamento suficiente para garantir a escola pública para todos os seus cidadãos, de sorte que a iniciativa privada é imprescindível. Além das escolas particulares, especialmente as confessionais, Everardo Backheuser chama a atenção para o trabalho dos mestres-escolas, que são a única oportunidade de escolarização de crianças em localidades pobres e isoladas no mundo rural. E lembra que o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova defende e estimula a ação das instituições privadas no campo escolar devido à fragilidade do Estado, asseverando: “Aliás quem proclama a impossibilidade de, no Brasil, haver monopólio de Estado em questão educacional são os insuspeitíssimos cavalheiros e excellentíssimas senhoras e senhoritas que subscreveram o famoso Manifesto para constituição educacional do Brasil [sic] no qual lançam os dogmas materialistas da escola nova” (BACKHEUSER, 1933, p. 532). Embora todo o artigo de Everardo Backheuser é construído para refutar o Manifesto de 1932, este excerto é o único momento em que há uma referência direta aos documentos dos pioneiros.

O segundo significado de escola única é analisado de forma concisa porque o autor do artigo “A escola única” parte

do princípio de que qualquer pedagogia, particularmente, o movimento escolanovista é a favor da escola regional. Assim, Backheuser assegura que “a escola nova é por excelência, como sabemos, a ‘escola da vida pela vida para a vida’, segundo a feliz expressão de Decroly” (1933, p. 537), sublinhando que o ambiente escolar deve ser condicionado pelo seu entorno social. E, por fim, escola única como um sistema encadeado de cursos da educação infantil até o ensino superior é endossada por Everardo Backheuser como princípio e uma necessidade para o Brasil, onde reina a dispersão de cursos isolados e desarticulados. À maneira de conclusão sobre os conceitos de escola única, Backheuser, assevera: “Se os católicos devem ser, como demonstrado, contra a escola única anti-regional, anti-confessional, coeducativa e obrigatoriamente oficial ou oficializada nada os impede de aplaudir e recomendar a escola única gratuita aberta a todas as classes sociais abastadas ou pobres, e principalmente de aplaudir e recomendar a escola única com feitiço unitário da *Einheitsschule* alemã” (1933, p. 539).

Em resposta a artigos de Fernando de Azevedo sobre os críticos do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, o filósofo Leonardo Van Acker publicou o texto sob o título “Sociologia ou socialismo? (Ao Exmo. Sr. Fernando de Azevedo)” também na revista *A Ordem* (ACKER, 1933). Trata-se de um artigo destinado a dialogar abertamente com o autor do Manifesto de 1932 que parte da premissa de que “[...] não ser o manifesto [dos Pioneiros da Educação Nova] simples relatório sociológico senão verdadeira insinuação de princípios socialistas” (ACKER, 1933, p. 22). O filósofo católico examina o texto do Manifesto de 1932, o livro “Novos caminhos e novos fins” – publicado em 1932, e vários artigos de Fernando de Azevedo e anota que “a filosofia escolhida pelos sr. F. A. [...] não é o liberalismo, nem pode ser qualquer doutrina social consentânea com as encíclicas *Rerum Novarum* ou *Quadragesimo anno*. Resta, pois que seja o socialismo ou o comunismo” (ACKER, 1933, p. 25). E, especificamen-

te sobre o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, Van Acker diz: “E como ao texto preferimos o contexto, como à letra, que isola e mata, o espírito que tudo penetra e vivifica, concluímos ser a filosofia do manifesto educacional o socialismo hodierno” (1933, p. 27). Ele faz coro com o grupo de intelectuais católico que liam estratégias socialistas na defesa da escola pública feita pelos pioneiros.

As críticas formuladas ao Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova e ao escolanovismo não saíram somente da pena do laicato católico, mas também do clero. Assim, D. Xavier de Mattos ministrou uma aula inaugural no Curso de Psicologia Educacional no Instituto Católico de Estudos Superiores intitulada “Psicologia Educacional” que foi transcrita e publicada na revista *A Ordem* com título homônimo (MATTOS, 1933). O bispo católico D. Xavier afirma que alguns moços fizeram estágio concisos nos EUA e na Europa onde se imbuíram de ideias da Educação Nova que procuram disseminar no Brasil por meio de reformas educacionais e, particularmente, por meio de um manifesto apreciado da seguinte forma: “Finalmente no ano passado um grupo de assim chamados ‘Pioneiros da Educação Nova’ lança ‘Ao Povo e ao Governo’ um vibrante manifesto em que afirma vigorosamente a sua nova mentalidade e sugere através (para não dizer “apesar”) da última Conferência Nacional de Educação de Niterói, as diretrizes basilares da projetada reconstrução educacional do país. Estamos assim no arrebol poético de uma nova era educacional e como todo arrebol, há também neste um forte matiz de cor rosa e vermelho, de entusiasmo, de lirismo e de radicalismo. O entusiasmo é sempre sadio e fecundo! O radicalismo é sempre exagerado, perigoso e potencialmente nocivo! O lirismo enfim é sempre ilusório e efêmero e por isso mesmo o mais inócuo desses três coloridos” (MATTOS, 1933, p. 506).

D. Xavier desfecha a crítica à visão pedagógica do documento dos pioneiros, afirmando que “esta corrente tende assim a transferir do sobrenatural para

o experimental o eixo central da nossa civilização” (MATTOS, 1933, p. 507), sublinhando a crítica católica ao naturalismo pedagógico que atravessa o Manifesto de 1932.

O grupo de intelectuais católicos, aglutinados na revista *A Ordem*, reagiu de imediato e de modo incisivo ao Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, explorando quatro aspectos. Em primeiro lugar, a crítica de fundo dos católicos foi sobre a finalidade biológica da educação, que revelaria o naturalismo pedagógico dos pioneiros. Esta perspectiva pedagógica materialista era, definitivamente, incompatível com a tradição educacional católica, que tinha como estribo a dimensão espiritual e transcendental. Os católicos acreditavam que o naturalismo pedagógico que transversalizava o Manifesto de 1932 preparava a implantação de uma educação comunista. Em segundo lugar, a laicidade do ensino era combatida pelo grupo de intelectuais católicos porque a Igreja Católica envidara esforços para conseguir a reintrodução do ensino religioso nas escolas públicas, em 1931, e acreditava que ele era imprescindível para uma formação integral dos alunos. Em terceiro lugar, os católicos refutaram a escola única como monopólio estatal do ensino e como instituição de um modo escolar único para todo o território nacional porque nestes dois casos afrontaria a rede escolar católica que tinha capilaridade nacional, particularmente no ensino secundário. Por fim, a coeducação, defendida pela Liga Internacional da Educação Nova, era combatida pela Igreja Católica porque a sua tradição educativa determinava que a escolarização de meninos e meninas deveria ser segregada.

Entre os intelectuais reativos ao Manifesto de 1932, deve-se destacar a crítica de Alceu de Amoroso Lima, o líder do laicato católico que dirigia o Centro D. Vital e editava da revista *A Ordem*. Ele foi o primeiro a tomar posição frente ao documento dos pioneiros quatro dias após a sua publicação por meio do artigo “Absolutismo Pedagógico” estapado em “O Jornal” e republicado na revista

A Ordem, tornando-se um texto seminal no debate educacional. Trata-se de uma análise orgânica do Manifesto que explora o seu caráter anti-cristão porque baseia-se no naturalismo pedagógico que amputa da dimensão espiritual da educação, anti-nacional devido à negação das tradições brasileiras e anti-liberal pelo fato de defender o absolutismo estatal no campo educativo que atenta para a liberdade de ensino. De outra parte, os artigos de Laura Jacobina Lacombe, Evererardo Backheuser, Leonardo Van Acker e D. Xavier Mattos, embora façam críticas pontuais ao Manifesto de 1932, têm importância ajudar a construir uma tomada de posição do grupo católico no campo educacional na década de 1930.

A crítica do grupo de intelectuais católicos ao Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova provocou uma divisão no interior da ABE, de sorte que os católicos se retiraram desta associação e, em 1933, criaram a Confederação Católica Brasileira de Educação (CCBE) que passou a coordenar 40 Associações de Professores Católicos (APCs), que correspondia a 300 colégios, 60.000 alunos e 6200 professores. No ano seguinte, a CCBE organizou o Iº Congresso Nacional Católico de Educação e começou a publicar a *Revista Brasileira de Pedagogia* (SAVIANI, 2013). As APCs focavam mais na discussão de problemas pedagógicos como a formação de professores e propostas de ação, enquanto a CCBE tratava de aspectos mais estratégicos como a realização de cursos e congressos e a publicação da *Revista Brasileira de Pedagogia*. Com a publicação do Manifesto de 1932, portanto, definiu-se posições no campo educacional brasileiro.

Bibliografia

ACKER, Leandro Van. Sociologia ou socialismo? (ao Exmo. Sr. Fernando de Azevedo). *A ordem* (Rio de Janeiro), n. 35, pp. 22-29, jan. 1933. AZEVEDO, Fernando *et al.* A reconstrução educacional do Brasil – ao povo e ao governo: manifesto dos pioneiros da educação nova (1932). *Revista brasileira de estudos pedagógicos* (Brasília), v. 96, n. esp., pp. 196-222, 2015.

BACKHEUSER, Everardo. A escola única. *A ordem* (Rio de Janeiro), n. 39, pp. 527-539, jul./ago. 1933. BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada, 1983. CARVALHO, Marta Maria Chagas de. *A escola e a república e outros ensaios*. Bragança Paulista: EDUSF, 2003. CARVALHO, Marta Maria Chagas de. O Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova e a IV conferência nacional de educação. *Revista brasileira de estudos pedagógicos* (Brasília), v. 96, n. esp., pp. 89-112, 2015. CURY, Carlos R. Jamil. *Ideologia e educação brasileira*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1986. O dever cultural dos católicos. *A ordem* (Rio de Janeiro), n. 26, pp. 241-246, abr. 1932. FABRÍCIO, Edison Lucas. *A fé na educação: a trajetória, a obra e o "apostolado intelectual" do Pe. Leonel Franca S. J. (1893-1948)*. Tese de Doutorado em História. Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019. HORTA, José Silvério Baia. *O hino, o sermão e a ordem do dia: regime autoritário e a educação no Brasil (1930-1945)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994. LACOMBE, Laura Jacobi. Alfabetização ou escola do trabalho? *A ordem* (Rio de Janeiro), n. 25, pp. 189-192, mar. 1932. LIMA, Alceu Amoroso. Absolutismo pedagógico. *A ordem* (Rio de Janeiro), n. 26, pp. 317-320, abr. 1932. MATTOS, Xavier de. Psychologia educacional. *A ordem* (Rio de Janeiro), n. 39, pp. 501-509, jul./ago. 1933. MICELI, Sérgio. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo: DIFEL, 1979. ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da educação no Brasil (1930/1973)*. Petrópoli: Vozes, 1996. SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. 4. ed. Campinas: Autores Associados, 2013. SLALINSKI JUNIOR, Oriomar. *Alceu Amoroso Lima e a renovação católica no Brasil (1928-1945): uma proposta de espírito católico e corpo secular*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2015. XAVIER, Libânia Nacif. *Para além do campo educacional: um estudo sobre o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (1932)*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002.

NORBERTO DALLABRIDA
FERNANDA GOMES VIEIRA

AntiEspiritualismo

Um panorama geral

Quando se pensa em escrever sobre antiespiritualismo é preciso, primeiro, pensar no significado das duas palavras separadamente: o que é espiritualismo e o que é anti? Se procurarmos no dicionário a palavra antiespiritualismo ela terá como sinônimo o materialismo. Talvez seria interessante, considerando isto, pensar que antiespiritualistas seriam aquelas pessoas que não acreditam no espírito e, portanto, não acreditam na espiritualidade – que está diretamente ligada a todas as formas de crenças e religiões. Neste contexto, materialistas seriam as pessoas que só acreditam na matéria, no que se pode ver.

Quando fiz meus estudos de doutorado, construindo um texto sobre espiritualidade, xamanismo, mulheres e tantas outras questões pude aprofundar, dentro desta grande temática que agora me mobiliza novamente, ao escrever este verbete, alguns subtemas que já considerava bastante pertinentes. Um deles é o de que somos seres formados de corpo e espírito: seres bio-psico-social-espiritual. E se somos seres completos desta maneira, quando falamos de espiritualidade estamos falando de nossa parte espiritual, assim como falamos de nossa parte física, material.

A humanidade já viveu muitos ciclos. Alguns nos quais a espiritualidade estava diretamente ligada a todos os movimentos dos homens e mulheres. Para fazer um fogo, plantar alguma semente, colher, caminhar, etc., dependeria sempre das divindades. Em outros tempos a religião foi dominante e com ela vieram as perseguições às pessoas que possuíam uma espiritualidade diferente da hegemônica, que faziam da espiritualidade movimentos de cura sem respeitar os dogmas doutrinários. Depois, chegamos nos tempos em que o espírito estava “descolado” da ciência, sendo descon-

siderado qualquer movimento que não pudesse ser comprovado e materializado. E, apesar de diversos avanços nas ciências e na academia que comprovam a importância da espiritualidade nas práticas de saúde, ainda encontramos cientistas e institutos questionando esses conhecimentos.

Como sou enfermeira de formação, tendo minha vida profissional e acadêmica voltada para a saúde, além da educação, sempre defendi as práticas de saúde de uma forma holística, integrativa. Nesta esteira, Gerber (*apud* FRIEDRICH, 2016) afirma que o termo holístico, utilizado com referência às condições de saúde e bem-estar dos seres humanos, implica não apenas um equilíbrio entre os diversos aspectos do corpo e da mente, mas também entre as forças multidimensionais do espírito, as quais, até o momento, foram imperfeitamente compreendidas pela grande maioria das pessoas. Na verdade, é o poder do espírito que movimenta, inspira e insufla vida nesse veículo que conhecemos como corpo físico.

Em 2006 o Ministério da Saúde aprovou a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PICS), na época com somente seis áreas: homeopatia, plantas medicinais, fitoterapia, medicina tradicional chinesa/acupuntura, medicina antroposófica e termalismo social (crenoterapia). Atualmente, o Sistema Único de Saúde (SUS) oferece, de forma integral e gratuita, 29 procedimentos de PICS à população. Os atendimentos começam na Atenção Básica, principal porta de entrada para o SUS: “Evidências científicas têm mostrado os benefícios do tratamento integrado entre medicina convencional e práticas integrativas e complementares. Além disso, há crescente número de profissionais capacitados e habilitados e maior valorização dos conhecimentos tradicionais de onde se originam grande parte dessas práticas” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, s/d).

E, apesar das evidências científicas apresentadas pelo próprio Ministério da Saúde, essa política vem sendo atacada como sendo “pseudociência”, com

questionamentos de seus resultados e do investimento público nas mesmas. Na revista digital *Questão de Ciência*, publicação digital do Instituto Questão de Ciência (IQC), na qual alguns pesquisadores de universidades questionam essas práticas, encontramos um artigo fazendo alusão a um livro português, “A Ciência e os seus Inimigos”, de Carlos Fiolhais e David Marçal. A autora do artigo faz a seguinte referência: “A obra traz um forte alerta para o perigo de misturar política, populismo e pseudociência. É impossível ler a obra portuguesa sem refletir sobre a realidade brasileira, onde homeopatia e acupuntura são práticas reconhecidas pelo Conselho Federal de Medicina, e outras 27 práticas ditas integrativas e complementares – sem comprovação científica – constam do Sistema Único de Saúde. Aqui na ex-colônia, universidades também ensinam medicina alternativa e promovem ‘espiritualidade’ sob o pretexto de fazer ciência” (PASTERNAK, 2019).

Mas, mesmo apesar desses movimentos em defesa da “ciência” que buscam combater muitas práticas que são populares, e algumas milenares, cada vez mais a realidade vem mostrando a importância da fé e da espiritualidade para a cura de doenças; e como práticas como meditação, yoga, imposição das mãos, medecinas tradicionais, etc., trazem a cura. Um dos autores que mais tem debatido esse tema na saúde é Eymar Vasconcelos, que é médico e publicou um livro, *A Espiritualidade no Trabalho em Saúde* (2006), que é o resultado de seus estudos de pós-doutoramento na Escola de Saúde Pública Sérgio Arouca, nos anos de 2004 e 2005, quando procurou sistematizar uma série de reflexões, debates e estudos que vinha fazendo havia cinco anos na Universidade Federal da Paraíba e na Rede de Educação Popular e Saúde. Talvez seja uma das pessoas mais implicadas nos estudos da espiritualidade no campo da saúde coletiva e educação popular em saúde. Vasconcelos (2006) apontou toda essa mudança nos paradigmas mostrando o momento em que a espiritualidade entra no campo da

saúde. Mostra que com a ineficácia da saúde, com os gastos cada vez maiores, com o aumento das doenças crônico-degenerativas, os profissionais iniciaram uma busca de novas formas de entender o processo saúde-doença. O racionalismo não “dava conta” de responder aos anseios dos profissionais e usuários. Inicialmente, eles acreditaram que a solução estaria na interdisciplinaridade e na incorporação e valorização de conhecimentos das ciências humanas e sociais no trabalho em saúde. Foi um período de grandes modificações no campo da Saúde Coletiva com uma visão mais ampliada no fazer a saúde (FRIEDRICH, 2016).

Essa mudança de paradigma, apontada por Vasconcelos (2006), tem seu respaldo também na física quântica. Como afirma Drouot (1996), se a matéria é feita de energia, e a energia não pode morrer; e, se somos feitos de energia, logo não podemos morrer. Então somos imortais. A física e filósofa Zohar argumenta que somos coautores do universo e que a nova física pode iluminar nosso entendimento da existência e do mundo em geral. A ideia de que toda a vida é um processo contínuo do qual somos uma parte não é nova em si. Qualquer um que esteja próximo à natureza e seus processos verá que se trata do óbvio (ZOHAR *apud* FRIEDRICH, 2016).

Capra, já em 1988, afirmava que a espiritualidade ou o espírito humano poderiam ser definidos como o modo de consciência em que nos sentimos unidos ao cosmos como um todo, tornando evidente que a consciência ecológica é espiritual em sua essência mais profunda. “E portanto não é de causar surpresa que a nova visão de realidade que vem surgindo com a física moderna, uma visão holística e ecológica, esteja em harmonia com as concepções das tradições espirituais” (CAPRA, 1988, p. 90).

Entendendo toda essa complexidade do corpo-mente-espírito e suas dificuldades em um mundo onde ainda assistimos a ciência ser colocada em um pedestal, recordo de Marcelo Gleiser, cientista, físico e astrônomo, um estudioso das

origens do céu e da terra, que defende que ciência e Deus não precisam estar assim, tão definitivamente separados. Durante o ato em que recebeu o Prêmio Templeton, em Nova York, prêmio que já foi concedido a personalidades como Dalai Lama e Madre Teresa de Calcutá, sendo conhecido como o Nobel da espiritualidade, Gleiser disse, em inglês, que às vezes não podemos explicar as coisas, apenas sentir. Disse, ainda, que precisamos estar abertos para aprender com quem pensa diferente de nós; e que temos que nos unir para deixarmos um mundo melhor para as futuras gerações (Marcelo Gleiser..., 2019).

A espiritualidade é um tema mais abrangente que religião, mais “livre” de dogmas, preconceitos e doutrinamentos. Somos corpo, mente e espírito. Mesmo tendo o entendimento que religião vem do termo *re-ligare*, ainda vejo ela ser tratada de modo doutrinário. Talvez poderia trazer o termo religiosidade que, segundo Siqueira (2003), tem suas diferenças. Para ela, religião refere-se particularmente a dimensão institucional do religioso a partir de dogmas, hierarquias, estruturas, templos, rituais e sacerdócio. E religiosidade é entendida como a busca humana, seja pelo sagrado, pelo divino, pelo transcendente, pelo misterioso, pelo numinoso. A espiritualidade considera a multidimensionalidade do ser humano e da vida e é a favor da diversidade, da alegria e da dignidade.

Intolerância Religiosa

Assim como alguns cientistas não reconhecem o espírito, também observamos dentre os espiritualistas e religiosos, aqueles que acreditam em uma única forma de manifestação da espiritualidade, como se existisse um Deus único. Como já escrito anteriormente, nossa história apresenta diversos momentos onde a religião foi utilizada para perseguições àqueles que não estavam no poder, ou que questionavam e ameaçavam o poder hegemônico. Aconteceu no Império Romano quando os católicos eram perseguidos. Também na Idade Média em que os ca-

tólicos perseguiram os judeus e pagãos. Aqui no Brasil, os portugueses também impuseram sua religião aos indígenas dominados, catequizando-os, e ao povo negro escravo, que proibiam de cultuar seus deuses. Ainda hoje assistimos movimentos de evangelização nas aldeias indígenas.

Na época colonial usavam o termo “Guerra Justa”, que dava aos portugueses a licença do estado para matar e escravizar os indígenas caso não se submetessem a religião católica ou a servir ao império. Um grande genocídio ocorreu e ainda hoje assistimos igrejas “catequizando” indígenas fazendo com que percam suas identidades enquanto povo e cultura, com seus cultos tradicionais. É possível encontrar um pouco dessa história indígena em Las Casas (1984), que vai relatar todo esse genocídio que ele assistiu e retratou.

Mas não só os indígenas que foram submetidos a religião hegemônica. Também os negros escravizados, vindos da África com suas religiões, sofreram essa perseguição e proibição. Para conseguirem rezar para suas divindades, muitos transformaram seus Orixás em santos católicos, como exemplo Oxalá que é Jesus Cristo, Iemanjá que está para Nossa Senhora e assim por diante. Muitos terreiros de umbanda não utilizam imagens africanas de Orixás, somente as imagens católicas.

Hoje assistimos a diferentes tipos de perseguições religiosas. Na questão indígena ainda encontramos diversas igrejas sendo criadas dentro das aldeias, com vários indígenas sendo pastores. O alcoolismo, problema cada vez mais sério entre as comunidades indígenas, pode estar ligado a esta dificuldade em identificar sua espiritualidade, a que mundo pertencem, quais são seus deuses, quais são seus cultos, etc. Sabemos que os indígenas possuem, tradicionalmente, uma relação muito diferenciada das pessoas não-indígenas em relação ao mundo, em relação a sua saúde, relação com o mundo. Para eles nada é separado entre a saúde, educação, forma de viver, espiritualidade, etc. Tudo está diretamente vinculado. Se possuem um

Deus que culpabiliza seus costumes, que não reconhece suas divindades, seus conhecimentos, aquilo que seus ancestrais trouxeram desde sempre, como reconhecer-se enquanto seres nesse mundo?

Sobre os africanos escravizados não foi diferente em relação ao desrespeito a sua religião. Mas, além de serem impedidos de cultuarem seus deuses, foram tirados de suas terras, suas origens, sendo trazidos e separados de suas famílias. O Brasil é um país repleto de histórias de genocídios, ditaduras, tempos difíceis. Quando pensamos que havíamos chegado a um tempo de aceitação do outro, e o respeito a suas crenças, suas religiosidades, suas opções por formas de ver o e viver *no* mundo, somos assombrados por um governo que permite a discriminação, muitas vezes incentivando-a, valorizando somente uma religião.

A intolerância religiosa, principalmente em relação as religiões de matriz africana tem crescido assustadoramente. E é preciso refletir sobre que mundo estamos construindo, que país é esse, que traz tanta diversidade, mas que é governado por um presidente que defende o desmatamento, o uso de agrotóxicos, a entrega das terras indígenas para mineração e agronegócio, entre outras medidas que não respeitam a diversidade cultural e territorial do país. Há poucos dias assistimos o assassinato de um cacique no estado do Amapá, por garimpeiros, não sendo dado a devida importância pelos órgãos governamentais (RODRIGUES, 2019).

Segundo o Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), existem 40 grupos religiosos no país. Naquele ano, 64,6% dos brasileiros se declararam católicos. Outros 22,2% se disseram evangélicos e 2% eram espíritas. O levantamento ainda registrou que 0,3% eram seguidores da umbanda e do candomblé. Com toda essa diversidade, muito ainda se assiste de agressões e violações no que diz respeito às práticas de exercer sua fé.

Em 21 de janeiro de 2000, a Iyalorixá Mãe Gilda, do terreiro Axé Abassá de Ogum, na Bahia, morreu vítima de um infarto após o terreiro comandado

por ela ser atacado, ela ser acusada de charlatanismo e outros seguidores serem agredidos. Em homenagem a ela foi criado, naquela mesma data, no ano de 2007, o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. A data marca justamente a luta para que a expressão religiosa possa ocorrer sem qualquer tipo de constrangimento.

Embora o preconceito e a intolerância religiosa são considerados crimes no Brasil, as ocorrências de crimes e violações tem sido uma constante. Segundo dados da Fundação Palmares, um levantamento realizado pelo então Ministério dos Direitos Humanos, mostrou que no período de janeiro de 2015 até o primeiro semestre de 2017 havia uma denúncia a cada 15 horas. Os praticantes da Umbanda e Candomblé são as principais vítimas do preconceito, lidando com ofensas e agressões de diversas naturezas. Segundo dados da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial da Bahia (Sepromi), entre 2017 e 2018 houve um aumento de 124% nos crimes de intolerância religiosa cometidos no estado. E na série histórica dos últimos seis anos, esse crescimento chegou a 2.250% (GARRIDO, 3 jan. 2019).

Fazendo uma busca simples sobre o tema, é possível encontrar rapidamente diversas notícias, todas com histórias de agressões a terreiros, geralmente por praticantes de igrejas neopentecostais. Todas as notícias apresentadas trazem o preconceito das religiões cristãs, com o Deus único, contra religiões de matriz africana, que creem em um panteão de deuses, todos com suas forças ligadas a natureza. Mas por serem de origem africana, trazem o preconceito racial presente em todas as manifestações de intolerância. Neste contexto de desafios, o que percebemos é o presidente frequentemente participando de cultos evangélicos, inclusive informando que indicará um “evangélico” para a próxima vaga no Supremo Tribunal Federal (STF). Todo esse movimento dificulta um Estado laico, com liberdade religiosa. A religião hegemônica é a cristã, e religiões que provêm dos povos indígenas ou de matriz africana não serão toleradas

pelos “defensores dos bons costumes”. No congresso nacional temos uma bancada evangélica que a cada eleição aumenta em número de deputados eleitos. Em um artigo de Frei Betto (2019), ele faz essa referência a forma como o atual presidente se manifesta apropriando-se do Cristianismo e convencendo a opinião pública de que “ele foi ungido por Deus para consertar o Brasil. Seu nome completo é Jair Messias Bolsonaro. Messias em hebraico significa ‘ungido’. E ele se acredita predestinado. Hoje, 1/3 da programação televisiva brasileira é ocupado por Igrejas Evangélicas pentecostais ou neopentecostais. Todas pró-Bolsonaro. Em troca, ele reforça os privilégios delas, como isenção de impostos e multiplicação das concessões de rádio e TV” (FREI BETTO, 2019).

Muitos dos casos apresentados de intolerância religiosa ocorrem na Bahia, por ser um estado onde mais encontramos os cultos de matriz africana. E as denúncias sempre trazem não só o preconceito por ser uma religião não-cristã, mas junto casos de homofobia e preconceito racial, como a ocorrência de uma mãe de santo que é acusada de ser feitiçeira (Ialorixá denuncia intolerância religiosa..., 2019). O sentimento é do retorno a idade média, onde as bruxas eram queimadas vivas por cultuarem outros deuses que não o Deus único católico da época. Hoje o movimento é pela descrença de todos os santos, sendo necessário queimar todas as imagens que, segundo alguns evangélicos neopentecostais, representam o “diabo”. Segundo relato de uma Ialorixá na Bahia, ela foi ameaçada por um pastor com os seguintes dizeres: “Disse que enquanto estiver vivo, que esse ‘ponto de satanás’ ia sair daqui”. Há poucos dias recebi um convite para assinar uma petição pública para suspensão da venda ou qualquer forma de circulação do livro ‘Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?’, do bispo e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Edir Macedo. Segundo consta na petição, “no ano de 2005, em virtude do relançamento do livro ‘Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?’, de autoria do bispo, Edir Macedo, o Ministério Pú-

blico Federal Bahia (MPF-BA) ingressou com Ação Civil Pública, perante à Justiça Federal da Bahia, para suspender a venda e qualquer forma de circulação da publicação, sob pena de multa. À época, os argumentos utilizados pelos Procuradores da República, Sidney Madruga e Cláudio Gusmão, davam conta de que a obra, além de preconceituosa e discriminatória, ‘dedica quase que a totalidade de suas páginas a promover ofensas às religiões afro-brasileiras’. Segundo o MPF, trechos da publicação tratam as religiões de origem africana como ‘seitas demoníacas’, ‘modo pelo qual o demônio age na Terra’ ou ‘canais de atuação dos demônios’. Nos autos, os procuradores afirmam que o bispo responsabiliza a Umbanda, o Candomblé e a Quimbanda ‘pela destruição do ser humano’ e pelo uso de entorpecentes” (Entidades e cidadãos(ãs) fazem mobilização..., 2019).

O que vemos hoje, portanto, é uma utilização da espiritualidade, capturada como religião, para a manutenção do poder hegemônico de um mesmo histórico grupo no poder, um grupo que defende a miséria, o agronegócio, as mineradoras, os agrotóxicos, a intolerância a toda a diversidade, usando o lema “Brasil acima de todos, Deus acima de tudo”. Talvez nunca a espiritualidade tenha servido tanto a um sistema autoritário quanto agora. Muito triste é ver a forma como são usados os nomes sagrados, e todas as lições trazidas por Jesus Cristo, sendo distorcidas e usadas para manutenção da maldade e intolerância. Diversos outros casos surgem a cada dia, e é necessário estarmos atentos a esses sinais. São tempos difíceis nos quais as perseguições estão ocorrendo a cada dia.

Juntando os pontos

Como demonstrei já no primeiro parágrafo do texto, explicar do que estamos falando quando falamos de antiespiritualismo, em sentido estrito, seria demasiadamente simples: antiespiritualismo significa materialismo. Portanto, pela importância que há em trazermos essa discussão à cena, com todos os seus desdobramentos, me esforcei para mostrar que há uma complexidade muito maior

do que dizer que materialismo é antiespiritualismo. Há muito mais porque não vivemos em um vazio onde as palavras e, sobretudo, as práticas são neutras e não produzem mais ou menos opressão às populações historicamente oprimidas.

A reflexão que gostaria de deixar, a nível de considerações finais deste verbete, é a que segue. Se aceitamos que a espiritualidade está mais além que a religião, ou seja, que se trata de uma perspectiva integradora da vida humana – corpo-mente-natureza-espírito – muito antes da adoração e pregação de um Deus único e mesmo a diversos deuses, aceitamos também que antiespiritualismo significa, desde um ponto de vista da complexidade das relações e da vida humana: intolerância e preconceito. Significa materialismo também mas, sobretudo, intolerância e preconceito com o que é diferente. Há intolerância e preconceito de religiões hegemônicas para com as demais; e há, também, intolerância e preconceito de uma maioria na ciência em relação à espiritualidade. Trata-se, portanto, de pensarmos de forma ampliada sobre tudo que escrevi nas linhas que aqui vão se acabando.

Nesta esteira, trata-se de percebermos que a intolerância religiosa, vista como a incansável busca pela naturalização da hegemonia de uma determinada religião, é combustível para o antiespiritualismo. É combustível porque sabemos da disputa “ciência *versus* religião” e, na medida que uma única religião é aceita por mais e mais pessoas, maiores são as chances de o dogmatismo presente naquelas religiões intolerantes vencer a suposta laicidade da ciência. Temos, como se pode ver, uma aparente contradição: a mesma ciência que nega muitas práticas de origem espiritual precisa ser defendida na sua relação com religiões dogmáticas e intolerantes. Fugimos de tal contradição, no entanto, se pensamos que a integralidade da vida poderia ser percebida e aceita pela ciência sem prejuízos.

A todas as populações do mundo mas, sobretudo, aos que se consideram espiritualistas, está posto um duplo

desafio: (i) combater a intolerância e o preconceito religioso fortalecendo assim a espiritualidade e (ii) lutar por uma ciência que reconheça a espiritualidade não como uma maneira banal de explicar “tudo que não se vê”, mas como uma abordagem séria para perceber a integralidade corpo-mente-natureza-espírito que muito antes de qualquer tipo de adoração a um Deus é marca da integralidade da vida de povos indígenas e africanos historicamente oprimidos; em definitivo: é lutar por uma ciência anticolonial. Por último: termino essa pequena escrita com um fragmento do discurso dos sacerdotes mexicanos aos missionários franciscanos citado por Brandão: “Senhores nossos: dissestes que não conhecemos/O senhor que está próximo e conosco,/Aquele de quem são os céus e a terra./Dissestes que nossos deuses não eram verdadeiros./É uma palavra nova esta que falais./Por causa dela estamos perturbados./Por causa dela nos molestamos./Porque nossos progenitores não costumavam falar assim./Eles nos deram as suas normas de vida./Eles honravam os deuses./Eles nos ensinaram todas as suas formas de cultos,/ todos os modos de honrar os deuses./Era a doutrina de nossos maiores/que é pelos deuses que se vive./Eles nos mereceram./Com o seu sacrifício nos deram a vida./Eis que nós sabemos/A quem se deve a vida,/A quem se deve o nascer,/a quem se deve o ser engendrado,/a quem se deve o crescer,/como se deve invocar,/ como se há de rogar./E agora, destruiremos nós a antiga regra de vida?/Já é bastante que tenhamos sido derrotados,/e que nos tenha sido impedido o nosso governo./Deixai-nos pois morrer,/deixai-nos perecer agora,/já que os nossos deuses morreram!” (BRANDÃO, 1995, p. 174).

Bibliografia

Imprensa:

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Em campo aberto*: escritos sobre a educação e a cultura popular. São Paulo: Cortez, 1995. CAPRA, Fritjof. *Sabedoria incomum*: conversas com pessoas notáveis. São Paulo: Cultrix, 1988. CAPRA, Fritjof. *A teia da vida*: uma nova compreensão

científica dos sistemas vivos. Tradução: Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1996. DROUOT, Patrick. *Nós somos todos imortais*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996. FRIEDRICH, Neidi R. *Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs*. Curitiba: Appris, 2016. LAS CASAS, Bartolomé de. *O paraíso destruído*: brevíssima relação da destruição das Índias. Porto Alegre: L&PM, 1984. SIQUEIRA, Deis. *As novas religiosidades no Ocidente*: Brasília, cidade mística. Brasília: Universidade de Brasília, 2003. VASCONCELOS, Eymar Mourão (Org.). *A espiritualidade no trabalho em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2006.

Digital:

Entidades e cidadãos(ãs) fazem mobilização para impedir a circulação do livro “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?”, de Edir Macedo. *Avaaz*, 21 ago. 2019. Disponível em: https://secure.avaaz.org/po/community-petitions/Tribunal_Regional_Federal_da_1_Impedir_relancamento_de_livro_Orixas_Caboclos_e_Guias_Deuses_ou_Demonios/?zPJmcbbb. Acesso em: 21 ago. 2019. FREI BETTO. Naturalização do horror. *Brasil de fato*, 8 ago. 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/08/08/artigo-or-naturalizacao-do-horror-por-frei-betto/>. Acesso em: 9 ago. 2019. GARRIDO, Yasmin. Casos de intolerância religiosa aumentam 2.250% nos últimos 6 anos na Bahia. *Correio 24 horas*, 3 jan. 2019. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/casos-de-intolerancia-religiosa-aumentam-2250-nos-ultimos-6-anos-na-bahia/>. Acesso em: 10 jul. 2019. Ialorixá denuncia intolerância religiosa após ser chamada de “feiticeira” por integrante de igreja na BA. *G1 – Globo*, 1 jul. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/07/01/ialorixa-denuncia-intolerancia-religiosa-apos-ser-chamada-de-feiticeira-por-integrante-de-igreja-na-ba.ghtml>. Acesso em: 10 jul. 2019. Marcelo Gleiser, astrônomo e físico brasileiro, recebe prêmio Templeton em Nova York. *G1 – Globo*, 30 maio 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/05/30/marcelo-gleiser-astronomo-e-fisico-brasileiro-recebe-premio-templeton-em-nova-york.ghtml>. Acesso em: 10 jul. 2019. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Práticas integrativas e complementares (PICS): quais são e para que servem. *Portal do Ministério da Saúde*, s/d. Disponível em: <http://www.saude.gov.br/saude-de-a-z/praticas-integrativas-e-comple>

mentares. Acesso em: 10 jul. 2019. PASTERNAK, Natalia. Quem são os inimigos da ciência? *Questão de ciência*, 12 jul. 2019. Disponível em: <http://revistaquestaodeciencia.com.br/resenha/2019/07/12/quem-sao-os-inimigos-da-ciencia>. Acesso em: 12 jul. 2019. RODRIGUES, Alex. Índios denunciam invasão de garimpeiros e morte de cacique no Amapá. *Agência Brasil*, 28 jul. 2019. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-07/indios-denunciam-invasao-de-garimpeiros-e-morte-de-cacique-no-amapa>. Acesso em: 28 jul. 2019.

NEIDI REGINA FRIEDRICH

Antiestatismo

Estado, anarcocapitalismo e anti-estatismo

Três fatores levaram o mundo a um caminho obscuro no limiar do Século XXI: em primeiro lugar, a inversão da percentagem relativa ao capital produtivo e ao capital financeiro – segundo Noam Chomsky (1995), na década de 70 a proporção era de 90% de capital produtivo e 10% de capital financeiro, sendo que, já nos anos 90 a equação se inverteu para 90% de capital financeiro e 10% de capital produtivo; o segundo fator foi a queda do muro de Berlin (1989) e a extinção da União Soviética, terminando a bipolaridade entre capitalismo e comunismo, que representava um freio para a exploração capitalista; por fim, o resultado da globalização e do neoliberalismo aliados à 4ª revolução industrial, a revolução tecnológica ou 4.0, sedimentam o poder das corporações transnacionais, empresas de capital volátil e de poder econômico colossal e superior ao de muitos Estados.

Nas palavras de Dowbor: “Olhar o Século XXI pelas lentes do século passado não ajuda. Quando pensamos o mundo da economia, ainda pensamos em interesses econômicos e mecanismos de mercado. A política, o poder formal, os impostos e o setor público em geral representariam outra dimensão. Não é nova a ruptura destas fronteiras, pois temos ampla tradição de penetração dos interesses de grupos econômicos privados na esfera pública. O que é novo é a escala, a profundidade e o grau de organização do processo. Belluzzo e Galípoli resumem numa boa frase a transformação: ‘Hoje é a lógica da finança globalizada que delimita o território ocupado pelas opções da política democrática’” (2018, p. 115).

Milton Friedman (1912-2006), estadunidense, economista e professor da Universidade de Chicago, foi quem fundou, junto com Friedrich Von Hayek, econo-

mista e filósofo austríaco, e de Karl Popper e Georges Stigler, dentre outros, a Société du Mont Pèlerin, organização internacional para promoção do liberalismo, atualmente um dos aparelhos de divulgação do neoliberalismo (*The Mont Pèlerin Society*).

Neste estágio, surge o anarcocapitalismo, indutor do anti-estatismo contemporâneo, uma postura contrária à intervenção do Estado na economia, na sociedade, na vida em geral, estruturada a partir da hegemonia do neoliberalismo, a fórmula que revitalizou o liberalismo clássico, empoderando as corporações e o capital financeiro, criada por Milton Friedman e Friedrich von Hayek, de Estado mínimo, privatização de tudo, redução de impostos ao capital, cortes de gastos sociais e austeridade fiscal extrema, levando a uma superioridade sem precedentes do capital improdutivo ou fictício (cifras pelas cifras), aquele que nada produz senão antes suga da humanidade todos os seus bens, riquezas, recursos naturais e até patrimônio cultural.

A palavra anarcocapitalismo surge da conjunção de anarquismo com capitalismo, no sentido de que representa uma ideologia que prega a eliminação do Estado através do regime da propriedade privada e do livre mercado. Baggio explica o anarcocapitalismo: “Murray N. Rothbard, por sua vez, ficou conhecido, a partir da década de 1940, por sua defesa do que veio a ser conhecido como anarcocapitalismo, isto é, um sistema econômico em que todos os serviços, produtos e espaços seriam privados – tanto por iniciativa individual quanto coletiva – e disputados na livre concorrência, inclusive a segurança pública, a defesa e a justiça. Os defensores dessas ideias individualistas de negação do Estado se autointitulam ‘libertários anarcocapitalistas’, representantes da ‘nova direita libertária’ e do ‘libertarianismo’. Rothbard é autor, entre outras obras, de *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, cuja primeira edição é de 1973” (2016, p. 4).

Tal ideologia questiona a existência dos Estados-Nações, que passam a ser

vistos como um empecilho para a expansão do capitalismo financeiro e para a exploração econômica de empresas multinacionais. Ou seja, a regulação de mercado, a taxação de impostos ao capital financeiro e das grandes corporações se tornam um embaraço para o domínio do poder econômico a nível mundial.

O fenômeno se traduz numa espécie de absolutismo contemporâneo: no passado, a fórmula eternizada por Luis XIV, monarca da França, *l'État c'est moi*, agora pode ser relida como *le pouvoir c'est moi* – em referência aos grandes bancos e às grandes corporações que reinam planetariamente absolutas, acima do bem e do mal, diante da impotência dos Estados em regular e conter abusos de exploração por essas entidades.

Obviamente, estabelecida a supremacia do poder econômico de forma planetária, não há limites para o que os orçamentos privados desses empreendimentos podem fazer em escala global. Bauman, com propriedade, denuncia: “Finalmente, la nueva elite global goza de una ventaja enorme frente a los guardianes del orden: los órdenes son locales, mientras que la elite y la ley del mercado libre son translocales. Si los encarados de un orden local se vuelven demasiado entrometidos y molestos, siempre se puede apelar a las leyes globales para cambiar los conceptos del orden y las reglas del juego locales. Y, desde luego, si el ambiente en la localidad se agita demasiado, siempre existe la opción de partir; ‘la globalidad’ de la elite es movilidad, y ésta entraña la capacidad de escapar, evadir-se. No faltará un lugar donde los guardianes locales del orden estén dispuestos a hacer la vista gorda ante una violación” (1999, pp. 162-163).

Ora, ao passo que os Estados têm orçamentos públicos, com prestação de contas, e critérios rigorosos de aplicação de recursos, a bem do povo, o anarcocapital não possui nenhum limite e, também, não deve prestação de contas a ninguém senão aos participantes do próprio empreendimento (cuja preocupação é apenas o lucro). A título de exemplo, Google, Microsoft e Cisco mantêm bilhões

em reservas fora dos EUA (FLEMING; BARNEY, 2016). Conduta adotada para não pagar impostos no país de origem, e assim ocorre nos mais diversos países do mundo, uma maneira sofisticada de sonegar. Da mesma forma, várias multinacionais recebem isenção de impostos e benefícios (como doação de terrenos para seu parque fabril) para a instalação de fábricas e filiais nos mais diversos países e, quando termina o prazo de isenção fiscal, simplesmente fecham suas instalações, migrando para uma nova situação de desobrigação tributária em outro lugar. Por outras palavras, o anarcocapital só paga impostos quando e como quer, armazenando recursos financeiros em paraísos fiscais e investindo apenas onde o atrativo ofertado lhe for conveniente, gerando uma forma de *dumping* social, pela concorrência entre Estados para a oferta de melhores condições que vão subtraindo da população a arrecadação de impostos indispensável para reduzir desigualdade social e atender às demandas do povo.

Neoliberalismo e necropolítica

Assim, quando se constata que o dinheiro pode comprar tudo, políticos, mídia, imprensa, indústria cultural, redes sociais etc., por absoluta falta de um regramento mundial e de poder de coação dos organismos internacionais, o reino do poder econômico destrói democracias e Estados: Naomi Klein (2017, p. 150) demonstra no livro *“Não basta dizer não: resistir à nova política de choque e conquistar o mundo do qual precisamos”*, que o neoliberalismo, por mais de quarenta anos, tem usado reiteradamente a mesma prática, ou seja, esperar por uma crise (ou fomentar uma), declarar um momento de “política extraordinária” (em suas palavras, que corresponde ao estado de exceção), suspender algumas ou todas as normas democráticas e depois efetivar a lista de desejos das corporações o mais rápido possível. Klein prossegue explicando que em meio à hiperinflação ou ao colapso dos bancos, por exemplo, as elites governantes conseguem convencer a população em pânico de um ataque às proteções sociais ou

de enormes resgates para manter o setor financeiro privado de pé.

Não estamos diante de uma tempestade passageira, o absolutismo do poder econômico pretende ficar no controle permanente do mundo, recolonizando as pessoas. Instalam-se em diversos países as chamadas necropolíticas. A palavra necropolítica, correspondente à aglutinação do prefixo *necro* (morte) à política, significa, segundo Achille Mbembe (2018), a escolha de quem pode viver e quem vai morrer. ***É possível constatar essas políticas nas campanhas antivacinas*** (estimuladas por *fake-news*) – ameaçando a saúde da população; reformas das legislações trabalhistas e previdenciárias (por exemplo, Itália, Espanha, Portugal, Grécia, Brasil, Argentina), retirando direitos sociais, conquistados em séculos de lutas; cortes de gastos na educação (imbecilização do povo, como tem ocorrido no Brasil e no Equador) etc. Na necropolítica de saúde, as pessoas devem ser desorientadas e desinformadas quanto à necessidade de vacinação, estimulando o adoecimento, como se pode ver, por exemplo, na notícia publicada no jornal *El Clarín*, de 08 de setembro de 2019, intitulada *Polémica y desconcierto: Crece el movimiento “anti vacunas” en Italia y desata un terremoto político*, explicando que o Ministro do Interior, Matteo Salvini, apoia a não obrigatoriedade de vacinação (ALGAÑARAZ, 2018). E em outra notícia da rede BBC, de 20 de junho de 2019, de nome *Rede antivacina no Brasil importa teorias da conspiração dos EUA e cresce com sistema de recomendação do YouTube*, alerta-se sobre a propagação de diversos vídeos contrários à vacinação ou de conteúdo falso, gerando uma espécie de bolha de desinformação. (GRAGNANI, 2019).

A ameaça deste poder sem precedentes – o anarcocapitalismo –, é muito séria e faz temer pelo futuro da humanidade: a exploração desmedida de recursos naturais, sem preocupação com o meio ambiente (ampliação de uso de agrotóxicos, desmatamento, desastres ambientais etc.), a exploração das pessoas, retirando direitos e a colonização de mentes, com

perdas na educação pública e aumento de *fake-news* e *fake-stories* em redes sociais, cria um cenário pós-apocalíptico que remete a um planeta povoado por zumbis escravos, em processo de eliminação contínua e em escala exponencial, com pouquíssimas pessoas em condições de luxo extremo (as detentoras do capital fictício e improdutivo), em uma desigualdade abissal e sem nenhuma perspectiva de mobilidade social da camada de baixo. Susan George (2008, p. 40), na entrevista denominada “*Es necesaria otra globalización*”, denuncia que os pobres são cada vez menos necessários porque não aportam nada em termos de produção nem de consumo, constituindo um exército de reserva de mão-de-obra, a que se referia Marx, que já alcançou proporções globais, porque neste quadro de pobreza, sempre haverá alguma pessoa disposta a trabalhar por menos e, por isso, o capital se fez livre para utilizar esta reserva aonde quer que esteja.

Novamente, Mbembe profetiza: “as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar ‘mundos de morte’, formas únicas e novas de existência social, nas quais as vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos-vivos’” (2018, p. 71).

Não se trata de prognóstico temerário, assistimos à contínua robotização e automação tomar conta de indústrias e empreendimentos – chegando até a zerar o número de pessoas trabalhadoras em hotéis ou como já é possível na indústria têxtil –, notícia do sítio *iProfesional*, de 12.07.2017, intitulada *La robotización de la economía: ¿pesadilla para los trabajadores o una solución a los problemas sociales?*, aponta hotéis no Japão funcionando somente com robôs (DERGARABEDIAN, 2017). Também supermercados, bancos e as mais diversas atividades econômicas, braçais ou intelectuais, com o uso crescente de algoritmos, lançam, a cada dia, milhares de pessoas no desemprego. Se não há políticas de atenção a essas pessoas – muito pelo contrário, existem necropolíticas em implantação (e por isso o Estado, tal qual o conhecemos, é um

óbice) –, não é nenhum exagero mencionar que o anarcocapitalismo engendrou a “solução final”, revitalizando o nazismo, para eliminação das pessoas pobres e vulneráveis. No estágio dois, quando a classe média desaparece (por falta de giro econômico de produção e consumo), e passa a imperar o capitalismo do 1%, a necropolítica assumirá feições genocidas em caráter exponencial. Por pior, não haverá resistência, pois a massa miserável, cada vez mais imbecilizada e em luta árdua pela sobrevivência, não terá condições de raciocínio crítico para questionar o sistema.

Aparelhos de divulgação do anti-estatismo

O anarcocapitalismo e seus aparelhos de propaganda andam junto com sua filosofia: Ayn Rand, autora do romance *A Revolta de Atlas*, lançado nos anos 50, prega o objetivismo, ideologia em que predomina o individualismo total e o egoísmo exacerbado, em que os empreendedores não devem ter compaixão com o próximo. E é exatamente esta autora que é exaltada, por exemplo, no Instituto Mises Brasil (Ayn Rand..., 2010), em cujo sítio se encontra uma apologia à “família” como futura substituta das prestações previdenciárias do Estado (NORTH, 2018). Ou seja, não basta precarizar os sistemas de Seguridade Social, a necropolítica anarcocapitalista deseja simplesmente extinguir a Previdência Social, deixando cada um por si, pois nesse futuro obscuro, de luta pela sobrevivência, as famílias não terão mínimas condições de cuidar de quem adoece, perde renda ou fica velho (conforme artigo disponível no sítio do Instituto Mises Brasil, de nome *Uma proposta para uma reforma definitiva da Previdência*, se propõe abolir a Previdência Social [ROQUE, 2016]).

O anarcocapitalismo, atualmente, se difunde no mundo pela Sociedade Mont Pèlerin e pela Atlas Network, sendo que esta última é dissecada por Kátia Baggio (2016), demonstrando a rede de disseminação de ideias neoliberais e anarcocapitalistas no Brasil, que constituem hoje o fundamento do anti-estatismo: “Nas or-

ganizações parceiras da Atlas Network, os ‘princípios’, ‘valores’ ou ‘missão’ incluem, praticamente sem variações, a defesa da livre iniciativa, do livre mercado, do empreendedorismo, da responsabilidade individual, da propriedade privada, das liberdades individuais, da meritocracia e da limitação de ação dos governos. Algumas dessas organizações visam à capacitação de indivíduos para serem multiplicadores dos seus princípios e, em alguns casos, a formação de lideranças empresariais. Nem sempre perspectivas ultraliberais são explicitadas, ainda que com muita frequência, na maioria das organizações. Nos sites dessas organizações são citados, frequentemente, os dois maiores expoentes da chamada ‘Escola Austríaca de Economia’, Ludwig von Mises (1881-1973) — principalmente seu livro *Ação humana: um tratado sobre economia*, de 1940 (edição em inglês de 1949) — e Friedrich Hayek (1889-1992), cuja obra mais citada é *O caminho da servidão*, de 1944. Muito citados também são Ayn Rand e Murray N. Rothbard. Nascida na Rússia czarista em 1905, a romancista e filósofa Ayn Rand é autora, entre outras obras, do romance filosófico *Atlas Shrugged*, de 1957, publicado no Brasil com o título *A revolta de Atlas*, em que a autora faz uma defesa enfática do individualismo e da livre concorrência, e um rechaço veemente do modelo de Estado de bem-estar social”.

O perigo da ideologia do anti-estatismo

O anti-estatismo, ou seja, o enfraquecimento das estruturas do Estado na forma promovida pelo anarcocapitalismo é um caminho para uma idade das trevas, lançado e em plena execução. Se as pessoas não se conscientizarem do que isso representa para a humanidade, o futuro reservará o caos social e o que restar de estruturas de organização da sociedade estará voltado somente para a defesa da propriedade e do capital, com milícias armadas assassinando miseráveis.

O poder econômico só existe por força de uma ficção, o dinheiro. Quando a humanidade se der conta de que as coisas devem ser valoradas pelo trabalho nelas empregue, e não pelo seu valor de troca

(inflacionado por propaganda, indústria cultural e estímulos do consumismo desmedido), e que o trabalho deve ser envidado em prol de valores humanísticos e de preservação do meio ambiente, estaremos em direção a um mundo melhor.

Este é o anti-estatismo pregado pelo anarcocapitalismo que vigora em pleno Século XXI, e que deve ser rechaçado sem demoras, resgatando-se a força e prevalência dos Direitos Humanos nas estruturas e instituições sociais, enquanto valores supremos universais, de conteúdo voltado para a efetiva dignidade humana de todas as pessoas, e limitadores de qualquer tipo de avanço autoritário de poderes, para resgate e fortalecimento do Estado de bem-estar social. Neste sentido, o professor estadunidense, John Ruggie, nomeado na primeira década do Século XXI, por Kofi Annan, como Representante Especial do Secretário Geral das Nações Unidas para as empresas e os Direitos Humanos, desenvolveu estudos sobre o tema que serviram de base para os Princípios Reitores sobre Empresas e Direitos Humanos das Nações Unidas, que se converteram em uma plataforma global de ação. Esta contraposição dos direitos humanos, por outro lado, necessita de poder de coerção, assim, é premente a necessidade de criação de um Tribunal Internacional, com jurisdição mundial e poder de coerção planetário que possa, efetivamente, proteger, respeitar e reparar os Direitos Humanos, base fundamental dos princípios de DDHH e as empresas, chave para estancar o avanço do anarcocapitalismo e do anti-estatismo.

Bibliografia

Imprensa:

BAUMAN, Zygmunt. *La globalización: consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999. CHOMSKY, Noam. *Secrets, lies and democracy*. Tucson: Odonian, 1995. CHOMSKY, Noam. *Mídia: propaganda política e manipulação*. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2017. DOWBOR, Ladislau. *A era do capital improdutivo*. 2. ed. São Paulo: Outras Palavras, 2018. ECO, Umberto. *El superhombre de masas*. Buenos Aires: Sudamericana, 2013. ESTÉVEZ, Carlos; TAIBO, Carlos

(Ed.). *Voces contra la globalización*. Barcelona: Crítica, 2008. GEORGE, Susan. Es necesaria otra globalización (entrevista). In: ESTÉVEZ, Carlos; TAIBO, Carlos (Ed.). *Voces contra la globalización*. Barcelona: Crítica, 2008, pp. 37-52. KLEIN, Naomi. *Não basta dizer não: resistir à nova política de choque e conquistar o mundo do qual precisamos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017. MARCUSE, Herbert. *Sociedad carnívora*. Buenos Aires: Eco Contemporáneo, 1975. MBEMBE, Achille. *Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política do Norte*. 3. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018. MCKINNON, Susan. *Genética neoliberal: mitos y moralejas de la psicología evolucionista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012. NEGRI, Antonio; HARTD, Michael. *Declaração: isto não é um manifesto*. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2016. STREECK, Wolfgang. *¿Cómo terminará el capitalismo?* Madrid: Traficantes de Sueños, 2017. ZOJA, Luigi. *La muerte del prójimo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Digital:

ALGAÑARAZ, Julio. Crece el movimiento “anti vacunas” en Italia y desata un terremoto político. *Clarín*, 8 set. 2018. Disponível em: https://www.clarin.com/mundo/crece-movimiento-anti-vacunas-italia-desata-terremoto-politico_0_BJUuY_WdX.html. Acesso em: jul. 2019. Ayn Rand, *A revolta de atlas* e uma promoção do IMB. *Mises Brasil*, 24 out. 2010. Disponível em: <https://www.mises.org.br/Article.aspx?id=816>. Acesso em: jul. 2019. BAGGIO, Kátia Gerab. Conexões ultraliberais nas Américas: o think tank norte-americano Atlas Network e suas vinculações com organizações latino-americanas. In: *Anais do XII Encontro Internacional da ANPHLAC*. Campo Grande: ANPHLAC, 2016. Disponível em: http://anphlac.fffch.usp.br/sites/anphlac.fffch.usp.br/files/Katia%20Gerab%20Baggio%20_Anais%20do%20XII%20Encontro%20Internacional%20da%20ANPHLAC.pdf. Acesso em: jul. 2019. DERGARABEDIAN, Cesar. La robotización de la economía: ¿pesadilla para los trabajadores o una solución a los problemas sociales? *iProfesional*, 12 jul. 2017. Disponível em: <https://www.iprofesional.com/notas/251082-robot-revolucion-industrial-robots-La-robotizacion-de-la-economia-una-nueva-revolucion-industrial>. Acesso em: jul. 2019. FLEMING, Sam; JOPSON, Barney. Tributação de empresas dos EUA deve mudar após eleição. *Valor econômico*, 29 ago. 2016.

Disponível em: <https://www.valor.com.br/internacional/4690129/tributacao-de-empresas-dos-eua-deve-mudar-apos-eleicao>. Acesso em: jul. 2019. GRAGNANI, Juliana. Rede antivacina no Brasil importa teorias da conspiração dos EUA e cresce com sistema de recomendação do YouTube. *BBC*, 20 jun. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-48695113>. Acesso em: jul. 2019. MBEMBE, Achille. A era do humanismo está acabando. *Revista IHU online*, 24 jan. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>. Acesso em: mar. 2019. *The Mont Pelerin Society*. Disponível em: <https://www.montpelerin.org/>. Acesso em: jan. 2019. NORTH, Gary. A Previdência Social foi uma criação genial – para os políticos. *Mises Brasil*, 25 jul. 2018. Disponível em: <https://mises.org.br/Article.aspx?id=2731>. Acesso em: jul. 2019. ROQUE, Leandro. Uma proposta para uma reforma definitiva da Previdência. *Mises Brasil*, 16 dez. 2016. Disponível em: <https://mises.org.br/Article.aspx?id=2589&ac=188580>. Acesso em: jul. 2019.

MARCELO JOSÉ FERLIN D'AMBROSO

Anti estrangeirismo

Desde tempos imemoriais, as comunidades primitivas, nômades e quase sempre beligerantes, demonstravam indisposição para o acolhimento daquele ou daquilo que, por diferentes razões, não se integrava ao “espírito” do grupo. A língua, os costumes, as crenças, assim como os valores atribuídos às experiências que se reportavam a uma ancestralidade inquestionável, diante do *outro*, *daquele que veio de fora*, resultavam em atitudes de desconfiança ou em acirrados conflitos. Historicamente, e de maneira geral, a simples presença do *outro* se constituía em uma ameaça, explícita ou velada, haja vista que o seu não pertencimento ao grupo era um indicativo de que a ordem estabelecida poderia ser rompida a qualquer momento. Assim, o *outro*, o *estrangeiro*, *aquele que é natural de outro país*, portanto, aquele que é *estranho* à comunidade, sempre foi rechaçado e malvisto, à exceção dos casos em que esse *outro* alcançava a admiração e o respeito devido à sua capacidade para realizar façanhas extraordinárias ou por demonstrar qualidades superiores aos demais membros do grupo ou comunidade.

Histórico

Na mais remota antiguidade, as narrativas orais, incluindo os hinos sagrados e as grandes epopeias, cantavam a bravura do herói destemido ou do sábio que enfrentava situações de incomensuráveis perigos para libertar comunidades primitivas e indefesas, de monstros terríveis ou de situações de opressão em relação a outros povos. Pouco importava que sua língua, seus costumes e suas crenças religiosas fossem distintos daquelas da comunidade, considerando que os feitos extraordinários sempre sobrepassavam o estigma da diferença ou do *estranhamento*. Assim, o fato de ser estrangeiro não se constituía em impedimento para que ele fosse amado, glo-

rificado e eternizado através das lendas e dos mitos.

Do mesmo modo o poeta, cuja atividade se confundia com a do autor (*autócrita*) ou com a do historiador (*histor*) de textos narrativos posteriormente considerados canônicos, não sofria discriminação ou preconceito, haja vista a qualidade de “sábio”, naturalmente atribuída pelas comunidades primitivas àqueles que detinham o conhecimento, compensar a *falta* ou a *falha* por ser *estrangeiro*. Sendo assim, considerações de caráter não meritório ou depreciativo não eram levadas em conta quando a pessoa a ser submetida a julgamento era o sábio, o filósofo ou o poeta.

O vocábulo estrangeirismo

Estudos mais recentes indicam que o vocábulo *estrangeiro* propriamente dito se refere à palavra francesa *étranger*, cuja origem vem de *estranger*, predominante até o século XII, uma vez que, com o passar do tempo, e em face dos agentes causadores das transformações das línguas, o *-s-* foi suprimido; em seu lugar surgiu o acento agudo no início da palavra *étranger*. Além de suscitar conexões e desdobramentos com vocábulos de outras línguas, a palavra *étranger* (adjetivo e substantivo masculino) tem a sua origem mais precisamente vinculada ao termo *extranĕus*, que no latim significa “estranho”, “de fora”, “não familiar”. A título de ilustração, vale lembrar que a palavra grega ξένος (*xénos*, *ksénos*) está na raiz da palavra *xenofobia*, que significa “medo de estrangeiros”.

O fenômeno linguístico

O fenômeno linguístico *estrangeirismo*, enquanto influência decorrente das relações desencadeadas pela presença do *estrangeiro*, é acolhido pelos estudiosos sob duas óticas ou perspectivas distintas: uma que o define pelo uso de palavras, expressões ou construções estrangeiras que tenham ou não equivalentes em uma detreminada língua de origem, e outra que considera *estrangeirismo*, apenas, o uso indiscriminado de palavras, expressões ou construções estrangeiras quando estas não levam em

conta a existência de vocábulos equivalentes na língua de origem.

Na medida em que significa a incorporação de palavras estrangeiras ao léxico de um determinado idioma, o fenômeno *estrangeirismo* remonta a tempos remotos (ou remotíssimos), tendo em vista que, por imitação, contaminação ou modismo, o homem sempre recorreu ao uso de palavras estrangeiras para expressar distintas situações, concretas ou subjetivas, estabelecendo, desse modo, conexões como os *substratos*, *superestratos*, *adstratos* e com os chamados “*empréstimos linguísticos*”.

Substratos, superestratos e adstratos linguísticos

Devido à intrínseca relação dos *substratos*, *superestratos*, *adstratos*, *empréstimos linguísticos* e *estrangeirismos* com o tema do presente estudo, a abordagem de tais fenômenos, ainda que de forma sucinta, torna-se imprescindível, considerando-se a importância e a influência que eles exercem até hoje nas questões linguísticas, especialmente no que concerne à compreensão dos fatores que justificam a intensificação da carga semântico-ideológica atribuída ao vocábulo *antiestrangeirismo*.

No livro *Elementos de Filologia Românica* (2001), o filólogo e professor Bruno Fregni Bassetto, ao abordar o processo de formação das línguas românicas ou neolatinas explica que, durante o período das grandes conquistas e, consequentemente, da expansão territorial dos domínios da România, após a *fase de bilinguismo*, isto é, a fase “em que dominadores e dominados continuam a usar seu próprio idioma por período de tempo muito variável, sobretudo se não houver disposição do dominador de impor ao dominado sua própria língua, como aconteceu com os romanos” (BASSETTO, 2001, p. 152), segue-se a fase dos *substratos linguísticos*. Tal fenômeno, segundo Bassetto, implica na imposição da língua de maior prestígio cultural e político sobre a de menor prestígio. Em consequência, esta tende a perder seus falantes que, ao adotarem a língua do “outro”, acabam por restringir o uso da

língua materna às regiões periféricas e rurais, provocando, na maioria das vezes, o seu desaparecimento. Assim, recorrendo à definição que foi cunhada por Graziadio Isaia Ascoli e logo adotada por Alberto Schleicher e Matteo Bartoli, Bassetto esclarece: os *substratos* são “as marcas linguísticas advindas do povo que abandona seu idioma, levadas para a língua que passa a adotar” (BASSETTO, 2001, p. 153).

A complexidade dos *substratos linguísticos*, como sugerem os estudos de Bassetto, ultrapassa as simples determinações espaciais e temporais, uma vez que a sua ação “depende de causas sociais, políticas, históricas e estilísticas – estas últimas segundo tendências populares à simplicidade ou ao descuido, ou mesmo cultas em busca de aprimoramento ou purismo” (BASSETTO, 2001, p. 153). Em alguns casos, adverte Bassetto, pode acontecer de os estudos que tratam da evolução das línguas não conseguirem explicar determinados termos, como, por exemplo, aqueles designativos de animais, plantas, configurações geográficas etc., indicando ou sugerindo a existência de um termo anterior, a que se denominou *substrato*.

Sobre os *superestratos linguísticos*, terminologia criada por Walter von Wartburg para designar “os vestígios e as influências de um povo no idioma do dominado, idioma que passa a ser usado por ambos” (BASSETTO, 2001, p. 157), Bassetto chama atenção para aquilo que caracteriza a sua principal diferença, ou seja, a não substituição da língua do povo dominado, muito embora “[a]qui também os fatores determinantes para a sobrevivência da língua remanescente [sejam] o maior prestígio cultural e o desenvolvimento linguístico” (BASSETTO, 2001, p. 157).

Considerando a não substituição da língua, as implicações dos *superestratos linguísticos* em uma determinada língua residem na multiplicidade de vocábulos de outros idiomas, portanto, vocábulos de origem *estrangeira*, que passam a integrar gradativamente o idioma do povo dominado devido às inúmeras situações de contato entre os diferentes povos. So-

bre este assunto, gramáticos, filólogos e linguistas são unânimes ao destacar a influência de situações externas que interferem nos fenômenos linguísticos modificando a língua internamente, quais sejam: acontecimentos históricos de relevante peso político-social; invasões, conquistas territoriais, situações prolongadas de ocupação decorrentes de guerras; mudanças climáticas provocadas por fenômenos da natureza, entre outros.

Com relação aos *adstratos linguísticos*, Bassetto retoma a definição de Mattoso Câmara, em seu *Dicionário de Filologia e Gramática* (1970), que descreve tais fenômenos como sendo aqueles nos quais a reciprocidade de influências entre duas línguas assegura uma fonte permanente de “empréstimos”. Em outras palavras, e por definição, *adstrato* é “toda língua que vigora ao lado de outra, num território dado, e que nela interfere como manancial permanente de empréstimos” (BASSETTO, 2001, p. 163).

São inúmeras as situações nas quais a reciprocidade de influências linguísticas pode ocorrer. No entanto, para a caracterização do fenômeno *adstrato*, segundo Bassetto, basta que dois povos de idiomas diferentes sejam vizinhos e que mantenham qualquer tipo de relacionamento. Nesta modalidade de *adstrato*, a contiguidade geográfica torna-se fator determinante na consolidação do fenômeno.

Empréstimos linguísticos x estrangeirismos

A partir da análise dos *substratos*, *superestratos* e *adstratos linguísticos*, outros desdobramentos, ainda provenientes de situações de contato entre povos de idiomas distintos, resultaram (e resultam até hoje) nos chamados *empréstimos linguísticos* e nos *estrangeirismos*. Tais fenômenos apresentam características muito próximas no tocante à inserção de vocábulos estrangeiros no léxico de um determinado idioma; no entanto, especificidades apontadas por alguns estudiosos os tornam diametralmente opostos, sobretudo quando o campo semântico de alguns vocábulos enseja o aparecimento de marcas ideológicas. Nesse sentido, a influência e a intensidade advindas de

uma língua de maior prestígio cultural, quando assimiladas por outra de menor prestígio sem a devida preocupação com questões de natureza histórica e político-cultural, reverterem em problemas identitários, revelando marcas ideológicas de inadmissível submissão de um idioma em relação a outro.

Muito embora existam divergências por parte de alguns estudiosos quanto à terminologia *empréstimos linguísticos*, estes, quando se reportam ao fenômeno propriamente dito reafirmam, com naturalidade, o processo de transformação de uma língua que, em contato com outra(s), sofre modificações ou acréscimos em seu léxico. Tais modificações ocorrem devido à incorporação de palavras estrangeiras que melhor traduzem a necessidade de determinados povos para designar coisas, comportamentos e sentimentos que, em suas línguas de origem, ainda não encontram palavras ou expressões correspondentes. Assim, independentemente das controvérsias desencadeadas pela unilateralidade do termo, é inerente ao conceito de *empréstimos linguísticos* o caráter suplementar das palavras estrangeiras que, de fato, são palavras “emprestadas” (e não devolvidas) de outros idiomas para suprir as falhas ou preencher as “lacunas” de determinadas línguas.

Quanto aos *estrangeirismos*, atribui-se ao uso indiscriminado de palavras estrangeiras em detrimento de outras de igual significação e já existentes no idioma de origem – este erroneamente considerado de menor prestígio cultural –, um lastro político-ideológico geralmente pautado na história de processos civilizatórios marcados por severas restrições a uma postura de respeito e de admissibilidade da cultura do colonizado. Em consequência, na relação colonizador/colonizado, este último, em face de ostensivas estratégias de dominação, sente-se obrigado a abrir mão de seus princípios e valores, inclusive da sua própria língua, em favor do outro, o colonizador.

Convém frisar que, na maioria dos casos, mesmo reconhecendo a existência de um divisor de águas entre *empréstimos linguísticos* e *estrangeirismos*, o

tema da “diferença” que caracteriza tais fenômenos ainda é bastante polêmico devido ao posicionamento de estudiosos que, diante dos acontecimentos históricos mais recentes e, sobretudo, dos efeitos da globalização/mundialização no processo de transformação das línguas, se mantêm cautelosos quanto à emissão de “pareceres” muito contundentes. A grande maioria desses estudiosos, favorável a uma visão mais flexível dos fenômenos da linguagem, condena o exagero e o rigor de algumas considerações provenientes de pessoas não especializadas que diretamente vinculam ao tema *estrangeirismo* questões de natureza político-ideológica decorrentes de interpretações equivocadas acerca do atual contexto mundial.

Anti estrangeirismo ou movimento de resistência aos estrangeirismos

O prefixo grego *anti*, que suscita a ideia de oposição, contrariedade e direção oposta, quando incorporado ao vocábulo *estrangeirismo* (*anti+estrangeirismo= antiestrangeirismo*), de imediato denota um movimento de resistência ou de não aceitação das transformações que pode uma língua sofrer devido às situações de contato entre culturas e idiomas distintos. Considerando que, desde a mais remota antiguidade, tais situações sempre existiram e, ainda, considerando que os estudos sobre os *estrangeirismos* não apresentam um único conceito, tampouco um único posicionamento sobre os efeitos negativos que o fenômeno propriamente dito pode causar na língua que os recebe, é de se estranhar que, em pleno século XX, movimentos aparentemente isolados mas, com força argumentativa capaz de disseminar ideias intempestivas e completamente defasadas, tenham surgido com o propósito de identificar “focos” de iminente perigo – o que em primeira e última instância justificaria atitudes de defesa e de preservação de bens e valores já consolidados pela sociedade.

Muitos são os estudiosos que se debruçaram sobre este assunto, publicaram importantes trabalhos e ofereceram, como possibilidade de interpretação daquela conjuntura política internacional, pres-

supostos e fundamentos científicos provenientes de áreas muito específicas do saber.

O historiador inglês Eric Hobsbawm, em seu livro *Nações e nacionalismo desde 1780* (1990), apresenta uma interessante análise da sociedade moderna e do estado de perplexidade dos indivíduos que, diante da celeridade das transformações operadas em todo o mundo, sobretudo a partir do final do século XIX e do início do século XX, sentem-se no dever de encontrar justificativas plausíveis para a manutenção de determinadas práticas político-sociais capazes de assegurar valores simbólicos imaginariamente ameaçados pela nova ordem mundial.

Também o filósofo e linguista búlgaro Tzvetan Todorov, em seu livro *Memórias do mal, tentação do bem: indagações sobre o século XX* (2002), ao confrontar *totalitarismo* e *democracia*, regimes políticos que se opõem radicalmente quanto ao discurso sobre “autonomia”, chama atenção para os perigos das soluções absolutas, nas quais a individualidade dos sujeitos se dilui em favor do *bem comum* da coletividade. Humanista e defensor de uma *democracia* liberal, Todorov afirma que o *totalitarismo* faz uso de um conceito de “autonomia coletiva” como mero discurso, tendo em vista que o ideal de justiça, entendido como ética, não faz parte de seus pressupostos políticos nem de suas práticas sociais fortemente marcadas por conteúdos ideológicos. O *totalitarismo*, argumenta o filósofo, “contém uma promessa de plenitude, de vida harmoniosa e de felicidade. É verdade que ele não a cumpre, mas a promessa continua ali, e sempre podemos pensar que a próxima vez será a boa [esse é o discurso dos defensores do *totalitarismo* comunista até os dias de hoje], e que seremos salvos” (TODOROV, 2002, p. 30). Em contrapartida a *democracia* liberal, segundo Todorov, não promete a salvação, mas induz os sujeitos a buscarem por si mesmos a felicidade, a harmonia e a plenitude, além de garantir a tranquilidade e a participação dos cidadãos na condução dos assuntos públicos, bem como a justiça deles entre si e deles em relação ao Estado.

O ponto de contato entre as inúmeras análises apresentadas pelos estudiosos

sobre o século XX, sobretudo pelos dois acima mencionados, ocorre na medida em que ambos demonstram preocupação com as estratégias de inculcação de “ideias perigosas”, muitas vezes utilizadas por grupos políticos como bandeiras de luta em prol da sociedade, mas que escondem a sua verdadeira finalidade: o cerceamento da autonomia dos sujeitos.

No Brasil, o professor e pesquisador John Robert Schmitz, em meio a vários estudos sobre Tradução e Lexicografia, no final dos anos 90 do século passado e início dos anos 2000, apresentou uma série de ensaios que, na época de sua publicação, tinham como objetivo subsidiar as discussões em torno do polêmico Projeto de Lei nº 1676/1999, de autoria do Deputado Aldo Rebelo. Este visava a aprovação de uma lei cujo principal objetivo era combater e punir, por meio de sanções judiciais, o uso dos *estrangeirismos* em todo o território nacional.

A inadequação e a fragilidade dos argumentos apresentados pelo Deputado no seu Projeto de Lei logo desencadearam nos meios acadêmicos, bem como junto à classe intelectual de todo o país, uma onda de acirrados debates contra a aprovação do referido projeto, que tinha como lastro pressupostos voltados para a retomada de um nacionalismo ultrapassado e “fora do lugar”. Em uma de suas declarações à imprensa, o próprio Deputado chegou a admitir que a elaboração do tal projeto teve como “inspiração” um movimento francês que, na época, também visava “proteger” a língua dos *estrangeirismos*.

Neste contexto, e em face da postura notadamente pautada em questões político-ideológicas partidárias, o projeto do Deputado Aldo Rebelo não obteve o êxito esperado, muito embora as ideias de um *nacionalismo* exacerbado continuassem na “ordem do dia” dos debates acadêmicos, motivando vários setores da sociedade a se posicionarem sobre o assunto.

Marilena Chaui, em seu livro *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* (2000), aponta o grande equívoco das interpretações que, por não considerarem em profundidade e extensão a complexidade dos fenômenos históricos, sócio-po-

líticos e culturais que resultaram na formação da língua portuguesa do Brasil, procuram através do resgate de eventos históricos ou de “heróis” forjados construir uma identidade. No entanto, argumenta a pesquisadora, a ponte que une os elementos ou “símbolos” responsáveis pela construção de uma identidade e pela consolidação de um conceito de soberania não se sustenta por meio da língua (linguagem), considerando que ela é fruto de uma mescla de raças e povos. Sendo assim, os movimentos que procuram na uniformização das línguas assegurar valores nacionais, segundo Chaui, caem na armadilha de posturas colonialistas e totalmente contrárias aos preceitos democráticos.

Carlos Alberto Faraco, em seu artigo “Nacionalismo requentado” (*Folha de São Paulo*, 1 jul. 2001), ao criticar severamente o Projeto de Lei nº 1676/1999, do Deputado Aldo Rebelo, também ressalta a intempestividade dos ideais nacionalistas e suas vinculações com as questões linguísticas. Ele chama atenção para a propagação de tais ideais em outros países e, ao analisar a situação dos emigrantes latino-americanos nos Estados Unidos, cita como exemplo de *antiestrangeirismo* o movimento *English-only*, que tratava de defender a língua inglesa da influência de outras línguas estrangeiras, sobretudo do espanhol, utilizado por mais ou menos 35 milhões de hispano-falantes, por meio de processo legislativo.

A perda de muitos referenciais até então responsáveis pela manutenção de um *statu quo res erant ante bellum* (estado em que as coisas estavam antes das guerras) tornou-se uma espécie de obstáculo à vida harmoniosa dos indivíduos em sociedade. Em consequência, os grupos dispostos a identificar possíveis focos disseminadores de ideais contrários à subordinação e controle das individualidades, objetivos inerentes aos projetos nacionalistas, surgem para resgatar e para defender bens e valores indispensáveis à preservação da “ordem” e do “bem-estar” social.

O deslocamento de programas políticos elaborados em descompasso com

as necessidades da sociedade moderna, em face da incapacidade de seus membros para interpretar corretamente os desafios dos novos tempos, lançou apelos nacionalistas essencialmente negativos e exclusivistas. Na sua maioria, as ações contidas nesses programas visavam a proteção de um conjunto de bens e valores próprios de determinados grupos ou nações em detrimento de outros.

Neste contexto, e implícitos à ideia de nacionalismo, surgem em várias partes do mundo movimentos apegados a um “purismo linguístico”, portanto, voltados para a defesa de um idioma que rechaça a influência de outras línguas estrangeiras evitando, desse modo, os *empréstimos linguísticos* e os *estrangeirismos*. Assim, e do ponto de vista dos fenômenos linguísticos, denomina-se *antiestrangeirismo* esse movimento de resistência às influências que uma determinada língua sofre, em decorrência de situações de contato com outras línguas estrangeiras.

Bibliografia

Imprensa:

BADIOU, Alain. *O século*. Tradução: Carlos Felício Silveira. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. BASSETTO, Bruno Fregni. *Elementos de filologia românica*. São Paulo: EDUSP, 2001. CÂMARA JÚNIOR, Joaquim Mattoso. *Dicionário de filologia e gramática*: referente à língua portuguesa. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000. COUTINHO, Ismael de Lima. *Pontos da gramática histórica*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1976. FARACO, Carlos Alberto. Nacionalismo requentado. *Folha de S. Paulo*, 1 jul. 2001. HAUY, A. B. et al. *História da língua portuguesa*. São Paulo: Ática, 1989, v. 1. HOBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Tradução: Maria Célia Paoll e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. ILARI, Rodolfo. *Linguística românica*. São Paulo: Ática, 1992. SCHOLES, R.; KELLOGG, R. *A natureza da narrativa*. São Paulo: McGraw-Hill do Bra-

sil, 1977. TEYSSIER, Paul. *História da língua portuguesa*. Tradução: Celso Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004. TODOROV, Tzvetan. *Memória do mal, tentação do bem: indagações sobre o século XX*. Tradução: Joana Angélica d'Ávila. São Paulo: Arx, 2002.

Digital:

SCHMITZ, John Robert. A língua portuguesa corre perigo?! 2000. *Com ciência*: revista eletrônica de jornalismo científico. Disponível em: <http://www.comciencia.br/presencadoileitor/artigo5.htm>. Acesso em: 16 maio 2016. SCHMITZ, John Robert. A crise da língua portuguesa: uma visão crítica e criteriosa. *O escritor*: jornal da União Brasileira dos Escritores, n. 90, p. 4. Disponível em: <http://www.unicamp.br/iel/site/docentes/John/crise.html>. Acesso em: 16 maio 2016. SCHMITZ, John Robert. Algumas considerações sobre o projeto de lei nº 1676, da autoria de Aldo Rebelo (PC do Brasil) e a recepção do mesmo na cidade de São Paulo e no interior do Estado. *Universidade Estadual de Campinas*, s/d. Disponível em: <http://www.unicamp.br/iel/site/docentes/John/ENPLE.html>. Acesso em: 16 maio 2016. SCHMITZ, John Robert. Palavras estrangeiras e língua portuguesa: invasão cultural ou desenvolvimento técnico-científico? *Cli-ban*: revista de cultura, pp. 42-46, maio 2000. Disponível em: <http://www.unicamp.br/iel/site/docentes/John/lingport.html>. Acesso em: 16 maio 2016.

MARIA IVONETE SANTOS SILVA

Antievolucionismo

Antievolucionismo é a negação da evolução como origem ou causa da existência e ordem do universo, e dos seres que o habitam. Entenda-se “evolução”, em linhas gerais, como um processo de transformações acumulativas que determina as características dos seres a ela submetidos. O antievolucionismo, portanto, manifesta a recusa contra a ideia de que seres complexos tenham sido formados ao longo de linhagens que acumulam sucessivas transformações. O antievolucionismo define-se pela negação de que ‘evolução’ seja um processo real e questiona os fundamentos e evidências em que a alegação da realidade da evolução se apóia. Define-se também, em outra vertente, pela negação de que, mesmo real, a evolução seja atribuída como causa da ordem natural. Antievolucionistas desta segunda vertente não chegam a negar a existência de mudanças evolutivas observáveis no mundo. Mas negam que a evolução seja um processo com poder suficiente para – sem interferência de um desígnio ou intenção especial – determinar as características observadas no mundo e seus habitantes, especialmente os seres vivos.

Há um importante aspecto no antievolucionismo, que diz respeito não tanto ao universo físico em geral, mas aos seres vivos e especialmente o ser humano. Sob este aspecto, o antievolucionismo pode ser entendido como a negação de que a evolução sozinha seja a regra geral da história dos seres vivos na natureza. O antievolucionista argumenta que um mundo em que diversos seres se integram segundo tamanha ordem e complexidade não pode ter criado a si próprio, pois a complexidade e a ordem de nível mais elevado, são comumente efeitos de um plano ou propósito intencional. Esta ideia se expressa na forma da acusação – de grande força retórica – de que o evolucionista estaria propondo o contrassenso de que o universo, as leis naturais e os

seres vivos – incluindo o homem – seriam produtos do acaso. Evolucionistas, em resumo, estariam propondo que o universo existe e se mantém por obra do acaso, e isto não faria sentido diante da diversidade e ordenação de cada uma de suas partes, e do todo tomado em conjunto.

Um forte elemento da tradição teórica ocidental é a ideia de que todos os seres existentes possuem uma essência ou substância própria, que constitui sua identidade mais profunda. Conhecer verdadeiramente alguma entidade do mundo natural implicaria em conhecer a sua essência ou substância, em oposição às meras características acidentais ou acessórias. Por meio de tal essência, então, é que uma entidade pode ser conhecida e incluída como membro de uma classe ou *espécie*. Uma espécie (*eidós*), como a espécie das rãs ou das gaivotas, é estabelecida a partir da suposição de uma essência comum a uma classe de seres particulares. Um aspecto importante desta crença é que tal essência é real. A substância de um ser – especialmente aqui de um ser vivo – não é apenas uma forma de classificação, ela é uma manifestação do aspecto mais fundamental de um ser, como componente do mundo que pode ser conhecido. Portanto, a substância também é fixa: se a substância fosse mutável, ou variável, não poderia ser determinada para além das características acidentais, e não se poderia dizer o que um ser realmente é. A mudança e a transformação só se aplicariam às características acidentais. Cada ser teria, então, dois tipos de características: as acidentais, que podem sofrer mudanças, e a sua essência, ou substância, constituinte de sua natureza profunda e imutável.

A força da noção clássica de “espécie” como uma forma fixa, e a ausência de um mecanismo explicativo satisfatório das leis de mudança acumulativa, inclinavam muitos estudiosos da tradição a negar a evolução. O seu argumento é o de que, se todos os seres estivessem em constante transformação, e a transição fosse o princípio geral do mundo natural, não haveria como estabelecer seguramente nem identidade e nem dis-

tinção no mundo, e o conhecimento dos seres organizados seria impossível.

No século XVIII, com o desenvolvimento do método experimental nas ciências, a noção especulativa de espécie como algo imutável, dá lugar a concepções transformistas da ordem natural. As realizações científicas, ao substituírem a força da tradição pelo teste experimental, deram lugar a explicações que estavam mais interessadas nas regularidades e no ordenamento pelo qual o universo funciona e se desenvolve, do que em definições da substância profunda de um ser. E aos poucos a ideia de uma linha evolutiva dos seres vivos parecia cada vez mais plausível. Alguns iluministas, como Voltaire e Diderot, já consideravam a possibilidade da evolução e transformação das espécies vivas. O trabalho de naturalistas como Cuvier e Lamarck, no fim do século XVIII e começo do XIX representa o início da busca por um mecanismo explicativo que desse conta do fato de que as espécies vivas sofrem mudanças evolutivas, ao longo de períodos extensos de tempo. Mas, como é amplamente reconhecido dentro e fora dos meios acadêmicos, o principal alvo do antievolucionismo é o paradigma científico e filosófico inspirado pela teoria da seleção natural, formulada por Darwin no século XIX. Contudo, percebe-se que mesmo antes dele, a polêmica entre uma visão fixista e uma visão evolutiva do universo e do ser humano, já estava instalada no pensamento moderno.

A partir de Darwin a evolução se estabelece como um fato, aceito por muitas comunidades intelectuais na cultura moderna. Com o progresso das ciências biológicas e dos estudos da cultura humana no passado remoto, chegou-se no século XX a uma síntese da teoria evolutiva, fortalecida por áreas de estudo como a genética e a paleontologia. Diversos campos do conhecimento se desenvolvem a partir da admissão da evolução como fato, e não somente como uma especulação. Esta admissão passa a incluir como efeito da evolução o próprio ser humano e a cultura, o que provocou forte reação contrária nos meios científicos e religiosos, reunindo os antievolucionistas de diversas vertentes

em torno de um inimigo comum: a teoria da seleção natural, baseada na regra da sobrevivência do mais adaptado. A razão disso é que entre os próprios defensores da evolução, a corrente predominante é a que se agrega em torno do darwinismo, e então, ser antievolucionista, em grande medida, passa a significar uma negação do darwinismo e de seus tributários na cultura contemporânea.

A partir de Darwin e sua obra é que a teoria evolutiva passa a incidir sobre o ser humano e seus traços físicos e mentais. A adoção do antievolucionismo implica, portanto, na negação mais pontual de que o ser humano e suas características sejam explicáveis como produtos do mesmo processo evolutivo que incide sobre os outros seres vivos. Percebe-se que esta negação envolve a expectativa de que o ser humano seja dotado de um atributo especial, pelo qual se distingue das outras criaturas, e que seja fonte de sua identidade e dignidade. Negar a origem evolutiva do ser humano seria como atender a uma reivindicação de unicidade que distinga o ser humano, seja por sua inteligência, seja por sua complexidade psíquica, seja por algum atributo sobrenatural como o espírito ou a alma. Seria como dizer que um ser tão complexo e tão diferente dos outros, não pode ter como causa um processo natural tão cego, contingente e destituído de propósito, como o processo de seleção natural.

Em 1967 o livro *Veio o homem a existir por evolução ou por criação?*, editado pela International Bible Students Association, apresentou uma argumentação que, mesmo hoje em dia, é reconhecida como um dos principais manifestos antievolucionistas publicados em escala internacional. Este livro questiona o estabelecimento da evolução como fato, e atribui sua crescente popularidade a uma campanha de ensino e divulgação de idéias evolucionistas nas escolas, universidades e meios de comunicação. Seu argumento é que a Bíblia – e não as ciências – representa a descrição correta da realidade, e que a chamada “iniquidade” da teoria evolutiva se fortalece na cultura pelas escolhas erradas feitas pelo ser humano na vida social. A conclusão do livro, seguida

por muitos grupos sociais mais ou menos comprometidos com a leitura literal da Bíblia, é que a ideia de evolução das espécies é falsa, e provoca valores e crenças perniciosos ao ser humano.

Recentemente, movimentos antievolucionistas de diversos tipos têm feito uso dos meios de comunicação e da internet para divulgar suas idéias. Parte deste impulso contemporâneo a favor do antievolucionismo vem do compromisso com uma interpretação literal de textos religiosos, principalmente a Bíblia. Segundo a cosmologia apresentada nestes textos, não haveria evolução acontecendo no mundo. O mundo teria uma história na qual os seus habitantes possuem essências fixas, definidas e imutáveis. Tais essências teriam sido criadas para atender a um propósito. O antievolucionista, neste aspecto, nega a evolução tendo por base a evidência, que para muitos é incontestável, da existência de tais essências e de tal propósito. Além disso, contesta as supostas evidências científicas acerca da realidade observável dos processos evolutivos. É comum encontrar no discurso dos antievolucionistas a alegação de que a evolução é “somente uma teoria” ou especulação, querendo com isso dizer que ela não possui evidência suficiente a seu favor.

O antievolucionismo alega a fragilidade dos registros da atuação de forças transformadoras ao longo das eras da história da vida. Algumas de suas versões mais radicais chegam a negar que a idade da Terra ultrapasse alguns milhares de anos. Com base na autoridade do saber revelado pelas escrituras, certos grupos de antievolucionistas chegam a questionar a realidade de espécies ancestrais extintas, como os dinossauros, e desacreditam da fidedignidade dos registros fósseis. Há ainda o grupo de antievolucionistas que, baseados em uma interpretação literal do Antigo Testamento, negam a evolução por ser incompatível com os primeiros capítulos do Gênesis, e com o Dilúvio que teria despovoado o planeta, com exceção das espécies embarcadas pelo patriarca Noé. Para o antievolucionista de inspiração religiosa a evolução é falsa, pois contraria uma explicação do

mundo fortalecida pela fé em uma cosmologia onde todos os seres têm forma fixa e função definida. Mas esta versão do antievolucionismo não se satisfaz somente em recusar a evolução, como alvo da explicação científica.

A necessidade de promover seu ponto de vista diante do escrutínio da opinião pública, com argumentos e justificativas, conduz ao antievolucionismo como posição teórica, e não apenas religiosa. Soa inaceitável ao antievolucionista que estruturas complexas como um olho, ou o cérebro humano capaz de linguagem e sentimentos, possam ser efeitos de um processo de acumulação de modificações sem qualquer propósito ou planejamento prévio. Também soa inaceitável, em menor intensidade, que este processo seja medido nas enormes escalas do tempo geológico. Finalmente, soa ainda mais inaceitável que a inteligência e a subjetividade humanas se devam, como todas as outras formas observadas na natureza, à ação de contingências físicas e químicas.

A recusa de uma ordem evolutiva no mundo natural envolve a recusa do discurso em favor de tal ordem evolutiva. Por isso o antievolucionismo não é apenas um ponto de vista acerca de regularidades naturais: ele é a de negação de uma matriz cultural. Antievolucionistas têm publicado livros e artigos na tentativa de refutar pesquisas científicas baseadas na evolução e, também, feito inúmeras campanhas para que a teoria evolutiva não seja ensinada em escolas da educação básica, sob a alegação de se tratar de uma visão falsa e perversa do mundo.

Para evolucionista mais radical, o próprio método científico sobre o qual a ideia de evolução supostamente se apóia, deve ser objeto de dúvida e de rejeição, quando seus resultados não condizem com as afirmações reveladas pelas escrituras e tradições culturais religiosas. Neste sentido, ele se proclama na defesa da tradição religiosa contra o assédio das teorias científicas, que pretendem estabelecer explicações experimentais para a ordem natural, e fundamentos para a reconsideração de valores e costumes tradicionais. Além do antievolucionismo se opor à cosmovisão da constante

transformação dos seres vivos ao longo do tempo, ele se opõe ao aspecto pernicioso de suas conseqüências religiosas e morais. Por isso, ser antievolucionista envolve um conjunto de admissões de forte implicação ética e cultural: Se o mundo natural – e o ser humano em particular – estiverem em constante transformação, não haveria valores nem princípios absolutos; pois que tais valores ou princípios seriam apenas funções relativas à condição atual do mundo e do ser humano. Em certo sentido, ser um antievolucionista é promover a afirmação de valores fundamentais que são indiferentes às modificações de época e de contexto. O lugar do ser humano no topo da escala dos seres vivos, o caráter sagrado da vida humana, a autoridade suprema de um ser superior responsável pela criação e constante manutenção de todos os seres do universo, e a correspondente autoridade de textos e instituições consideradas representantes deste ser superior no mundo, são exemplos de valores derivados do antievolucionismo. A negação da relatividade dos valores, a negação da transição constante de estados do mundo é o ponto de vista que reside por trás da postura antievolucionista, no seu aspecto ideológico ou moral.

Bibliografia

Imprensa:

FLEW, Antony. *Um ateu garante: Deus existe. As provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada*. São Paulo: Ediouro, 2008. *Perguntas e respostas sobre criacionismo e evolucionismo (dias estruturas conceituais)*. São Paulo: Sociedade Criacionista Brasileira, 2014. *Veio o Homem a existir por evolução ou por criação?* New York: Watch Tower Bible and Tract Society, 1968.

Digital:

DENTON, Michael. Criacionismo. *Universo criacionista*. Disponível em: www.universocriacionista.com.br/content/section/9/8/. Acesso em: 26 jan. 2015.

Antifascismo

Tal qual o movimento que lhe dá razão de ser, o antifascismo é um dos fenômenos políticos mais importantes surgidos durante o século XX, muito embora diversas sejam as correntes que possam reivindicar a condição de “antifascistas”.

Ainda que integrado por posturas teóricas diversas, o antifascismo tem como característica de seu *modus operandi* evidenciar a natureza do fenômeno ao qual combate. Neste sentido, procura destacar os traços reacionários e autoritários do fascismo e de seus adeptos, bem como as expressões políticas ditatoriais que dele emanam, muito embora as ditaduras não possam ser entendidas de forma simplista como sinônimo de fascismo. O antifascismo, desta forma, torna-se um traço “natural” daqueles agentes e movimentos que assumem e manifestam perspectivas políticas progressistas, democráticas e/ou libertárias. Isto, no entanto, não significa que o antifascismo seja uma manifestação exclusiva dos grupos políticos localizados à esquerda ou à direita, uma vez que tanto movimentos e agentes de cunho liberal, eminentemente capitalista, como aqueles localizados à esquerda no campo político tendem a se opor ao fascismo por entender que tal fenômeno traz consigo o cerceamento das liberdades individuais inerentes ao sistema que defendem.

Pressupondo a negação dos valores que são caros a seu oposto, o antifascismo, sob uma perspectiva de esquerda, confere especial destaque à recusa ao disciplinamento da luta de classes por parte do Estado, uma vez que tal ação emascularia o potencial revolucionário do proletariado. De semelhante modo, é combatida a ideia difundida pelo fascismo de que as nações se dividiriam em “nações burguesas” e “nações proletárias”, posto que tal linha argumentativa corresponderia a uma apropriação da terminologia marxista, utilizada agora

como elemento discursivo para justificar a adesão das massas a um nacionalismo construído sobre uma mitificação da pátria. Por fim, cabe ressaltar a recusa à postura anti-teorizante do fascismo, dado que este propõe a eliminação, supressão ou simplificação do pensamento teórico em favor de ações práticas que normalmente evidenciam seu potencial de preconceito e violência. Já sob uma perspectiva liberal pura, o fascismo é objeto de críticas dada sua necessidade em se aproximar do grande capital ou capital financeiro, o que representaria uma intromissão indevida do Estado nas regras de um mercado que busca se caracterizar como livre.

Buscando uma perspectiva histórica, lembramos que o fascismo, ao se propor como regime totalitário, opõe-se aos valores emanados da Revolução Francesa, golpeando duramente as noções de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” ao exigir uma organização social hierárquica, verticalizada e disciplinarizada, onde a transformação da pátria em ente sagrado traz consigo a ideia da presença constante de um perigo corporificado no “outro”. Assim, a oposição ao fascismo reivindica, em um plano teórico, a retomada dos valores de 1789, ainda que estes possam ser entendidos tanto pelo seu original viés burguês, quanto em posições mais próximas do Jacobinismo.

Se formos localizar temporalmente o antifascismo através do período clássico de atuação de seu contrário, nossa atenção se voltaria para um fenômeno localizado historicamente entre as décadas de 1920 e 1940, tendo na materialização do bloco dos países aliados na Segunda Guerra Mundial (1939-1945) sua configuração política máxima. Contudo, a existência de fenômenos históricos posteriores que evocam traços do fascismo, a emergência de movimentos auto-intitulados neofascistas ou neonazistas, ou mesmo o fortalecimento de partidos políticos de extrema direita que defendem em seus programas práticas conservadoras, xenofóbicas e chauvinistas trazem a reboque o desenvolvimento de novos movimentos e posturas que reclamam para si a condição de antifascistas.

Assim, na contemporaneidade, o anti-fascismo estaria associado à ideia de oposição aos movimentos políticos, sociais e/ou culturais que buscam recuperar traços discursivos do fascismo, aplicando-os a uma nova realidade. O antifascismo, desta forma, evidencia agora novas frentes de combate à xenofobia, ao racismo, ao anti-semitismo, ao antiesquerdismo e ao homossexualismo, comportamentos típicos do fascismo, mas que se apresentam nos dias atuais sob novas roupagens. De semelhante modo, o desenvolvimento de uma cultura jovem, marcada por traços urbanos, proletários e periféricos, faz com que o anti-fascismo englobe, especialmente a partir das décadas de 1960 e 1980, elementos que podem ser caracterizados como “hippies”, “neoanarquistas”, “anar-copunks” e outras posturas contestatórias, que se desenvolvem a partir das regiões pobres da Inglaterra e dos grandes centros urbanos dos Estados Unidos, ganhando o mundo através da globalização cultural, notadamente via determinados estilos de *rock and roll* e da adoção de uma estética própria, que manifesta, entre outras características, a adoção do antimilitarismo, do antiestatismo, do anticlericalismo e do antinacionalismo, ou seja, o conjunto de valores que faz ligações entre os movimentos neofascistas e os movimento fascista clássico de começos do século XX.

No plano histórico internacional, a origem do antifascismo nos remete às primeiras manifestações de resistência após a ascensão de Benito Mussolini ao poder, em 1923, na Itália. Por esta época, o antifascismo agrupava principalmente elementos ligados a ideologias tidas como inimigas pelo fascismo, tais como o socialismo, o anarquismo e o comunismo. Contudo, a força ganha pelos fascistas após a grande crise econômica de 1929 e a forte oposição que estes empreenderam aos regimes democrático-liberais fez com que também surgissem manifestações de antifascismo entre os defensores da social-democracia e do liberalismo econômico clássicos.

O anti-fascismo, desta forma, não pode ser classificado como um movi-

mento eminentemente de esquerda ou de direita, muito embora o fascismo esteja alinhado a esta última posição, representando uma radicalização de sua postura. O anti-fascismo contempla historicamente todas as forças políticas que se opõem à ideia de um governo que toma como base a força, o chauvinismo, o etnocentrismo, o imperialismo e a intervenção do Estado na economia em associação com o grande capital financeiro.

O crescimento do fascismo durante as décadas de 1920 e 1930 deve-se basicamente a três fatores: primeiramente, seu caráter de novidade e de agilidade diante da crise financeira global, a qual o capitalismo liberal não encontrava respostas. Somado a isto, temos o controle social exercido sobre as manifestações proletárias – grupo que muito sofria com a crise econômica – oferecendo assim respostas àqueles que defendiam a imposição de uma ordem social através da força, ou que dela se beneficiariam. Por fim, o fascismo assumia a condição de resposta imediata à experiência socialista conduzida após a Revolução Russa de 1917. Logo, a adoção de regimes fascistas ou com fortes tinturas fascistas seria vista como solução para a crise em diversos países, como Hungria, Alemanha e Portugal. Já outros governos, como o brasileiro, manifestariam simpatias para com o fascismo, sem no entanto assumi-lo abertamente. A eclosão da Segunda Guerra Mundial cobraria uma posição definitiva por parte destes últimos. Tais considerações se fazem necessárias pois não podemos perder de vista que o avanço do fascismo neste período traz consigo a disseminação da resistência ao mesmo, fazendo do antifascismo também um fenômeno de dimensão mundial.

O antifascismo encontrou um período de grande esplendor durante as décadas de 1930 e 1940. Inicialmente, devemos citar a ocorrência da Guerra Civil Espanhola (1936-1939), quando, em nome do combate ao fascismo, um grande número de voluntários de diversas partes do mundo – não há um número preciso, mas estima-se algo em torno de quarenta e cinco mil homens de cinquenta

e quatro nacionalidades diferentes –, integraram as Brigadas Internacionais, força militar que lutou ao lado dos republicanos no combate aos militares golpistas apoiados por Benito Mussolini (1880-1945) e Adolf Hitler (1889-1945). Encontramos aqui uma das mais concretas experiências envolvendo brasileiros na luta contra o fascismo dado que cerca de duas dezenas de militares brasileiros tomaram parte nas referidas brigadas, combatendo em território espanhol não somente as forças rebeldes do general Francisco Franco (1892-1975), mas igualmente as forças alemãs e italianas que auxiliavam os golpistas espanhóis naquele momento. Tais militares possuíam em sua trajetória um histórico de militância política de esquerda, tendo tomado parte no evento conhecido como Intentona Comunista, em 1935. Conhecendo a partir de então as agruras das prisões políticas e do exílio.

A vitória de Francisco Franco e a eclosão da Segunda Guerra Mundial estenderiam o amplo espectro de ideologias anti-fascistas existente na Espanha para a década seguinte, colocando no mesmo campo liberais republicanos, socialistas, comunistas, comunistas dissidentes de Moscou, e anarquistas. Deve-se destacar, contudo, que muitos destes enfrentava-se paralelamente à luta contra o fascismo (caso dos embates entre o Partido Comunista Espanhol e os anarquistas, ou ainda entre o primeiro e o Partido Obreiro de Unificação Marxista – POUM – dissidente das diretrizes stalinista), e viriam a retomar tais animosidades posteriormente, já durante a Guerra Fria.

Após o término da Segunda Guerra Mundial, principalmente através dos trabalhos desenvolvidos por Hannah Arendt (1906-1975), o antifascismo passou a englobar a crítica ao regime stalinista, propondo uma aproximação entre o fascismo e o comunismo – vistos por Arendt como manifestações diversas de uma mesma realidade perversa, fundamentada sobre a manipulação das massas populares através do controle ideológico, bem como através da disseminação do terror de Estado contra todo aquele

que possa ser compreendido como um oponente em potencial. A leitura de Arendt, ao colocar fenômenos diversos em um mesmo campo conceitual é alvo de algumas críticas, não sendo assim um ponto pacífico entre aqueles que se debatem sobre o tema do(s) fascismo(s).

Ainda durante a Guerra Fria, o antifascismo encontraria um momento de inflexão com a integração das ditaduras espanhola e portuguesa, então sob o comando respectivamente de Francisco Franco e António Salazar (1889-1970), ao campo dos países alinhados aos Estados Unidos. Este alinhamento, fruto da geopolítica anticomunista do período, reabilitou aos olhos do chamado “mundo livre” aqueles governos outrora identificados com o fascismo europeu e que, durante as décadas de crise econômica e ascensão dos fascismos na Europa, haviam manifestado seu apoio aos regimes de Benito Mussolini e Adolf Hitler. Assim, franquistas e salazaristas, nos quadros da Guerra Fria, postulariam um distanciamento de suas origens políticas para tornarem-se aliados de uma posição liberal capitalista em contraposição aos países do bloco comandado pela União Soviética.

No Brasil, as manifestações do antifascismo igualmente iniciam após a ascensão dos movimentos fascistas na Europa, e podem ser localizadas ao redor de três eixos básicos: as manifestações contrárias ao fascismo europeu; as manifestações contrárias às organizações fascistas existentes no Brasil, compostas em grande medida por estrangeiros ou seus descendentes e que pretendiam instituir células de tais movimentos em solo brasileiro; e, por fim, manifestações contrárias as expressões do fascismo de matriz brasileira, notadamente o integralismo.

Desta forma, o antifascismo brasileiro é inicialmente vinculado a diversas comunidades italianas que procuravam manifestar sua oposição às políticas desenvolvidas em sua terra natal por Benito Mussolini, organizadas muitas vezes por meio de associações culturais de abrangência local (municípios ou ainda comunidades dentro destes) que prolifera-

ravam principalmente pelas regiões sul e sudeste do Brasil, como resultado das grandes ondas migratórias que aqui chegaram a partir do final do século XIX. As associações que se pautavam pelo antifascismo, contudo, encontravam grande dificuldade de manifestar sua orientação política, não somente pela prevalência do fascismo em seu país de origem, mas também pela forte oposição que as atividades consideradas “de esquerda” passaram a encontrar no período adjacente à Revolução de 1930. Assim, aqueles que abertamente expressassem suas orientações políticas anti-fascistas, notadamente socialistas, anarquistas ou comunistas, corriam sério risco de deportação e, em virtude desta, de prisão e morte em solo europeu.

As manifestações antifascistas no Brasil também foram em grande parte ligadas ao movimento operário, notadamente através de migrantes europeus que, aqui chegados para trabalhar nos maiores centros urbanos, trouxeram consigo sua bagagem ideológica formada em suas experiências como proletários no velho mundo, tais como o anarquismo, o anarcosindicalismo, o socialismo e, notadamente a partir de 1917, o comunismo. Contudo, a grande influência dos movimentos sindicais neste momento provém do anarcosindicalismo, ao menos até o ano de 1922, quando o então Partido Comunista do Brasil (PCB) foi fundado, arregimentando em suas fileiras grande número de militantes providos do anarquismo mas que readequaram sua ideologia diante dos primeiros resultados da Revolução Soviética. O antifascismo brasileiro encontrou assim, em seus primeiros anos, um grande canal de expressão através da publicação de jornais vinculados a organizações políticas e sindicais, notadamente de cunho operário, que sofreriam grande perseguição nas primeiras décadas do século XX.

O antifascismo de matriz italiana ganhará força no Brasil especialmente a partir de 1927, com o desembarque dos italianos exilados, identificados como “*fuoriosciti*”. Tal grupo juntou-se a seus patrícios já atuantes no Brasil, fundando o periódico *La Difesa*, sob direção de

Francesco Frola (1886-?). A partir de 1933, integraram-se a grupos antifascistas brasileiros, ajudando a compor, por fim, a Aliança Nacional Libertadora (ANL), na década de 1930.

Esta organização, criada no ano de 1935, recebia vivo apoio do PCB, e reunia em seu seio diversas tendências políticas (dos comunistas aos “tenentes”) que se coadunavam na luta contra o crescimento do fascismo no mundo e da Ação Integralista Brasileira – representante do fascismo – em solo nacional. Tal organização chegou a agrupar em seu seio políticos e intelectuais de renome, como Caio Prado Junior (1907-1990), Aparício Torelly (1895-1971), Gregório Lourenço Bezerra (1900-1983) ou Carlos Lacerda (1914-1977) (que posteriormente tornar-se-ia um dos principais nomes do conservadorismo político brasileiro). A ANL seria fechada no mesmo ano por decreto do presidente Getúlio Vargas (1882-1954), tomando como base a Lei de Segurança Nacional e como justificativa a leitura pública de um manifesto elaborado pelo líder comunista Luis Carlos Prestes (1898-1990), propondo a implantação de um governo popular no Brasil.

A constituição da Aliança Nacional Libertadora no Brasil seguia uma estratégia política então em voga na Europa no que tange à organização de frentes antifascistas: as Frentes Populares, reunindo forças diversas que, a par de diferenças programáticas, somavam-se em uma coligação política com o objetivo de enfrentar o avanço do fascismo. A primeira experiência neste sentido ocorreu na França, em 1935, coligando comunistas, socialistas e radicais, mas a experiência mais famosa caberia à Frente Popular formada na Espanha para disputar as eleições de 1936. Esta organização agrupava socialistas, comunistas, republicanos, maçons, liberais, separatistas de diversas regiões e alguns anarquistas que, diante da possibilidade de uma nova vitória eleitoral conservadora, abriram mão de suas convicções políticas, comparecendo às urnas e contribuindo assim para a apertada vitória eleitoral da esquerda. A recusa do resultado eleitoral

por parte da direita espanhola levaria o país a uma das guerras civis mais sangrentas da história, onde a luta contra o golpe militar patrocinado pelo exército espanhol, com o apoio do fascismo de Mussolini e do nazismo de Hitler era entendida também como a luta contra o avanço do fascismo no mundo. Cabe lembrar que, diante da previsibilidade de um conflito de grande magnitude no futuro próximo, as potências fascistas utilizaram-se deste conflito para testar novos armamentos e táticas de guerra, usando assim a Espanha – e o povo espanhol – como um verdadeiro laboratório. Voltaremos a tal assunto adiante, quando nos determos sobre o caso de Guernica.

O combate às entidades fascistas que agrupavam estrangeiros no Brasil, por outro lado, encontrou respaldo nas próprias ações governamentais, que proibiram a existência de tais grupos a partir da legislação do Estado Novo (1937-1945). Muito embora a intenção do dispositivo legal fosse coibir a existência das mais diversas organizações estrangeiras em solo brasileiro (a lei obrigou inclusive a nacionalização do nome de clubes esportivos e de entidades culturais, além de coibir o ensino em escolas que formavam sistemas paralelos em bolsões de imigração no sul do país), organizações político-partidárias que reproduziam congêneres europeus acabaram por ser afetadas pelo mesmo decreto. Aqui, contudo, dois pontos devem ser destacados. Em primeiro lugar, a proibição de atividades partidárias estrangeiras não significava a inexistência de simpatizantes do fascismo dentro do próprio governo brasileiro, que durante algum tempo oscilou entre o pertencimento à uma influência político-econômica de matriz liberal, capitaneada pelos Estados Unidos, e entre a novidade fascista que já possuía seu ponto máximo na experiência conduzida por Adolf Hitler na Alemanha. Em segundo lugar, a existência de tais entidades em solo brasileiro era também alvo de organizações localizadas à esquerda no espectro político, reproduzindo assim no Brasil, embora em menor escala, os conflitos envolvendo fascistas e opositores do fascismo na Europa.

Assim, as manifestações do fascismo de matriz verde e amarela, organizadas em torno da Ação Integralista Brasileira (AIB), capitaneada por Plínio Salgado (1895-1975), encontraram uma oposição sistemática tanto por parte dos movimentos políticos e sociais opostos a qualquer manifestação de cunho fascista, quanto por parte do próprio governo brasileiro, muito embora as motivações fossem diversas. Para as organizações políticas de esquerda, a oposição ao fascismo nacional encontrava sentido nas questões de fundo ideológico, ou seja, na contraposição a um nacionalismo exacerbado onde os grupos proletários deveriam ser incorporados à dinâmica de culto à pátria e à pessoa de seu líder. Quanto ao Estado, esta oposição se daria sobretudo a partir do momento em que Getúlio Vargas opta por alinhar-se aos países de economia liberal dentro do contexto político que marca o período imediatamente anterior à Segunda Grande Guerra.

Um momento emblemático deste período no Brasil aconteceu no dia 7 de outubro de 1934, quando a Frente Única Antifascista, fundada em 1933, e que agrupava militantes de diversas correntes de esquerda (de anarquistas a comunistas) se contrapôs à uma marcha organizada pela Ação Integralista Brasileira. O encontro, que deixou um saldo de nove mortos, sendo dois militantes integralistas, um comunista e seis integrantes da Guarda Civil, ficaria conhecido na história como “a revoadada das galinhas verdes”, título que destaca em tom pejorativo a fuga dos integralistas ao término do embate.

O antifascismo ganharia novo vigor a partir do momento em que eclodiria a II Guerra Mundial. Neste momento, a luta contra as tropas do eixo se apresentava como o novo campo de combate ao fascismo que, após a vitória na Espanha, buscava se afirmar como regime dominante na Europa e no mundo, em detrimento do capitalismo liberal e, especialmente, do socialismo soviético. A própria composição dos lados em disputa revela tal continuidade, uma vez que a luta contra o nazifascismo acabaria por algu-

tinhar países liberais e socialistas em um mesmo lado. De semelhante modo, muitos daqueles que sobreviveram à Guerra Civil Espanhola e encontravam-se neste momento sem ter para onde ir devido às perseguições políticas, acabariam se integrando de alguma forma à resistência contra o fascismo, notadamente na França, onde diversos combatentes da Espanha republicana, após serem internados em Campos de Concentração, eram evacuados e integrados às forças de resistência. Assim, a luta contra o fascismo, para tais soldados, encontrava uma solução de continuidade entre a Guerra Civil Espanhola e a Segunda Guerra Mundial, o que justifica a posição da historiografia de que aquela luta deva ser entendida como uma espécie de ensaio geral para esta. Voltaremos a tal ponto mais abaixo, ao falarmos da vida de Apolônio de Carvalho (1912-2005).

A força mostrada pelo fascismo durante a Segunda Guerra Mundial, tanto em sua vertente italiana quanto em sua forma mais bem acabada, representada pelo nazismo alemão, trouxe, a reboque, uma maior organização e difusão do antifascismo naquele período, uma vez que a resistência aos movimentos totalitários de Mussolini e Hitler agrupou todos aqueles que os associavam à barbárie, tal qual havia ocorrido na Espanha poucos anos antes. Ainda que a organização desta resistência tenha obedecido à pragmática da política internacional, a sombra que o manto fascista estendia sobre o mundo era grande o suficiente para abarcar o vasto grupo político que se estendia dos liberais aos anarquistas. O desenrolar da guerra reforçaria a necessidade desta aliança pragmática naquele momento específico da História, e seu resultado, ao descortinar os crimes cometidos pelo nazi-fascismo, reforçaria a imagem negativa de tais correntes ideológicas e de seus adeptos.

O fim da Segunda Guerra Mundial trouxe também, como resultado das conferências que estabeleceram a nova configuração dos mapas geopolíticos, o avanço do regime socialista pelos países contíguos à União Soviética no leste europeu. Em que pese este movimento

estar diretamente atrelado à participação soviética nas forças aliadas, há que considerarmos que esta região assistiu, após o encerramento da Primeira Guerra Mundial, ao estabelecimento de regimes fascistas que obrigaram opositores à buscar refúgio na Europa Ocidental ou mesmo na União Soviética. Assim, o estabelecimento das chamadas “Democracias Populares” no leste europeu representava, para além da reorganização geopolítica do mundo após a Segunda Guerra, uma resposta a um período de predominância de governos fascistas nesta região do mundo nas décadas anteriores.

Para o anti-fascismo, o outro, personificado na figura do fascista, é, antes de tudo, o líder político de cunho personalista, que assenta seu poder sobre um conjunto de políticas de extrema direita marcadas pelos traços já elencados acima (chauvinismo, nacionalismo extremo, racismo, anti-comunismo, anti-socialismo, anti-liberalismo), ou seus seguidores. Assim, o fascista seria também o elemento apoiador de tal regime, podendo ser o militante político que presta seu apoio ostensivo, o grande industrial que relaciona-se financeiramente com tais governos, até o trabalhador que, seduzido pelo discurso carismático, alinha-se em suas fileiras e manifesta ostensivamente seu apoio.

Contudo, dada a conotação pejorativa atribuída ao termo “fascista”, este tem por vezes sua abrangência conceitual ampliada, abarcando pessoas e fenômenos históricos que, a rigor, não poderiam ser classificados como “fascistas”, muito embora possam apresentar um ou mais elementos que definem tal fenômeno histórico. Assim, ditadores militares, líderes de extrema-direita ou mesmo elementos de alguma forma ligados a estes são por vezes taxados como “fascistas”, em um uso do termo que se justifica muito mais pela associação promovida entre “o outro” e o fenômeno histórico do que propriamente pela adequação do uso. Da mesma forma, em tempos contemporâneos, os integrantes dos movimentos que advogam uma ideologia neofascista são enquadrados não apenas

pelas questões simbólicas tais como vestuário, uso de insígnias ou o recurso à violência, mas também pelo arcabouço ideológico que manifestam. Assim, para o anti-fascista, o outro, visto em negativo, pode transcender ao tempo histórico do fenômeno original, sendo identificado como alguém reacionário, de extrema direita, portador de um nacionalismo extremado, violento, radicalmente pragmático, que se reveste em seu discurso de uma imagem de dinamismo e modernidade ao mesmo tempo em que defende abertamente um forte conservadorismo social. Trata-se também de alguém que defenda um estado forte, interventor, mas radicalmente contrário à políticas sociais identificadas com as esquerdas.

Segundo Leandro Konder (1936-2014), outras leituras, não necessariamente atreladas à esquerda, são encontradas na fortuna crítica que classifica o fascismo e seus seguidores: assim, por exemplo, os fascistas são também entendidos enquanto comunidade formada por desenraizados, falidos, psicologicamente frustrados e isolados, incultos, estúpidos e autoritários pertencentes às mais diversas classes sociais. De forma não excludente a estas interpretações, podemos ainda acrescentar aqui que os fascistas podem também ser entendidos como integrantes de um movimento pequeno burguês (portanto associados a esta categoria social) ou mesmo integrantes da classe média, sedentas por militarismo ou por uma ditadura de cunho bonapartista que seja capaz de representar seus interesses.

Desta forma, a construção de uma imagem negativa do fascismo – e por extensão do fascista –, seja em virtude de seus resultados históricos, que culminaram em xenofobia, preconceitos e perseguições, levando ao extremo do genocídio, seja pela crítica produzida acerca do fascismo tanto ao longo de seu período áureo quanto após, diante das novas roupagens de que o fascismo se reveste, tem como consequência a dotação de um sentido fortemente negativo à adjetivação, fazendo com que mesmo os defensores de políticas e comportamentos claramente inspirados no fenômeno

busquem negar tal aproximação, assumindo outras condições que encubram seu verdadeiro espírito, tal como o nacionalismo, ainda que sob uma roupagem claramente exarcebada; o militarismo, elevado à condição de paradigma para a organização social e política; além da busca por uma legitimação dos mais diversos matizes de preconceito (de gênero, raça, opção política, credo, etc...) que, em última instância, reproduzem ou se aproximam da originalidade do discurso fascista e muito dizem a respeito de sua permanência nos dias atuais.

Passemos agora a uma apresentação de manifestações antifascistas nos campos intelectuais e artísticos. Saliêntes, porém, que os exemplos aqui citados são apenas alguns dentre uma infinidade que poderíamos elencar, constituindo-se, antes de mais nada, em referências a partir das quais o pesquisador interessado no tema pode partir. Não temos assim a pretensão de considerar as linhas que se seguem como um conjunto definido, fechado e estanque. De semelhante modo, por considerarmos o fascismo dentro de um campo conceitual maior, que engloba manifestações como o nazismo (para nós, a forma mais bem acabada e estruturada do fascismo) ou os neofascismos, buscaremos também exemplos dentro de manifestações artísticas e culturais contemporâneas.

No cinema, as representações anti-fascistas foram diversas, mesmo no período adjacente à Segunda Guerra Mundial. Na União Soviética, Sergei Einsenstein (1898-1948) apresentou, em 1938, o filme “Alexandre Nevsky”, onde a história do príncipe russo que venceu os cavaleiros teutônicos no século XII servia como claro instrumento de propaganda motivadora para os soviéticos diante do conflito, que já se colocava no horizonte naquele momento, com a Alemanha hitlerista. Em 1940, Charlie Chaplin (1889-1977) apresentaria ao mundo o magistral “O Grande Ditador”, satirizando as figuras de Hitler e Mussolini, ao mesmo tempo em que brindava o mundo com um histórico discurso final em defesa da paz entre os povos. Dois anos mais tarde, seria a vez de “Casa-

blanca”, dirigido por Michael Curtiz (1886-1962), que, antecipando a entrada dos Estados Unidos no conflito mundial, funcionava como elemento de mobilização popular para a luta na qual o país de Roosevelt entraria brevemente.

A preparação do espírito estadunidense para enfrentar o fascismo na Segunda Guerra Mundial não se limitaria a “Casablanca”. No mesmo ano em que este filme é produzido, é também finalizado o documentário “Prelúdio de uma guerra”, de Frank Capra (1897-1991), premiado com o Oscar de melhor documentário. O filme, produzido pelas forças armadas *yankees*, na verdade integrava um projeto maior, chamado, em tradução livre, “Porque lutamos?” Notemos que os títulos, por si só, já evidenciam seus objetivos de propaganda.

Na Itália, Roberto Rossellini (1906-1977) apresentaria, em 1945, o filme “Roma, Cidade Aberta”, retratando a resistência ao fascismo na Itália nos anos finais da Segunda Guerra Mundial. O filme é o maior representante do neorealismo italiano, tendo suas filmagens iniciais apenas dois meses após a libertação da Itália pelos aliados.

Em 1977, Ingmar Bergmann (1918-2007) produziria, na Alemanha, “O Ovo da Serpente”, filme ambientado na República de Weimar, mas que mostra naquele cotidiano os primeiros sinais daquilo que viria a se constituir como o fascismo em sua matriz alemã, bem como a indiferença social diante da gradual escalada de Hitler ao poder.

As novas formas tomadas pelo fascismo nos dias atuais faz com que a temática não tenha sido deixada de lado pelas telas do cinema. Neste sentido, algumas produções da última década devem ser citadas, como o filme alemão “A Onda”, dirigido por Dennis Gansel (1973) que traz para o presente uma situação verídica vivida por um professor estadunidense no final da década de 1960 ao resolver ensinar o fascismo na prática a seus alunos, produzindo uma situação que foge de seu controle. Outra produção do começo deste século que deve ser citada é “A Queda”, filme de Oliver Hirschbiegel (1957) que retrata as últimas

horas de Adolf Hitler a partir do relato produzido por sua secretária particular, Traudl Junge (1920-2002).

A Espanha, com todo o peso da Guerra Civil e do Franquismo em sua História, produziu e tem sido objeto igualmente de alguns filmes que não devem ser aqui ignorados. Talvez o melhor exemplo neste sentido seja “Morrer em Madri”, documentário francês produzido em 1963, sob a direção de Frédéric Rossif (1922-1990), utilizando algumas imagens raras que remontam ao início da década de 1930. Nos anos setenta, enquanto Francisco Franco agonizava, Carlos Saura (1932) concluía “Cria Cuervos”, obra cuja linguagem ainda busca driblar os ditames da moralidade franquista, mas que já traz à tona diversas características que marcaram a vida espanhola durante este período.

Diversas também são as produções contemporâneas a respeito do tema, tal como “Libertárias”, de Vicente Aranda (1926), onde uma freira, acidentalmente, se ve engajada no grupo anarquista “*Mujeres Libres*” nos primeiros dias após o mal sucedido golpe franquista. Este filme dialoga diretamente com “Terra e Liberdade”, produção do britânico Ken Loach (1936), uma vez que ambos trazem em sua narrativa as rupturas entre a própria esquerda no momento em que a Espanha marchava para o abismo franquista. Focado no mesmo período histórico, porém nos dias sucedem a seu desfecho, temos “O Labirinto do Fauno”, dirigido por Guillermo del Toro (1964), obra que explora a fantasia infantil com forte tom dramático ao mesmo tempo em que aborda a violência que se sucede à trágica vitória franquista. Do mesmo diretor temos a “A Espinha do Diabo”, produção menos conhecida mas com rica simbologia a respeito do conflito espanhol. Por fim, cabe citarmos também “A Língua das Mariposas”, de José Luis Cuerda (1947), retratando o turbulento período anterior ao golpe franquista a partir da relação de um menino e seu professor em uma aldeia do interior da Espanha.

Ainda no que toca às relações do cinema com o antifascismo, dois diretores

devem ser citados aqui, muito embora o conjunto de sua produção não esteja em sua totalidade vinculado a tal temática. Em primeiro lugar, lembramos de Pedro Almodóvar (1949), cuja obra toca especialmente nos costumes da sociedade espanhola durante o franquismo e após este período. Em segundo lugar, o greco-francês Costa-Gavras (1933), autor de filmes de forte cunho social e que, ao menos por duas vezes abordou diretamente a temática do fascismo: em 1961, com “Seção especial de justiça” e, mais recentemente, em 2002, com “Amém”. Ambos os filmes se passam durante a Segunda Guerra Mundial e têm na denúncia ao nazi-fascismo o seu mais forte ingrediente. Especialmente nesta última produção, Costa-Gavras remete a um tema até hoje controverso, qual seja, a omissão do Vaticano, em especial do Papa Pio XII, diante do Holocausto. Para construir esta história, o diretor mistura ficção e realidade, ao resgatar a figura de Kurt Gerstein (1905-1945), oficial integrante das *Schutzstaffel* (mais conhecida como “SS”), que, devido a suas convicções religiosas, tentou denunciar ao mundo a realidade das câmaras de gás. Como elemento de ficção, Costa-Gavras cria a figura de um padre que auxilia Gerstein a chegar até o Papa. Diante do silêncio do sumo pontífice, o sacerdote resolve se “judaizar”, passando a ostentar uma estrela amarela em sua batina e embarcando voluntariamente rumo a um campo de extermínio.

O pensamento e a literatura anti-fascistas, surgidas como resposta dada por importantes nomes da intelectualidade universal à centralização de poder e à violência estabelecida pelos regimes nazifascistas, atingiu grande vitalidade e caráter universal. Um de seus principais nomes é o dramaturgo alemão Bertolt Brecht (1898-1956), que procurou em muitas de suas obras evidenciar a perda das liberdades na sociedade alemã sob o regime hitlerista. Tal é o caso, por exemplo, de “Os Fuzis da Senhora Carrar”, de 1937, e de “Terror e Miséria no Terceiro Reich”, escrita em 1938. Antevendo a vitalidade que o fascismo encontraria em um mundo pós-guerra, Brecht ainda

alertaria o mundo para a persistência da fecundidade do “ovo da serpente”.

Outro nome que deve obrigatoriamente ser citado é o romancista alemão Thomas Mann (1875-1955). Autor de obras marcadas por profundos traços psicológicos, Mann, já laureado com o Nobel de literatura em 1929 pelo livro *“Buddenbrooks”*, teve de refugiar-se dos nazistas após a subida destes ao poder em 1933, vindo a exilar-se nos Estados Unidos e na Suíça. Embora não seja exatamente a tônica central do conjunto de sua obra, Mann viria a ser um ativo militante no combate ao nazifascismo, através de discursos e programas radiofônicos transmitidos durante a guerra da Inglaterra para a Alemanha. Mann via a si próprio como um republicano defensor da democracia, em que pese haver defendido a entrada da Alemanha na Primeira Guerra Mundial.

Na Itália, devemos lembrar obrigatoriamente de Antonio Gramsci (1891-1937), intelectual, jornalista e teórico político que teve sua vida abreviada pela passagem no cárcere fascista. Nascido em 1891 em uma família humilde e tendo uma infância com sérias privações financeiras, Gramsci acabou por tornar-se jornalista em Turim, no momento em que esta cidade vivia um acentuado processo de industrialização – e também de sindicalização dos trabalhadores. Seus escritos encontravam publicação através de jornais de esquerda, como o *“Avanti”* (do Partido Socialista Italiano) e *“La Città Futura”*, além de participar na fundação de *“L’Ordine Nuovo”*, em 1919. Dois anos depois, Gramsci estaria entre os fundadores do Partido Comunista Italiano e, em 1924, participava na organização do jornal do partido, denominado *“L’Unità”*. Suas atividades políticas o levariam à prisão pelos fascistas em 1926, sendo condenado à vinte anos de reclusão. Durante este período sua saúde seria seriamente abalada, o que o levaria à liberdade condicional em 1934, mas também à morte em 1937.

Embora tenha morrido precocemente, Gramsci deixou uma obra volumosa, em grande medida produzida no período em que estava na prisão. Seus Cadernos do

Cárcere (um volume de quase três mil páginas distribuídas em mais de trinta cadernos) foram posteriormente organizados e publicados obedecendo uma organização temática. Dentro desta obra, ocupa lugar central a ideia de que a hegemonia dos grupos dominantes estaria sustentada não somente nos aparelhos repressivos do Estado (infraestrutura), mas, principalmente, na ideologia difundida por tais grupos, que garantiria assim sua hegemonia através do controle da superestrutura. Seguindo esta lógica, Gramsci estabelece uma denúncia acerca dos perigos que envolvem a glorificação do Estado, o que o colocava em choque direto com as estruturas discursivas – e também práticas – do fascismo.

Ainda em solo italiano, evocamos o nome de de Giaime Pintor (1919-1943), jornalista e escritor que aderiu à resistência e sucumbiu precocemente, com apenas 24 anos, vitimado por uma mina terrestre. Anos mais tarde, Norberto Bobbio (1909-2004), em *“Os Intelectuais e o Poder”*, citaria a adesão de Giaime Pintor ao movimento antifascista como exemplo de acerto de um intelectual ao tomar partido por uma causa, uma vez que a situação não deixaria outra escolha que não a civilização ou a barbárie.

O próprio Norberto Bobbio é outro nome que merece ser destacado aqui. Nascido em Turim, no seio de uma família de posses que, mais tarde, manifestaria viva simpatia pelo movimento fascista, Bobbio acabaria por desenvolver a partir de sua juventude uma forte cultura liberal democrática. No começo da década de 1930 seria preso pelo seu envolvimento com o grupo Justiça e Liberdade (muito embora tal envolvimento não ultrapassasse em muito o campo da simpatia), tendo então recebido como pena tão somente uma advertência. Ainda assim, em meados daquela mesma década, Bobbio passa a integrar o movimento socialista-liberal, assumindo a partir de então uma postura mais ativa no que se refere ao combate ao fascismo. Tal grupo seria incorporado a partir de 1941 pelo *Partito d’Azione*, organização que propugnava uma Itália democrática, liberal e socialmente justa.

O nome de Norberto Bobbio deve também ser lembrado especialmente pela proposição que este faz quanto ao papel reservado aos intelectuais diante das disputas políticas. Para Bobbio, a principal função dos intelectuais na sociedade está na produção de peças escritas que estabeleçam seu posicionamento diante de querelas que assim exijam. Desta forma, o intelectual teria como natureza de sua obrigação uma constante avaliação do contexto que lhe cerca, atuando como verdadeira “reserva moral” da sociedade. A passagem deste papel para ação direta seria, no entanto, permitida, sempre que ao intelectual não restasse outra escolha diante da barbárie.

Uma das principais influências de Bobbio, o também italiano Benedetto Croce (1866-1952) é outro nome que deve ser lembrado dentro do conjunto de intelectuais que se opôs ao fascismo durante o período de vigência deste movimento. Com uma obra que gira especialmente em torno da filosofia da História, Croce é considerado um dos maiores expoentes do pensamento liberal na Itália do século XX. Também próximo de Bobbio era Cesare Pavese (1908-1950), escritor e tradutor para o italiano de grandes nomes da literatura, como Dickens, James Joyce ou Herman Melville. Assim como outros intelectuais que se integraram ao antifascismo, Pavese foi perseguido e preso, tendo permanecido na prisão durante três anos, período durante o qual escreveria “O Ofício de Viver”, onde reflete, entre outras coisas, sobre o sentido da própria existência.

Outro nome a ser associado ao grupo de intelectuais antifascistas é o de Karl Popper (1902-1994), filósofo austríaco de ascendência judaica e grande defensor da ideia de provisoriedade do caráter científico. Diante da ascensão do nazismo, Popper refugiou-se na Nova Zelândia, onde lecionou até o ano de 1946, quando transferiu-se para a Inglaterra. Embora tenha iniciado sua militância política no Partido Comunista Austríaco, Popper acaba se convertendo ao liberalismo clássico, do qual se torna grande defensor. Dentro do pensamento de Popper ganha grande destaque a ideia

da tolerância como instrumento de harmonia social dentro do que propugnava como uma “sociedade aberta”. Daqui deriva o chamado “Paradoxo da Tolerância”, que exemplifica de forma clara a postura de Popper diante do fascismo. Segundo o filósofo, o limite da tolerância estaria em seu oposto, a intolerância, que não deveria ser tolerada, sob pena de supressão da própria tolerância e dos tolerantes. Desta forma, qualquer movimento que pregasse a intolerância (tal qual o fascismo) deveria ser colocado, em nome da tolerância, na posição de enganosa e “fora da lei” ao incitar o uso da força contra a razão dos argumentos.

Na França, dois nomes que devem ser lembrados na luta contra o fascismo são os de Jean Moulin (1899-1943) e Lucie Aubrac (1912-2007). Moulin, um jovem e promissor político, foi destituído de suas funções quando da ocupação nazista, buscando refugio na Inglaterra. Retornaria à França com a missão (conferida por De Gaulle) de unificar os movimentos de resistência na França. Sua atuação neste sentido levaria à formação do Conselho Nacional de Resistência, órgão que atuaria a partir da clandestinidade. Preso pouco tempo depois, junto a diversos outros líderes da resistência, Moulin seria torturado pela Gestapo, vindo a falecer ainda no ano de 1943.

Já Lucie Aubrac era uma jovem professora de História que desde sua juventude militava no Partido Comunista Francês. Após a ocupação da França pelos nazistas, Lucie passou a integrar o grupo *Liberation-Sud*, que operava na clandestinidade. Lucie ainda organizou operações de resgate de diversos membros da resistência francesa que se encontravam presos (inclusive do próprio marido, que possuía raízes judaicas). Suas ações a tornam um alvo prioritário da Gestapo, o que a leva para Londres no começo de 1944. Após o fim da guerra, Lucie Aubrac retornou à França, desempenhando atividades pelos Direitos Humanos e pelos direitos das mulheres, mas também retomando suas atividades de professora de História.

Na contemporaneidade, a postura antifascista por parte dos intelectuais não

está somente atrelada ao combate contra o esquecimento do fascismo e de suas mazelas, mas também aos movimentos que bebem na fonte do fascismo, propondo bandeiras tais como a xenofobia, o racismo ou a disciplinarização da luta de classes através do uso da força em benefício das camadas burguesas. Dentro do amplo universo de nomes passíveis de serem aqui citados, gostaríamos de lembrar de Domênico Losurdo (1941), filósofo italiano de extração marxista que propõe uma análise do liberalismo a partir de sua prática, evocando as contradições entre um arcabouço teórico que brada slogans de liberdade mas que, sob a luz do sol, vale-se de instrumentos como a escravidão, as relações servis ou ainda da coisificação pura e simples do trabalhador. Muito embora estas considerações nos remetam a princípio ao período pré-fascista, e ao fato de que o fascismo em si possua um discurso antiliberal, as considerações de Losurdo nos levam a pensar nas responsabilidades que os defensores do discurso liberal possuem nas origens do movimento fascista, seja pelo fato de buscarem neste um lugar de segurança diante da crise do liberalismo (e também dos temores diante da opção socialista), seja pelos vínculos estabelecidos com as estruturas de poder do fascismo que, em última instância, não representavam uma contradição em relação aos interesses do grande capital. A partir destas considerações, Losurdo nos convida a pensar, ao longo de sua obra, sobre as permanências das estruturas de pensamento eugênicas, sobre o discurso da superioridade do homem branco ocidental e sobre como a permanência de tais pensamentos nos levam a justificar massacres hoje da mesma forma com que justificavam no passado.

Dentro de um enfoque efetivamente literário, merece grande destaque o livro “1984”, de George Orwell (1903-1950), obra central para visualizarmos a ideia de um mundo controlado sob uma perspectiva fascista. Em seu romance, escrito originalmente em 1948, Orwell, que havia lutado na Espanha, projeta no futuro uma organização do mundo em três grandes blocos onde a guerra e,

por extensão, a presença de um inimigo, devem ser valores constantes a fim de mobilizar a população, que assim conseguiria canalizar seu ódio e suas frustrações contra este oponente que é sentido como real, embora na prática não o seja. Nesta sociedade, a vigilância e o controle por parte do Estado são totais e permanentes, sem abrir brechas para qualquer manifestação de pessoalidade, seja no campo político, cultural ou mesmo sentimental.

Há dois pontos em “1984” que merecem destaque, uma vez que dialogam com elementos teóricos do fascismo dissecados na obra de Leandro Konder, anteriormente citada. Em primeiro lugar, no mundo concebido por Orwell não há lugar para a teoria, para o pensamento, para a criação filosófica. Ao invés disto, é função do Estado criar dicionários cada vez menores, restringindo não apenas a linguagem, mas também o campo conceitual através do qual as pessoas podem compreender o mundo e expressar seus valores. Esta criação, chamada no romance de “novilingua” (o termo pode variar conforme a tradução), seria obra de um grupo de profissionais a serviço do Estado, ou seja, uma política deliberada de restrição da capacidade de operação mental do indivíduo, facilitando assim seu controle e sua inserção naquela estrutura social marcada pela hierarquização e pela disciplina.

Em segundo lugar, cabe lembrar o papel social destinado ao protagonista, denominado Winston Smith. Seu trabalho consiste em eliminar velhos exemplares de jornal, reescrevendo-os e arquivando-os conforme os movimentos políticos e o (des)cumprimento das metas de produção que o Estado impôs a si próprio. Desta forma, o que o personagem principal faz nada mais é do que uma constante reescrita da História e da memória, eliminando do passado os elementos que sejam contraditórios e possam levar a alguma possibilidade de reflexão. O passado é, desta forma, constantemente recriado para servir ao presente e, ao presente, cabe garantir a continuidade das estruturas no futuro.

Ainda sobre “1984”, cabe lembrar que, segundo o próprio autor, a obra destinava-se a expôr as mazelas do fascismo, mas também do comunismo stalinista, fato que aproxima Orwell das perspectivas de Hannah Arendt, anteriormente citadas.

Orwell, no entanto, nos deixou ainda outros relatos acerca de sua luta contra o fascismo. Dois destes podem ser encontrados nos textos autobiográficos *Lutando na Espanha* e no breve *Recordando a Guerra Civil* (por vezes publicados conjuntamente). Nestes trabalhos, a criação do romancista cede lugar à memória, o que nos faz com que tenhamos um vivo panorama das experiências vividas por Orwell na luta contra o golpe comandado por Francisco Franco, especialmente de sua experiência nas milícias do Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), partido de esquerda com uma postura dissidente em relação ao stalinismo soviético. Gravemente ferido neste conflito – uma bala lhe atravessa o pescoço –, Orwell não encontra condições de saúde para tomar parte na luta contra o fascismo na Segunda Guerra Mundial, dedicando-se a partir de então exclusivamente à literatura e ao trabalho na imprensa.

Ao lado de George Orwell, devemos lembrar também de Ernest Hemingway (1899-1961), escritor e jornalista estadunidense vencedor do Prêmio Nobel de literatura de 1954. Hemingway participou da Primeira Guerra Mundial como motorista de ambulância. Sua experiência neste primeiro conflito seria o motivo de *Adeus às Armas*. Na década seguinte, Hemingway integra a chamada “Geração Perdida”, que movimentou a cultura europeia e mundial a partir da efervescente Paris dos anos 1920. Contudo, foi na década seguinte que este homem de espírito irrequieto deu vãs ao seu antifascismo, não apenas cobrindo a Guerra Civil Espanhola como correspondente da *North American Newspaper Alliance*, mas, tal como Orwell, engajando-se na luta contra o avanço fascista sobre a Península Ibérica. Sua experiência neste conflito forneceria as bases para *Por quem os sinos dobram*. Seu declarado posicionamento

antifascista levou-o a ser considerado pelo governo estadunidense, após o término da Segunda Guerra Mundial, como um simpatizante do comunismo, tornando-se um dos alvos da histeria macartista durante aquele período.

Ainda dentro da literatura, temos o caso do brasileiro Érico Veríssimo (1905-1975), escritor reconhecido especialmente por sua trilogia “O Tempo e o Vento”. Veríssimo é autor de pelo menos três obras que se encaixam dentro de uma postura crítica ao fascismo, sendo uma delas, “Saga”, composta a partir do diário de um ex-combatente da Guerra Civil Espanhola. Em um segundo momento, temos “O Prisioneiro”, obra inspirada na Guerra do Vietnã, mas de forte cunho antibelicista, o que nos ajuda a entender a postura do autor diante de alguns dos valores pregados pelo fascismo e suas vertentes do pós-guerra. Já na segunda versão de “Solo de Clarineta”, obra de cunho autobiográfico, Veríssimo, ao relatar suas viagens à Europa, comenta sua profunda impressão com a acomodação do povo português diante do regime salazarista.

Para além dos textos produzidos por intelectuais e romancistas, há ainda uma outra forma de produção literária que, ao evocar a vida sob os movimentos de inspiração fascista, se contrapõem ao esquecimento e ao revisionismo. Trata-se da produção memorialística, onde aqueles que sobreviveram relatam suas experiências no ventre do monstro. Duas obras nos parecem emblemáticas dentro desta categoria literária, pelo seu alcance e pelo simbolismo de que vieram a se revestir após o auge dos governos nazi-fascistas na Europa. O primeiro e mais cohecido de todos, dado seu alcance entre diversas faixas etárias, é “O diário de Anne Frank”, a conhecida obra escrita pela menina judia-alemã durante o período dois anos em que ficou escondida juntamente com sua família e outras pessoas em um sótão na cidade de Amsterdã. O livro, que relata não apenas o processo de amadurecimento da jovem Anne (1929-1945), mas também as duras condições de vida sob a clandestinidade em uma Europa controlada

pelo nazi-fascismo, acabou traduzido para mais de setenta línguas diferentes, além de ter ganhado versões para o teatro e o cinema (destaque para uma em 1959, sob direção de George Stevens; outra em 1980, sob a condução de Boris Sagal, e uma terceira em 2009, dirigido por Jon Jones). Até hoje o relato da adolescente permanece como um dos testemunhos mais pungentes acerca da maldade contida na ideologia nazi-fascista.

Uma segunda obra que destacamos dentro da tradição memorialística é “É isto um homem?” escrita pelo italiano Primo Levi (1919-1987). Formado em química e filho de uma família judaica, Levi ingressou no movimento Justiça e Liberdade em 1943, sendo logo preso e enviado para um campo de prisioneiros na Itália. Em fevereiro do ano seguinte, Levi foi enviado a Auschwitz, onde permaneceu por onze meses em uma luta cotidiana pela sobrevivência. Seu livro relata esta luta naquele que é conhecido como o mais cruel dos campos de extermínio. Como o próprio nome da obra remete, o texto de Levi nos mostra o processo de desumanização a que os prisioneiros do nazifascismo eram submetidos nos campos de concentração e extermínio, através de um cotidiano de fome, sede, exploração, perdas e dor. Desumanização que, mesmo após décadas, deixava marcas traumáticas nos sobreviventes.

Ainda dentro do campo do memorialismo, destaca-se o nome de Elie Wiesel (1928), romeno, vencedor do prêmio Nobel de literatura de 1986. Sua obra principal, “Noite”, é um pungente relato sobre a passagem de Wiesel, ainda garoto, pelos campos de concentração e extermínio durante a Segunda Guerra Mundial. Em suas páginas, tal como na obra de Levi, é possível perceber um profundo questionamento acerca da verdadeira natureza do ser humano e da existência de Deus; aquele por ser capaz das mais profundas atrocidades; este, por permitir que tais atrocidades aconteçam.

Da literatura memorialística brasileira, citamos duas obras que, a nosso ver, merecem destaque por se enquadrarem no que podemos considerar como lem-

branças de lutas travadas diretamente contra o fascismo. Inicialmente, “*Vale a pena sonhar*”, livro que registra a trajetória do já citado Apolônio de Carvalho. A vida de Apolônio cruzou com alguns dos principais acontecimentos da História brasileira e mundial ao longo do século XX. Formado em uma educação militar, Apolônio muito cedo integrou o Movimento Tenentista, levantando a bandeira da necessária modernização do país diante da permanência dos poderes das oligarquias rurais. Nos anos 30, o jovem militar ingressou no Partido Comunista Brasileiro e na Aliança Nacional Libertadora. Expulso do exército, Apolônio foi preso em 1936 e, ao ser solto no ano seguinte, embarcou para a Espanha a fim de combater o avanço do fascismo na Europa através de seu engajamento nas Brigadas Internacionais que lutavam na Guerra Civil Espanhola. Com a vitória dos franquistas, Apolônio migrou para a França, sendo internado em um campo de concentração de precárias condições à beira do Mediterrâneo, de onde empreendeu a fuga para juntar-se a resistência francesa, na qual teve atuação destacada.

Apolônio retornou para o Brasil após o fim da guerra, no entanto sua militância o colocou desde cedo em situação de clandestinidade, situação que se agravou após o golpe civil-militar de 1964. Vivendo na clandestinidade, Apolônio deixou o PCB, com o qual passou a apresentar divergências e participou na fundação do Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR). Novamente preso em 1970, foi expulso do país junto com outros 38 presos políticos, em troca da libertação do embaixador alemão sequestrado no Rio de Janeiro. Seu regresso para o Brasil se deu dentro do processo de anistia, em 1979, ano em que participou da fundação do Partido dos Trabalhadores, atuando na direção deste até 1987. Desta forma, Apolônio não apenas lutou diretamente contra o fascismo em duas frentes – Espanha e França –, como ainda enfrentou as oligarquias brasileiras e seu conservadorismo, a brutalidade da ditadura brasileira, e participou ativamente do processo de redemocratização política do país.

Outro livro de memórias, que em alguns pontos aproxima-se dos relatos de Apolônio de Carvalho, é “Um brasileiro na Guerra Civil Espanhola”, de autoria de José Gay da Cunha (?). Tal como Apolônio, Gay da Cunha foi um jovem oficial do exército brasileiro que, por suas vinculações e atuações políticas, foi preso e expulso do exército. Após um período de exílio na Argentina, parte para a Espanha a fim de engajar-se na “boa luta” contra o avanço do fascismo. De volta ao Brasil, Gay da Cunha continuaria sua militância junto ao PCB, o que lhe renderia prisões, torturas e um caso de “retratação” pública em rede de TV – obtido mediante do sequestro de seu filho – durante o período mais lúgubre da ditadura brasileira.

Outro campo artístico onde o antifascismo ganha grande destaque é a produção musical. Tal qual as outras áreas da expressão do espírito, a música se oferece como arma na luta contra o fascismo desde os primeiros momentos em que este se manifesta.

Um grande ícone cultural neste sentido é a canção *Bella Ciao*, cujas primeiras versões devem remontar ao final do século XIX, mas que sofreu adaptações em seu poema até transformar-se em um hino da resistência italiana durante a Segunda Guerra Mundial. Também do contexto italiano temos *Bandiera Rossa*, cuja melodia remete a canções folclóricas do norte daquele país, recebendo igualmente variações em sua letra até chegar a uma versão final no período de Mussolini, em que o último verso exalta o comunismo e a liberdade. Outra canção famosa durante a resistência ao fascismo italiano foi *Fischia il Vento*, cuja letra, escrita sobre uma canção popular russa, incentivava os integrantes da resistência ao combate.

Na Espanha, a Guerra Civil igualmente produziu uma vasta quantidade de canções anti-fascistas. Uma das mais conhecidas é a marcha *A Las Barricadas*, cuja letra, composta sobre uma melodia polonesa do século XIX, incita a defender a liberdade “com fé e valor”. A canção, especialmente popular entre os anarcossindicalistas, acabou se tornan-

do um ícone daquele conflito, estando na trilha sonora de boa parte das produções cinematográficas que o retratam. De igual popularidade e penetração entre os grupos anarcossindicalistas é o hino *Hijos del Pueblo*, cuja versão mais conhecida explora a oposição entre burguesia e proletariado. Todavia, existem outras versões para a letra, sendo que em ao menos uma destas a oposição ao fascismo torna-se por demais evidente (“*en la batalla la hiena fascista / por nuestro esfuerzo sucumbirá / y el pueblo entero con los anarquistas / hará que triunfe la libertad*”).

Outras canções imortalizariam a resistência espanhola diante dos ataques promovidos pelos fascistas que apoiavam o general Franco. Uma destas é *Puente de Los Franceses*, canção que ilustra a resistência madrilenha nos primeiros dias do avanço golpista, especialmente no que se refere ao local que dá título à canção: uma ponte ferroviária sobre o Rio Manzanares, que conduziria à Cidade Universitária e às proximidades do centro da cidade. Outra versão para a mesma melodia chama-se *Los cuatro generales*, evocando a traição dos líderes do golpe fascista na Espanha: Francisco Franco, Emilio Mola (1887-1937), Gonzalo Queipo del Llano (1875-1951) e José Sanjurjo (1872-1936). Igualmente celebrando a resistência madrilenha temos a canção *Los Moros que Trajo Franco*, também conhecida como *No Passarán!* (composta sobre a mesma melodia de outra canção, conhecida como *Si me quieres escribir*).

A resistência espanhola ao fascismo também seria imortalizada na canção *Ay Carmela!*, que conta a tentativa final de resistir ao avanço fascista através da travessia do Rio Ebro, já nos momentos finais do conflito. A música serviria posteriormente de base para o filme homônimo dirigido por Carlos Saura e lançado em 1990.

Igualmente paradigmático é o *Hino de Riego*, composto no século XIX, e que seria tomado como hino nacional espanhol em duas oportunidades: o Triênio Liberal (1820-1823) e, momento de nosso interesse neste verbete, o Segundo Período Republicano entre 1931-1939. Também

sua canção ganharia letras alternativas, das quais merece destaque uma conhecida como “*Si los curas y Franco supieran*” ou simplesmente “*Libertad! Libertad! Libertad!*”.

Ainda do cancionero espanhol, devemos obrigatoriamente citar duas canções. A primeira é *Los Dos Gallos* ou *Gallo Rojo, Gallo Negro*, composição de Chicho Sanchez Ferlosio (1940-2003), que conta a luta contra o fascismo através de uma fábula onde dois galos se enfrentam em uma arena. A segunda é *Dime Donde Vás Morena*, cuja letra conta a história de uma garota que, questionada por um interlocutor acerca de seu destino em uma caminhada, oferece duas respostas que não deixam muitas dúvidas quanto ao objetivo do poema: “*Voy a la casa del pueblo / en busca de um socialista / porque me ha dicho mi madre / que no hable con los fascistas*” e “*Voy a la cárcel modelo / A ver los comunistas / que los han metido presos / este gobierno fascista*”. Outras canções da Guerra Civil Espanhola mereceriam ser aqui citadas dado seus sentidos de oposição ao governo franquista, tais como “*La Paloma*”, “*A la huelga*” ou “*El pozo de Maria Luiza*”.

Na música portuguesa, merece destaque o nome do pianista, maestro e compositor Fernando Lopes-Graça (1906-1994), autor de vasta obra sobre a música lusitana e igualmente autor de algumas das mais importantes peças eruditas portuguesas do século XX. A vida de Lopes-Graça seria marcada pela repressão fascista. Foi preso em duas oportunidades na década de 1930 por suas atividades políticas. Em 1940, teve negada sua posse como diretor dos Serviços de Música da Emissora Nacional por se recusar a assinar um termo de repúdio ao comunismo e a todas as ideias consideradas subversivas. Na década seguinte, sua obra seria tema proibido para as orquestras nacionais, sendo ainda privado de seus direitos autorais e de sua licença de professor do ensino particular. Contudo, a força de seu trabalho o perpetuou, merecendo aqui especial destaque o “Requiem pelas Vítimas do Fascismo em Portugal”.

Outro nome que merece destaque dentro da música portuguesa é o de Luis Cília (1943). Nascido em Angola, Cília, é autor de “*Avante Camarada*”, música que se tornaria uma espécie de hino não oficial do Partido Comunista Português. Além disto, retrata em sua obra a tragédia da guerra colonial na África, bem como o cerceamento às liberdades individuais em Portugal.

Devemos aqui citar também José Afonso dos Santos (1929), autor de “*Grândola, Vila Morena*”, música que seria utilizada como senha para a deflagração da Revolução dos Cravos em 1974, marcando assim o fim do período Salazarista em Portugal (“*Terra da Fraternidade / Grândola, vila Morena / Em cada rosto igualdade / O povo é quem mais ordena*”). José Afonso, no entanto, teria sua carreira marcada por outros embates com o período histórico de tintas fascistas. Com efeito, seu disco “*Baladas de Coimbra*”, lançado em 1963, viria a ser proibido pela censura, dado seu caráter de denúncia social. José Afonso ainda seria preso em duas oportunidades pela Polícia de Defesa do Estado e teria outras canções vetadas, ao mesmo tempo em que aprofundaria suas relações com o Partido Comunista Português.

Na transição para o século XXI, o caráter antifascista na música portuguesa é associado sobretudo às bandas de orientação estética punk, uma vez que este movimento se opõe frontalmente aos movimentos neofascistas que vicejam pela Europa. Embora diversos nomes pudessem ser aqui citados, tomamos como exemplo a banda “*Mata-Ratos*”, cuja canção “*Deus, pátria e família*” profere em tom irônico: “*E no altar de joelhos / peço a Deus com alegria / que salve a nossa pátria / e de saúde à família*”. Fenômeno semelhante pode ser visto para o caso espanhol, onde a banda “*Sin Dios*” nos serve como exemplo ao cantar “*Alerta antifascista*” (“*Não podemos esperar nada de um governo / que protege e ampara assassinos / Pois todos sabemos que o fascismo é laia do capitalismo*”).

No Brasil, a produção musical durante o período de ápice do fascismo parece ter

ignorado o fenômeno, uma vez que não existem maiores registros musicais que abordem este tema nas décadas de 1930 ou 1940, o que pode ser entendido como resultado das políticas do Estado Novo comandado por Getúlio Vargas e seu sistema repressor. Ao contrário, esta parece ser a era áurea dos sambas de exaltação nacional, como “Aquarela do Brasil”, de Ary Barroso (1903-1964). Mesmo se tomarmos as canções militares da Força Expedicionária Brasileira quando de sua participação no conflito mundial, veremos que estas são auto-exaltativas ou enaltecem o Brasil, omitindo a menção de qualquer caráter negativo ao inimigo. Portanto as referências ao antifascismo na música brasileira tiveram de esperar até tempos mais recentes.

Já as canções de protesto produzidas pelos nomes de maior destaque da Música Popular Brasileira durante o regime militar (1964-1985), caem na questão de se tal período da história brasileira encaixa-se dentro do conceito de fascismo, o que nos parece um erro. Assim, a música de protesto direcionada contra o regime militar brasileiro não se constitui como uma canção contrária às formas de expressão do fascismo naquela época, muito embora alguns traços do fascismo possam ser apontados em tais regimes (como o nacionalismo exacerbado e a violência contra a oposição), que, por vezes, são classificados como “fascistas” por seus opositores. Ainda assim, cabe lembrar que algumas das canções produzidas na época dialogam com contextos que nos interessam, tal como “Tanto Mar”, de Chico Buarque de Hollanda (1944), que estabelece conexões entre o fim do período salazarista em Portugal e a permanência da ditadura brasileira, ou ainda “Cidadão-cidadã”, de Jorge Mautner (1941) (“*Quem, quem, quem a não ser o som / poderia derrubar a muralha dos ódios / dos preconceitos, das intolerâncias / das tiranias, das ditaduras / dos totalitarismos, das patrulhas ideológicas / e do nazismo universal?*”).

Chegamos ao surgimento da cultura juvenil de traços libertários que, a partir de fins da década de 1970, surgiu principalmente nas periferias dos grandes cen-

tros urbanos brasileiros, ostentando uma postura e um discurso acentuadamente contrário às manifestações neofascistas. Também aqui o movimento anarcopunk ocupa certa primazia, através de grupos musicais como “Garotos Podres” (banda que inclusive gravou o hino *A Internacional* em um de seus discos), “Inocentes”, “Ratos de Porão” ou “Replicantes”, que, em meados da década de 1980, bradava de forma simplificada na canção “Tom e Jerry”: “*Capitalismo e comunismo são duas faces do fascismo!*”.

A oposição ao neofascismo dentro do Rock and Roll brasileiro, contudo, não limita-se apenas às bandas de estética anarcopunk. Lembremos por exemplo de Renato Russo (1960-1996), líder da banda Legião Urbana, para quem o ato de cantar era também uma forma de combater o fascismo.

Nos demais países latino americanos, o movimento da *Nueva Canción*, que afirmou-se a partir da década de 1960, proporcionou a fusão de elementos sonoros tradicionais com letras politizadas. Também nestes casos, a oposição às ditaduras latino-americanas não representaria, a priori, um caso de antifascismo no sentido estrito, muito embora as aproximações de tais regimes de força com determinadas características do fascismo sejam evidentes. Igualmente evidentes são os laços que podem ser apontados entre a *Nueva Canción* e o antifascismo. Lembremos, por exemplo de Rolando Alarcón (1929-1973), que, entre outros trabalhos, gravou diversas canções da Guerra Civil Espanhola. Ainda no Chile, Violeta Parra (1917-1967) e Victor Jara (1932-1973) apresentam-se como expoentes de uma geração que, em sua luta contra a opressão dos regimes militares, lutava também contra lógicas que bebiam no fascismo, fazendo da resistência contra os autoritarismos uma bandeira universal. Outros nomes podem ser lembrados dentro do contexto cultural latino-americano, como o uruguaio Daniel Viglietti (1939), o cubano Silvio Rodríguez (1946), ou a argentina Mercedes Sosa (1935-2009).

Nas artes plásticas, o antifascismo pode ser lembrado especialmente pela

magistral obra “Guernica”, de Pablo Picasso (1881-1973). O quadro, cujas dimensões ultrapassam os três metros de altura por sete de comprimento, foi pintado em 1937 visando a Exposição Internacional de Paris que seria realizada naquele ano. Na tela, Picasso oferece sua leitura acerca do bombardeio da cidade de Guernica, acontecido em 26 de abril de 1937, durante a Guerra Civil Espanhola, por aviões que integravam a *Luftwaffe*, esquadra alemã que agia em apoio ao golpe comandado por Francisco Franco e que aproveitava o conflito espanhol para adquirir experiência de combate visando a Segunda Guerra Mundial que já se anunciava no horizonte.

Guernica era na verdade uma pequena localidade, com aproximadamente sete mil habitantes, somando-se a estas, quando do bombardeio, mais quatro mil refugiados e três mil visitantes que encontravam-se no local devido a uma famosa feira que lá ocorria. A cidade não apresentava importância defensiva para a República, não sediava tropas militares nem possuía um sistema bélico de defesa. A ação militar alemã consistiu-se, desta forma, em uma espécie de experiência para a força aérea nazista sobre os procedimentos para uma *blitzkrieg* e os efeitos daí decorrentes, ao mesmo tempo em que se propunha a disseminar o terror e desmoralizar a resistência nacionalista. Na ação, foram utilizadas inicialmente bombas de 500 quilos com alto poder de destruição material, ao mesmo tempo em que caças metralhavam aqueles que buscavam refúgio nos campos ao redor da cidade. Ato contínuo, foram lançadas bombas incendiárias em sucessivas levadas que duraram mais de três horas. O resultado final foi uma gigantesca fogueira cuja área chegou a oito quilômetros de raio, consumindo casas e cadáveres.

A dimensão da barbárie fez com que a opinião pública mundial tentasse decifrar o que ocorreu na cidade, colocando os fascistas espanhóis na defensiva. Logo os apoiadores de Franco lançam a versão de que a cidade havia sido queimada pelos republicanos em fuga, o que seria desmentido pelos testemunhos dos

primeiros jornalistas que chegaram ao local, guiados pelos sobreviventes até restos de bombas que continham inscrições em alemão e que reconheceram os aviões que as despejaram. Anos depois, o governo franquista reconheceria o massacre, mas procuraria eximir-se de qualquer responsabilidade, afirmando que a força aérea alemã havia agido por conta própria, sem que o comando golpista soubesse dos planos ou participasse de sua elaboração.

A Guernica nascida das mãos de Picasso imortalizaria a barbárie da guerra, impedindo ao mesmo tempo que o massacre perpetrado pelos franquistas e pela *Luftwaffe* se tornasse uma nota de rodapé na História. Através de um forte jogo de claro e escuro, Picasso vale-se de nove personagens – 6 humanos e 3 animais – para ilustrar a dor e o espanto diante do massacre patrocinado pelos nazifascistas. Mesmo os dois elementos evocativos da luz, o candeeiro e a lâmpada, parecem insuficientes para iluminar a cena, que se passa em um ambiente fechado e sufocante, onde a única entrada de ar (e também de luz) é a pequena janela no canto superior direito, também ela insuficiente tanto para iluminar a tragédia quanto para servir de escape aos personagens condenados à morte e ao sofrimento. Neste sentido, também é digno de nota que de todos os personagens, o único que encontra-se com a boca cerrada é o bebê que jaz morto no colo da mãe, na extrema esquerda da pintura. Todos os demais encontram-se com a boca aberta – inclusive o guerreiro morto na parte inferior esquerda –, como a gritar ou gemer simultaneamente, produzindo assim uma ideia de sonoridade evocativa do desespero provocado pelo bombardeio.

A contundência da imagem produzida por Picasso deixa latente no espectador a pergunta sobre as responsabilidades daquele ato. É neste momento que a força do quadro como obra antifascista se sobressai. Com efeito, durante toda a duração da Guerra Civil Espanhola, os militares sublevados negavam sistematicamente a presença de soldados italianos e alemães em suas fileiras, o

que iria de encontro aos acordos de não intervenção. Embora fosse de conhecimento do mundo, o apoio material de Hitler e Mussolini à Franco apenas seria assumido após a queda de Madrid e o fim do combate em 1939. Neste sentido, reconhecer que o motivo inspirador de Picasso possuía bases na realidade, bem como o teor de denúncia contido na obra, equivaleria a ter de assumir as responsabilidades históricas pelo massacre perpetrado contra a população de uma pequena cidade desarmada. Assim, os franquistas procuram inicialmente negar os acontecimentos de Guernica, depois atribuir a culpa aos comunistas e, finalmente, eximir-se de qualquer responsabilidade que, seria posta exclusivamente na conta da força aérea nazista.

A força de Guernica como símbolo da ferocidade fascista transformaria o quadro de Picasso em mais um dos tantos exilados espanhois que esperariam durante décadas o retorno de um regime democrático no país de Cervantes. Contudo, é digno de nota que Guernica igualmente não agradou aos comunistas ortodoxos da época, fieis aos cânones da arte realista. Foi o próprio Picasso quem determinou que este trabalho regressasse à Espanha somente após a restauração de um governo legítimo. Terminada a exposição de Paris, iniciou-se um longo período de exílio para o quadro, que passou por Noruega, Suécia, Dinamarca, Inglaterra, Itália, França, Brasil, Alemanha, Bélgica, até ser acolhida definitivamente no Museu de Arte Moderna de Nova Iorque. A força da mensagem antibelicista do quadro, porém, causaria constrangimentos aos Estados Unidos durante a Guerra do Vietnã, uma vez que para diversos grupos de pacifistas e intelectuais norte-americanos, o país seria indigno de resguardar a obra enquanto promovia massacres semelhantes no outro lado do mundo.

Lembremos outros nomes dentro das artes plásticas. Um destes é o italiano Carlo Levi (1902-1975), também médico e escritor, um dos fundadores do grupo anti-fascista italiano Justiça e Liberdade, em 1929. Sua atividade política o conduziu a prisões e ao exílio na

França. É importante notar que após o término da Segunda Guerra Mundial, Carlo Levi deu continuidade à sua militância antifascista, agora dentro do *Partito d'Azione*, onde dirigia a publicação *L'Italia Libera*, o que é revelador de sua percepção acerca das permanências do fascismo mesmo após o término do conflito mundial. O conjunto da obra pictórica de Levi evidencia a postura política e engajada que manteve por toda a vida, da qual a tela “Mulheres Mortas” serve como exemplo. É ainda autor de “Cristo parou em Éboli”, obra adaptada para o cinema por Francesco Rosi (1922-2015), em 1979, onde narra seu exílio no sul da Itália durante o fascismo. Levi foi também eleito senador pelo Partido Comunista Italiano durante dois mandatos a partir de 1961.

Em Portugal, o antifascismo nas artes plásticas evoca o nome de Arlindo Vicente (1906-1977), pintor, advogado e aberto opositor ao regime estadonovista, que dedicou-se, durante o período de maior força do fascismo, a promover a defesa dos opositores do regime diante dos tribunais do Estado. Já durante o período da Guerra Fria, Arlindo Vicente continuaria com intensa atividade política, tendo se lançado inclusive como candidato à presidência da República em 1958. Três anos mais tarde seria preso, acusado de subversão e condenado à 20 meses de prisão. Sua obra, de caráter moderno e expressionista, é rica em retratos e cenas do cotidiano. Ao fim de sua vida, Arlindo Vicente abandona o direito confessando-se não realizado com a profissão, dedicando-se a partir de então tão somente à pintura.

Ainda em Portugal, devemos citar o escultor José Dias Coelho (1923-1961), precocemente assassinado devido à sua militância política de oposição e de combate ao fascismo. Nascido em 1923, José Dias Coelho foi um precoce integrante de uma agrupação denominada Frente Acadêmica Antifascista e, mais tarde, ao Partido Comunista Português. Como consequência de sua atuação, foi expulso da Escola Superior de Belas Artes, tendo ainda vetado seu ingresso em qualquer outra instituição de ensino superior em

Portugal. Ao mesmo tempo, José Dias Coelho foi também exonerado de seu emprego como docente no ensino técnico. Passou então a se dedicar ao desenho técnico em escritórios de arquitetura, sem abrir mão de sua atividade de escultor. Como resultado do cerco que a repressão política lhe impôs, entrou para a clandestinidade em 1955, situação que perduraria até seu assassinato no final de 1961, pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE). Após sua morte, José Dias Coelho seria homenageado pelo músico Zeca Afonso: *“A morte saiu à rua num dia assim / Naquele lugar sem nome para qualquer fim / Uma gota rubra sobre a calçada cai / E um rio de sangue dum peito aberto sai”*.

No continente americano, o amálgama entre as artes plásticas e a luta antifascista pode ser exemplificada na figura de Julio Girona (1914-2002) – que além de pintor, atuava também como escritor, caricaturista e escultor. Nascido em Cuba, Girona partiu no final da década de 1930 para os Estados Unidos, engajando-se no jornal *“La Voz”*, publicação de apoio à causa republicana na Guerra Civil Espanhola. Neste período, produziu uma grande quantidade de charges de nítido conteúdo político, fazendo a denúncia da intervenção nazi-fascista no conflito espanhol. Em 1943, com a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, Girona engajou-se no exército estadunidense como voluntário a fim de combater os fascistas.

Como último item deste verbete, gostaríamos de fazer referência a um fenômeno contemporâneo mas que, por tal condição, muito tem a nos dizer sobre a permanência das estruturas do pensamento fascista nos dias que correm, bem como sobre a importância de manter-nos atentos diante de tais estruturas. Trata-se da existência de uma luta, nem sempre silenciosa, entre neofascistas e antifascistas através rede mundial de computadores – o que é, ao seu modo, uma decorrência do uso deste mesmo espaço por parte de grupos que, nos dias atuais, mantém vivo o ovo da serpente. Embora a existência de tais espaços por vezes não se revista da pere-

nidade que o pesquisador gostaria, uma vez que estas páginas podem ser apagadas sem deixar assim um maiores registros, tal fenômeno não deve nos passar despercebido.

Há um detalhe importante na análise desta luta virtual que deve, antes de mais nada, ser salientado: a questão do anonimato. Com efeito, muitas das páginas de cunho abertamente fascista existentes na internet são produzidas sob tal condição, uma vez que a divulgação deste conteúdo pode constituir-se em crime. Contudo, há outros tantos espaços coordenados por grupos de ultradireita que, ao não assumirem abertamente sua posição ou não fazerem dela seu “cartão de visitas”, divulgam seu pensamento e sua doutrina, agora com alcance global permitido pela tecnologia.

Em parte em resposta a tal situação, mas também como derivação da memória acerca daquilo que o ideário fascista representou na história da humanidade ao longo do século XX, muitos são também os espaços na internet destiando a divulgar o pensamento e a ação de combate ao fascismo nos dias atuais. Os grupos por trás de tal conteúdo possuem naturezas e origens diversas, indo desde intelectuais que produzem análises estritamente acadêmicas até grupos anarcopunks, portadores de um discurso de ação direta e enfrentamento diante do outro.

Para ficarmos em um exemplo do primeiro caso, citamos a página da “União de Resistentes Anti-fascistas Portugueses” (<http://www.urap.pt/>), grupo fundado em 1976 a partir de experiências anteriores de solidariedade a presos e perseguidos fomentadas durante o próprio período salazarista. Desde então o grupo tem mantido uma trajetória de luta pelo pensamento democrático, pela memória das lutas contra o autoritarismo em Portugal, e também pela denúncia da continuidade das estruturas fascistas na sociedade portuguesa e no mundo. A página é bem estruturada, identificada, possuindo um histórico do grupo, possibilidades de contato e agenda de atividades.

Dentro de uma linha com viés libertário, e sem apresentar a mesma organi-

zação da URAP em seu espaço virtual, merecem destaque os sítios derivados da “Ação Antifascista” (por vezes conhecidos como “Antifa”), organização com ramificações em vários países do mundo voltada ao combate às novas formas do fascismo. Estruturada de forma não hierárquica e propondo uma ação direta e militante, os grupos da “Ação Antifascista” por vezes colocam-se em situação de enfrentamento direto com seus oponentes mas também contra as forças repressivas do Estado, posto que em seu ideário, a luta contra o fascismo é parte integrante de uma luta maior, contra todas as formas de opressão, o que incluiria o capital e a própria organização estatal. Por outro lado, tal plataforma aproxima estes grupos de bandeiras que reforçam o choque contra o ideário neofascista, tais como a luta contra a homofobia, o sexismo, o racismo e a xenofobia.

Bibliografia

ALMEIDA, Fábio Chang de. *A serpente na rede: extrema-direita, neofascismo e internet na Argentina*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. BERTONHA, João Fábio. *O fascismo e os migrantes italianos no Brasil*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. CARVALHO, Apolônio de. *Vale a pena sonhar*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. CERQUEIRA, João Francisco Delgado. *Arte e literatura na Guerra Civil Espanhola*. Porto Alegre: Zouk, 2005. CHABOD, Frederico. *História do fascismo italiano*. Lisboa: Arcádia, 1963. FRANK, Anne. *O diário de Anne Frank*. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2010. GERTZ, René. *O fascismo no Sul do Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987. GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere*. São Paulo: Record, 1999. HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. KONDER, Leandro. *Introdução ao fascismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988. LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006. MILMAN, Luis; VIZENTINI, Paulo Fagundes. *Neonazismo, negacionismo e extremismo político*. Porto Alegre: UFRGS/CORAG, 2000.

OLIVEIRA, Ângela Meireles. *Palavras como balas: imprensa e intelectuais anti-fascistas no Cone Sul (1933-1939)*. Tese de Doutorado em História. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. OLIVEIRA, Rodrigo Santos. *Imprensa integralista: imprensa militante (1932-1937)*. Tese de Doutorado em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. ORWELL, George. *Lutando na Espanha e recordando a Guerra Civil*. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Globo, 1986. ORWELL, George. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. VILAR, Pierre. *A Guerra da Espanha (1936-1939)*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 1989.

GÉRSO WASEN FRAGA

Antifeminismo

Quem confia nos dicionários (e desconfia do que ali não está) talvez tenha resistências em iniciar este diálogo com o tema relativo ao Antifeminismo, aqui problematizado como objeto e traçado analítico. A abordagem desta temática não constitui uma tarefa que se pretende de certa maneira inovadora, particularmente nas áreas, particularmente na da educação, isto porque ainda existe uma lacuna na produção do conhecimento em relação a estes assuntos. Quando optamos por utilizar o termo lacuna, não nos referimos a um completo vazio, porém, fazemos referência a abordagens que necessariamente não seguem o caminho que será percorrido ao longo do texto.

O antifeminismo em suas diversas manifestações é compreendido em suas diversas dimensões, como um retrocesso no processo de modernização da sociedade, expressão de fisionomia da tradição, ou expressão de preconceito, relacionada à problemática do “lugar” da mulher como parte de grupos socialmente discriminados na sociedade brasileira. Conforme Giddens (1999), as tradições têm de explicar-se, têm de tornar-se abertas à interrogação ou ao discurso. No contexto de uma ordem cosmopolita e globalizadora, as tradições são constantemente colocadas em contato umas com as outras e forçadas a “se declararem”. A tradição é portadora de uma memória, de um código de sentido e geradora de uma continuidade, tem o papel fundamental de atualizar o passado no presente, de restituir, no “mundo vivido” de um grupo humano ou de uma sociedade, a memória viva de uma fundação que a faz existir no presente. Com a perda de referência do código de sentido garantido pela tradição, inúmeras pessoas passam a viver uma situação de incerteza estrutural. Cria-se uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria

viver; mas a mente humana abomina a incerteza, sobretudo no que diz respeito a vários aspectos da vida.

Nessa linha de reflexão, o “antifeminismo” significa para nós um tipo de ameaça dos fundamentalismos, um fenômeno marcadamente moderno, expressão de uma reação às influências da globalização e do pluralismo. Os “Fundamentalistas afirmam: só há um modo de vida válido, e os demais têm de sair da frente” (GIDDENS, 7 mar. 2004, p. 8), expressando um sentimento de insegurança e de resposta caracterizada como uma redução cognitiva defensiva ou ofensiva. Diante do risco dissolvente da dúvida, reage-se com a afirmação ortodoxa. Todo fundamentalismo vem circundado de uma potencialidade de autoritarismo e de violência, mediante o fortalecimento do preconceito, uma vez que este pode se constituir em uma fonte de violência. Conforme Lourdes Bandeira: “A construção do preconceito e a visibilidade das discriminações, mostram-se duplamente associadas à condição de emergência das diferenças: seja pela afirmação e manipulação da condição da diferença, seja por sua insistente negação ou dissimulação” (2002, p. 119).

Em ambos os casos, o não-reconhecimento das diferenças ou a falta de respeito a elas se fazem presentes no antifeminismo, criando novos padrões de violência e recusa explícita à comunicação ou a qualquer potenciamento dialógico. Tudo isso evidencia a centralidade atual da questão do preconceito discriminativo, sobretudo porque qualquer iniciativa de reflexão contribuirá para tentar superar um dos problemas mais importantes que o século XX deixa de herança, qual seja, o da violência, que funda e fecunda cada vez mais as relações sociais da diferença.

Conforme Rouanet (21 out. 2001), a identidade fundamentalista é uma identidade ameaçada, amedrontada, cheia de incertezas e, por isso, uma identidade que reage agressivamente. É uma identidade que não tem consciência de si mesma, mas se define pela delimitação ou negação de inimigos reais ou supostos. No mundo cosmopolita e plural

torna-se muito difícil a preservação de identidades isoladas e estanques. Inevitavelmente ocorre o contato e a relação de umas pessoas com outras, a percepção da diversidade plural, de formas de pensamento e ação e o imperativo da reflexividade. O conceito de reflexividade é de grande importância na obra de Anthony Giddens. Para ele, “a reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (GIDDENS, 1991, p. 45).

Com a mudança do papel da tradição, uma nova dinâmica social vem introduzida, e com ela, a exigência de um modo de vida mais aberto e reflexivo. Para Anthony Giddens, “a reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (1991, p. 45). As mudanças em curso na conscientização da sociedade traduzem-se na produção de conceitos e teorias tendentes a interpretações dessas realidades, preparando o caminho tortuoso de sua superação. A intensidade das novas demandas colocou à prova a intolerância reinante e estimulam nossa diversidade criadora.

Entendendo o feminismo e antifeminismo

Trabalhar conceitos como antifeminismo, demanda em primeiro lugar clarificar o seu oposto, o conceito de feminismo. Requer cuidados extras, pois o campo científico ao qual nos inserimos é, sobretudo, um campo movediço, e passível de interpretações errôneas. O termo “feminismo”, embora seja largamente utilizado como se seu significado fosse auto-evidente, está longe de ser unívoco, pois varia consoante os contextos históricos e os emissores dos discursos – a palavra adquire múltiplas significações. Nas palavras de Alves e Pitanguy, “torna-se difícil traduzir todo um processo que tem raízes no passado, que se

constrói no cotidiano, e que não tem um ponto de chegada. Como todo processo de transformação, encerra contradições, avanços, recuos” (1981, p. 7). Nesse plano, a dimensão política compreende a inter-relação entre o bem-estar e as condições econômicas, sociais e culturais que possibilitam às mulheres disporem integral e livremente da sua capacidade de agenciamento. A condição de agente se realiza pelo respeito e fortalecimento das mulheres.

O movimento feminista contemporâneo, reflexo das transformações do feminismo original-predominantemente intelectual, branco e de classe média – configura-se como um discurso múltiplo e de variadas tendências, embora com bases comuns. Envolve diversos movimentos, teorias e filosofias, advogando pela igualdade entre homens e mulheres, além de envolver a campanha pelos direitos das mulheres e seus interesses. Há quem defina “feminismo” como um conjunto heterogêneo e frequentemente não convergente de teorias e práticas centradas no problema da “subordinação” das mulheres e das condições e meios específicos para suprimir esse problema.

O feminismo é uma filosofia que reconhece que homens e mulheres têm experiências diferentes e reivindica que pessoas diferentes sejam tratadas não como iguais, mas como equivalentes (FRAISE, 1995; LOURO, 1999; SCOTT, 1986). As feministas denunciam que a experiência masculina tem sido privilegiada ao longo da história, enquanto a feminina, negligenciada e desvalorizada. Elas demonstraram, ainda, que o poder foi e ainda é – predominantemente masculino, e seu objetivo original foi a dominação das mulheres, especialmente de seus corpos (BUTLER, 2003; PATEMAN, 1993). Destacam que a opressão de gênero, de etnia e de classe social perpassa as mais variadas sociedades ao longo dos tempos, sustentada em práticas discriminatórias, tais como o racismo, o classismo, a exclusão de grupos de homossexuais e de outros grupos minoritários.

Para os propósitos do presente trabalho, o feminismo é entendido como

uma posição política que parte do reconhecimento da hierarquia social entre homens e mulheres, que a considera historicamente determinada e injusta, e busca eliminá-la. De acordo com Sílvia Yannoulas (2001, p. 70), “feminismos” referem-se aos movimentos ou conjuntos de pensamento que defendem a igualdade de direitos entre os homens e as mulheres. Ocorre o questionamento do papel das mulheres na sociedade, para se obter os mesmos direitos que os homens já têm desde o início do século XIX. Historicamente, as mulheres foram consideradas juridicamente incapazes e subordinadas aos homens. Nesse sentido, é necessário que haja uma mudança jurídica que proporcione a igualdade de gênero. Porém, os posicionamentos ideológicos dos grupos feministas variam, produzindo resultados diferentes em relação aos direitos das mulheres. Assim, os estudos sobre as vidas femininas — formas de trabalho, corpo, prazer, afetos, escolarização, oportunidades de expressão e de manifestação artística, profissional e política, modos de inserção na economia e no campo jurídico e, mais recentemente, os estudos sobre masculinidades — aos poucos vão exigir mais do que descrições minuciosas e passarão a ensaiar explicações.

Cabe lembrar, quando se fala de feminismo de que nem todo movimento de mulheres é feminista. Elas podem se associar para lutar por uma causa em comum que nada tem a ver com mulheres, ou que não interfira nos direitos das mulheres. Por exemplo, as mulheres que lutam contra a carestia/inflação (como as fiscais do Sarney na década de 1980) não estão lutando pelos direitos das mulheres. Poderiam questionar por que a responsabilidade por alimentar a família é somente da mulher, mas não o fizeram: sua luta é por uma mudança que interfere em seu cotidiano, sem questionar seu papel na sociedade.

Feministas e acadêmicos dividiram a história do movimento em três “ondas”. Cada uma é descrita como preocupada com diferentes aspectos dos mesmos temas feministas. A primeira onda, que teria ocorrido no século XIX e início do

século XX, se refere principalmente ao sufrágio feminino, movimentos do século XIX e início do XX preocupados principalmente com o direito da mulher ao voto. Simone de Beauvoir (1990) representa a “primeira onda” do feminismo, pois coube a ela forjar o conceito de gênero quando disse “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher”. A ideia, sintetizada na célebre frase, indica que desde o início as feministas estiveram inclinadas a pensar o feminino como construção cultural e não determinação biológica. Se isso é verdade, o binômio natureza/cultura logo apresentou um vencedor: a cultura. Dessa forma, o desafio era retirar a mulher da natureza já que as polaridades sempre consideravam o arranjo original. Donna Haraway (2004) afirma que por trás desse binômio estaria o discurso de apropriação da natureza, pela cultura e, logo, daqueles que vivem nas fronteiras do binarismo. De fato, as próprias teorias sobre a subordinação da mulher, muitas vezes, apontam para o domínio do macho através do trabalho (ENGELS, 1984). O gênero “mulher” está sujeito às relações desiguais de distribuição econômica e política. Como disse Guacira Lopes Louro, “Os estudos feministas estiveram sempre centralmente preocupados com as relações de poder” (1999, p. 37).

Dada a sua característica transformadora, o feminismo pode ser interpretado a partir de três dimensões, quais sejam: a *política*, a *crítica* e a *da práxis-orientada*. Cada uma baseada em pressupostos de intervenção social: a política, como um movimento para melhorar as condições e as chances de vida das mulheres; a crítica, no questionamento intelectual às formas dominantes de conhecimento; e a da práxis-orientada concretizada em ações que alteram as relações de poder (WEINER, 1994). Emanam daí muitas das interpretações desenvolvidas pelas feministas para definir e intervir nas ações políticas, sociais e institucionais.

No século XIX, o contra-ataque antifeminista manifestou-se em várias frentes e uma destas foi a da educação. Com base em alegadas diferenças biológicas profundas entre homens e

mulheres começou por se defender a tese de que as mulheres não eram educáveis, no sentido de se lhes ministrar formação intelectual equivalente à dos homens, por que elas eram seres intelectualmente inferiores. Portanto, a sua falta de capacidade aconselhava que não perdessem tempo com tal tarefa. Com o correr dos tempos, o argumento da suposta incapacidade intelectual das mulheres mostrou-se insustentável e então recorreu-se a outro tipo de abordagem. Já não se colocava em causa que as mulheres pudessem ser educadas, mas debatia-se se elas deveriam ser educadas e concluía-se pela negativa.

Ao constatarem que as mulheres educadas tendiam a casar mais tarde e a ter um menor número de filhos, os médicos relacionavam a educação das mulheres com pretensos danos na sua capacidade reprodutiva e aduziam uma explicação «científica»: o estudo desviava energia dos ovários para o cérebro e em última instância acabaria por tornar as mulheres estéreis. Nesse sentido, quando os argumentos «científicos» se mostravam menos convincentes, havia sempre o argumento moral que os ministros das diversas denominações religiosas esgrimiam: o conhecimento, tal como o fruto proibido por deus no paraíso, abria o mundo às mulheres mas fechava-lhes o céu; o conhecimento acarretava a degradação moral das mulheres; que o mesmo pudesse acontecer com os homens, era piedosamente ignorado. O fato de os homens com formação académica também tenderem a casar mais tarde e terem menor número de filhos não parecia perturbar o argumento; tampouco os incomodava o fato de algumas pessoas. O que acontecia era que mulheres educadas decidiam ter menos filhos.

De qualquer modo, o objetivo era sempre o de desencorajar as mulheres a cultivarem a sua mente, a adquirirem conhecimentos sobre o mundo e a vida e a procurarem a sua afirmação e realização pessoal, continuando a remetê-las para a esfera privada da família e para os papéis exclusivos de esposa e mãe. Ainda hoje, apesar de todos os avanços, a velha nostalgia do regresso ao lar e a

estratégia de tornar a mulher bode expiatório de todos os desajustamentos sociais continua a funcionar, muitas vezes com sucesso.

A segunda onda (década de 60-80 a mais famosa) lidava com a desigualdade das leis, bem como as desigualdades culturais, e com o papel da mulher na sociedade. Se refere às ideias e ações associadas com os movimentos de libertação feminina, que lutavam pela igualdade legal e social para as mulheres. As feministas da “segunda onda” detectam uma abordagem muito pequeno-burguesa nos estudos de gênero e passaram a reivindicar uma legislação específica que atendesse aos interesses das mulheres de todas as classes sociais (com creches, atendimento médico adequado, política de aborto etc.). Na visão dessas feministas o Estado poderia ser o motor das melhorias.

A terceira onda, que teve início na década de 1980 a 1990, e vem até os dias atuais, seria uma continuação – e, segundo alguns autores, uma reação às suas falhas. Concentra-se na análise das diferenças, da alteridade, da diversidade e da produção discursiva da subjetividade. Desloca o estudo sobre os sexos e sobre as mulheres para o estudo das relações de gênero. Nessa fase do feminismo, o desafio concentra-se em pensar a igualdade e a diferença simultaneamente na constituição das subjetividades feminina e masculina. Alguns dizem ser esta fase pós-feministas (mas que autoras (como Judith Butler, 2003) dizem que não, que são sim feministas). Considera-se que o sexo/sexualidade e, principalmente, a heteronormatividade, pautam-se na finalidade reprodutiva da sexualidade, já que o gênero também é produto social. Há dois elementos importantes nesta última perspectiva que precisam ser separados um do outro.

Por um lado, está a infinita possibilidade de transformação social do corpo (dispositivos e tecnologias corpóreas, tais como *piercing*, silicone, tatuagem, travestimento, entram em jogo para questionar a ordem binária que exclui os corpos abjetos), por outro está o reconhecimento de que o corpo não é uma

matéria amorfa a espera de sua transformação, mas ele também guarda uma configuração específica que resiste a sua transformação, mas que não existe per se, mas sim esse corpo foi constituído performaticamente ao longo de uma série de ações repetidas. Nessa fase do feminismo percebe-se um encontro entre o feminismo caracterizado como movimento de luta das mulheres e o feminismo acadêmico, a partir do momento em que surgem nas universidades centros de estudos sobre a mulher, gênero e feminismo. Assim, por toda parte, resguardadas as especificidades e diferentes desdobramentos desse processo no tempo e espaços mundiais, regionais, vai se dando, nas universidades, o agrupamento e integração de pesquisadoras – que em maioria já trabalhavam o tema Mulher mais ou menos isoladamente – em núcleos de estudos e pesquisas (COSTA; SARDENBERG, 1994). Assim, desde a retomada do projeto feminista em meados dos anos 60, cresce, por toda a parte e com destacado vigor, o interesse em estudos e pesquisas sobre mulheres e relações de gênero, dando margem ao surgimento de um campo de reflexão específico que atravessa diferentes ciências e tradições disciplinares.

Desde a década de 1980, o movimento feminista tem se aproximado de causas sociais relacionadas a outros grupos e minorias, relacionando-se com movimentos pelos direitos dos gays, dos negros e de outras minorias. Há, desde então, uma clara relação, especialmente com os movimentos que lutam contra a homofobia, em especial, o que se deve também ao fato de muitas lideranças serem lésbicas que sofreram algum tipo de preconceito, não só por ser mulher, mas também por sua orientação sexual. Há hoje em dia, inclusive, um movimento chamado de pós-feminismo, que não é propriamente dito, um movimento antifeminista, porém é um movimento que critica especialmente as atitudes da chamada terceira “onda” feminista.

O cenário do século XX e início do século XXI favoreceu a emergência de diversos tipos de manifestações políticas e registrou conjunturas traumáticas, como

as originadas em mobilizações pró-autoritárias (nazismo, fascismo), até as de caráter libertário, geradas por movimentos em defesa da paz, do meio-ambiente, dos direitos humanos e da cidadania. Nessa perspectiva, a cidadania como um princípio de direito jurídico-social dado por certo é uma ficção. Refere-se, antes, a sujeitos englobados no Estado-Nação. Os intitamentos da cidadania conquistados tão-somente por meio de lutas e contestação. Gênero, raça, etnia, identidade sexual são vetores necessários da cidadania social e política. Os embates e demandas de grupos específicos revelam que a cidadania é um repositório de interesses divergentes que desfazem sua pretensão universalista. Esse mesmo cenário foi palco de mudanças profundas e aceleradas na condição feminina. Com a intensificação dos processos libertários (RAGO, 2002).

Como sustenta Manuel Castells (2000, p. 170), o feminismo constitui uma das mais importantes revoluções, porque remete às raízes da sociedade. “nas últimas décadas do segundo milênio observa-se um processo de conscientização de diferente intensidade, dependendo da cultura e do país, porém de rápida difusão e de caráter irreversível: uma insurreição maciça e global das mulheres contra sua opressão.” Se a avaliação de Castells refere-se ao contexto mundial, em relação à América Latina tem-se argumentado que o século vinte marca o início de uma revolução silenciosa, um processo de emancipação pacífico, porém profundo, a dignificação da mulher, a defesa dos direitos da mulher, que causou um impacto a mais na América Latina com o desenvolvimento da mulher e a equidade de gênero.

Os movimentos antifeministas

Os homens, durante muitos séculos, gozaram dos benefícios e de uma cultura patriarcal, colocando-os em um lugar privilegiado em relação ao poder. Afinal, ao cabo, eles sentem medo de perder o poder e o papel de machos dominantes. Neste sentido, o patriarcado pode ser definido como um sistema sexual de poder no qual o homem possui poder e privi-

légio econômico e controle sobre o corpo das mulheres através de diversas manifestações (CRUZ, 2005).

Na luta contra a exclusão social, as mulheres se dirigiam da esfera privada ao espaço público para nele atuarem como sujeitos e agentes das transformações econômicas, políticas e socioculturais em diferentes sociedades. Tais avanços, contudo, ainda são contidos por várias formas de discriminação que dificultam a promoção da igualdade entre os gêneros e o fortalecimento da cidadania feminina. Indépende disso, é inquestionável o fato de o século XX ser identificado como o século das mulheres. Compreende-se que as formas de oposição nem sempre se manifestam de forma mais direta e frontal, a ponto de negar o direito à igualdade, mas que há um discurso sutil, que tenta desmoralizar o movimento feminista, classificando suas protagonistas como puritanas ou moralistas. Essas dificuldades revelam uma indisposição para repensar, do ponto de vista histórico e social, a estrutura e as relações de dominação que definem o modo de organização e funcionamento de uma sociedade, sobretudo a brasileira, e mais uma certa fixação com a preservação de uma auto-imagem tradicional e conservadora que se alimenta da ideologia dominante.

Apesar das conquistas femininas desde a década de 60, persiste um discurso contra o feminismo. As Refutações ao feminismo sinalizam que as raízes do patriarcado está vivo na sociedade brasileira, revelam um descompasso da cultura letrada mediante a ideologia do antifeminismo, entre nós, enraizado como uma idéia muito própria do lugar, na medida em que foi se consolidando no curso do próprio desenho do desenvolvimento econômico e da organização social brasileira. Esse processo emerge em decorrência das relações materiais de produção e da consolidação de um pensamento patriarcal e senhorial que ancorou um sistema social de relações de poder em que formas de misoginia e de racismo foram instrumentais na materialização dos interesses de classe da elite dominante.

No Brasil, pode-se afirmar que a oposição à luta das mulheres e ao feminismo se alimentou e ganhou força justamente através da retórica da família – da grande e harmoniosa família miscigenada cristã brasileira, na visão idealizada de Gilberto Freyre (1987), em seu clássico *Casa-Grande & Senzala* –, uma retórica que, amparada pelo Estado e pela Igreja desde o passado, vem jogando para baixo do tapete toda a tragédia decorrente do autoritarismo, da violência, da luxúria e da bastardia que marca nossa história. É sintomático que a literatura daquela época tenha adquirido o status representativo de literatura nacional através do aval de historiadores e de críticos literários, se abstendo de contar essas histórias ou, pelo menos, silencie sobre a real dimensão dos infortúnios da brasilidade.

Na contemporaneidade, emergem diferentes expressões do antifeminismo, com base em críticas, de intolerância as diferenças e desigualdades sociais, articulados com outros “marcadores sociais” que procuram restringir as reivindicações feministas com relação a ampliação dos direitos de grupos socialmente vulneráveis como: mulheres, negros, homossexuais, militantes contra o aborto ou contra a prostituição entre outros.

Há os movimentos antifeministas, que procuram restringir os direitos das mulheres, como é o caso das militantes contra o aborto ou contra a prostituição. Também é o caso dos grupos que defendem que as mulheres têm o direito de votar, mas que não devem se candidatar porque o seu papel na sociedade é ser mãe e rainha do lar – e qualquer atuação política significaria a negação de sua feminilidade. É bastante comum que esses movimentos, predominantemente vinculados a setores de direita, se intitulem feministas (porque falam de direitos das mulheres) ou neofeministas (porque pregam um “feminismo” de retorno aos papéis tradicionais). Mas são movimentos antifeministas porque não respeitam a vontade das mulheres, procurando cercar seus direitos e sua liberdade de escolher o que é melhor para suas vidas.

Com a introdução de novas tecnologias interativas, ocorrem importantes “mediações”, como por exemplo, o uso de *sites, blogs e outras redes sociais* que podem também atuar na disseminação da intolerância a diversidade. Nota-se que, ao mesmo tempo em que a cultura digital possibilitou acesso e troca de informações, também acaba por disseminar a intolerância à igualdade de gênero.

Opiniões e agressões são disparadas com a mulher uma velocidade que em nem sempre podemos acompanhar, a partir da utilização da cultura de massa passamos a observar um avanço na escolarização de outros homens e outras mulheres, bem como de jovens da cultura da violência, da homofobia, direitos civis, e da antifeminista, questionando o lugar e atuação política das mulheres hoje. Para exemplificar nosso argumento, realizamos uma pesquisa em site de busca certa e encontramos dezenas de sites e blogs com perspectiva antifeminista. Dessas dezenas pode-se citar o *Antifeminismo*, pois em nossa visão se destaca, na disseminação de intolerância as mulheres e ao movimento feminista.

O *blog Antifeminismo* tem como missão “combater e varrer da face da Terra e do Universo a ideologia do Feminismo. Para tanto, nossa atuação está voltada em desmascarar as mentiras do movimento feminista e combater todas as propostas que visam aumentar o poder do feminismo”. Como se percebe que o discurso dos seus autores é pautado no pensamento antifeminista, todas suas ações são de enfrentamento aos argumentos do movimento feminista, principalmente a igualdade de gênero. Questiona-se as conquistas das mulheres feministas na modernidade, ou mesmo, o processo de “estrago” que elas estão fazendo com outras mulheres. A expectativa do blog é lutar para banir o pensamento feminista, para que se possa ter novamente a mulher ideal (passiva, obediente, amorosa, cuidadosa) criada pelo patriarcado. Essa luta segundo os argumentos de seus autores, é para contribuir para uma geração de mulheres mais passivas. Como principais desa-

fios, pretende fazer conexão com outros movimentos, como os religiosos, bem como desmascarar os “verdadeiros objetivos nefastos do feminismo, tais como a legalização da pedofilia, do aborto, do infanticídio e do homossexualismo, contra toda moral e bons costumes”, como está exposto em algumas das matérias postadas na página: *“Como definir a marcha das vadias, feministas, os seus protestos e a sua luta ‘pela liberdade’; Ficar em forma ou engordar? A luta feminista a favor da obesidade maquiada como ‘direito de escolha’; O que as líderes feministas pensam sobre sexo, casamento e sobre o homem?; Caso de gênero e ditadura feminista I: generalizando pelas minorias; Erin Pizzey: mulher, trabalhadora humanitária e ameaçada de morte pelas feministas; Sexo e o perigo do relativismo cultural moderno: o desejo feminista de ser um cafajeste de péssimos valores; Entre mulheres: A guerra das feministas contra a depilação feminina*. Nessa perspectiva, as ações do blog são pautadas na intolerância a diferença, principalmente, ao controle do corpo. As matérias são de cunho sensacionalista, que apenas contribuem para a intensificação do ódio, do preconceito e da expressão da violência contra a mulher, destacando a necessidade de enfraquecer o movimento feminista na contemporaneidade para um possível processo de retrocesso ao silenciamento feminino. A partir de argumentos tradicionalistas, as matérias propõem um era de incerteza causada pelas feministas, não mais de reivindicações de direitos, mas sim de banalização da moral.

Embora existam sites que destacam ou incentivam o Antifeminismo, a mídia também tem contribuído muito com as pautas dos movimentos minoritários. Da mesma forma, ocorre o crescimento, inserção de novas pautas na mídia referentes a diversas questões, entre as quais aquelas relacionadas à violência de gênero, homofobia, direitos dos homossexuais, indicando não apenas uma mudança na postura assumida pela mídia, cedendo maior espaço para as novas temáticas, mas um embate social, referente às questões antes tratada no

espaço privado. Contudo, no momento em que a mídia oferece espaço para que essas discussões argumentativas aconteçam, ela pode contribuir para a constituição de um importante espaço democrático de debate. Isto porque a mídia cede maior espaço para a inclusão de novas temáticas e pautas, referentes a diversas questões, entre as quais aquelas relacionadas à violência de gênero, homofobia, direitos dos homossexuais, mas que existe ainda um embate social. Neste sentido, observa-se não apenas uma mudança na postura assumida pela mídia, referente às questões consideradas tabus e antes tratadas apenas no espaço privado.

Vivemos hoje no começo do século XXI, num mundo intensamente inquietante, inundado pela mudança, marcado por graves conflitos, tensões e divisões sociais. Ao mesmo tempo, é um mundo repleto de maiores promessas para o futuro. Temos mais possibilidades de controlar melhor os nossos destinos e de dar um outro rumo às nossas vidas do que era inimaginável pelas gerações anteriores.

Longe de esgotar o assunto, o presente trabalho apenas se interessa pelo resgate de algumas categorias, fortemente criticadas pelas principais teóricas feministas. Creemos que os recortes operados pelo antifeminismo (e alguns outros movimentos recentes) nos obrigam a refletir sobre novos rumos no processo de mudança na sociedade. Neste ponto, destacamos a importância da educação como mediação no fortalecimento da consciência crítica, do respeito à diversidade, igualdade política, aos direitos das mulheres e de grupos socialmente discriminados.

Bibliografia

Imprensa:

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. *O que é feminismo*. São Paulo: Brasiliense, 1981. BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003. CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade. A era da informação:*

economia, sociedade e cultura. 2. ed. Tradução: Klauss B. Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2000. COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Teoria e praxis feministas na academia: os núcleos de estudos sobre a mulher nas universidades brasileiras. *Revista de estudos feministas* (Florianópolis), n. esp., pp. 387-400, 1994. CRUZ, Maria Helena Santana. *Trabalho, gênero, cidadania: tradição e modernidade*. São Cristóvão: Editora UFS/Aracaju, 2005. ENGELS, Friedrich. *Origem da família e da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Centauro Editora, 1984. FRAISE, Genoveve. Entre igualdade e liberdade. *Revista de estudos feministas* (Florianópolis), v. 3, n. 1, pp. 164-171, 1995. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987. GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Editora da UNESP, 1991. GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Unesp, 1995. GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1999. GIDDENS, Anthony. O cisma do Ocidente. *Folha de S. Paulo – Caderno Mais*, 7 mar. 2004. LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1999. PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Rio: Paz e Terra, 1993. RAGO, Margaret. Luce Fabri, o anarquismo e as mulheres. *Revista do programa de pós-graduação em história da UnB*, v. 8, n. 1/2, pp. 219-244, 2002. ROUANET, Sérgio Paulo. Os três fundamentalismos. *Folha de S. Paulo – Caderno Mais*, 21 out. 2001, p. 13. SCOTT, Joan. W. Gender: a useful category of historical analysis. *The American historical review*, v. 91, n. 5, pp. 1053-1075, 1986. WEINER, Gaby. *Feminism in education: an introduction*. Philadelphia: Open University Press, 1994. YANNOULAS, Sílvia C. Notas para a integração do enfoque de gênero na educação profissional. In: VOGEL, Arno (Org.). *Trabalhando com a diversidade no Planfor: raça/cor, gênero e pessoas portadoras de necessidades especiais*. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: FLACSO do Brasil, 2001.

Digital:

Antifeminismo. Disponível em: <http://www.antifeminismo.com.br/>. Acesso em: 28 nov. 2014. BANDEIRA, Lourdes Batista; SORIA, Anália. *Preconceito e discriminação como expressões de violência*. *Revista de estudos feministas*, v. 10, n. 1, pp. 119-141, 2002. Disponível em: <http://www.>

scielo.br/pdf/ref/v10n1/11632.pdf. Acesso em: 23 jun. 2020. HARAWAY, Donna. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, n. 22, pp. 201-246, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n22/n22a09.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2020.

ALFRÂNCIO DIAS FERREIRA
MARIA HELENA SANTANA CRUZ

Anti-formalismo

O sentido comum do termo formalismo é evidenciado no sentido da preponderância desmedida concedida à forma e às formalidades, ao exterior sobre a matéria e o conteúdo, portanto, o substancial, ou então a existência independente da forma em relação ao conteúdo de um objeto.

Podemos verificar a origem do formalismo já na baixa Idade Média, no século XIII, considerando-se como o primeiro formalista, de origem franciscana e irlandesa, John Duns Scot. Scuts, ao promover a resolução da querela dos “Universais”, segundo entendimento pioneiro e inédito de Willis Santiago Guerra Filho, daria início ao “processo de transformação conceitual, que resultará na concepção moderna da subjetividade como suporte de um saber, tido como universal, ou universalmente válido”. Scot resolve o problema dos universais com seu conceito de “distinção formal”, afirmando que os conceitos universais teriam existência desde que atualizada em algum de seus indivíduos, e assim sendo, a forma passa a se impor sobre a matéria, a causa eficiente sobre a final, o intelecto sobre a natureza, a parte sobre o todo e a vontade sobre seu objeto.

É o que esclarece Willis Santiago Guerra Filho: “[...] Daí já se extrai uma indicação valiosa do que seria o sentido filosófico, que consiste em negar a existência real do conteúdo, para reconhecer somente a da forma – ou, em uma versão menos radical, mas próxima daquela defendida [...], pelo patrocinador da chamada ‘distinção formal’, na Baixa Idade Média, John Duns Scot, simplesmente a possibilidade da existência independente da forma em relação ao conteúdo de um objeto. Diferentes serão os sentidos do formalismo, segundo o contexto de aplicação seja a lógica, a filosofia da matemática, a gnosilogia, a ética ou a estética, mas sempre com a ideia de preponderância da forma sobre a matéria.

[...]. É essa mesma ênfase na forma que será aplicada para estabelecer as leis matemáticas e operações delas derivadas. Um certo formalismo é inerente a todo pensamento matemático: uma expressão (tautológica) como $a + b = b + a$ é puramente formal, pois se aplica a quaisquer números ou objetos e não tem matéria determinada. O formalismo entende esse caráter puramente formal a todas as relações matemáticas e toma os números como formas convencionais. Estabelece-se assim uma fronteira rigorosa entre as matemáticas e a filosofia da matemática: a redução dos sistemas matemáticos a meras construções formais permite evitar questões filosóficas complicadas, de corte metafísico, como a natureza dos números e o significado do 'verdadeiro' e 'falso' em matemática. Por essa razão, muitos matemáticos adotam o formalismo como mero expediente prático, sem aderir a ele expressamente" (GUERRA FILHO, 2017, pp. 97 ss.).

Explica ainda, em outra oportunidade, Willis Santiago Guerra Filho a concepção de Scot, em seus desdobramentos no campo social: "[...] em tal concepção, o intelecto não se dirige mais natural, finalística e deterministicamente ao conhecimento das coisas a serem conhecidas, passando a criar seu próprio objeto de conhecimento, sem relação necessária com a realidade em si daquilo a que representa, tal como é no mundo, na natureza, visto que agora importa mais a consideração do efeito modificador que sofre o intelecto com sua própria atividade. A melhor expressão do novo modo de conhecer seria a doutrina do ser objetivo (esse objectivum), contido no intelecto, o qual representa mais sua atividade subjetiva do que o ser dos entes. Assim, cada elemento do todo que a análise lógica detecta nas coisas termina adquirindo seu próprio ser, o qual, no entanto, já não pode ser substancial, existindo como unidade de forma e matéria, mas tão-somente formal, ser objetivo, recebendo seu ser da atividade intelectual pela forma, analítica e dedutivamente, more geometrico. Daí que, na esteira de sua inadvertida alteração da doutrina propriamente aristotélica das distinções,

com a introdução da distinção *ex natura rei*, Duns Scot dá ensejo, igualmente, a uma concepção nova da definição, que se fará mais abstrata do que aquela feita por gênero próximo e diferença específica, própria do procedimento indutivo e empirista empregado normalmente na metafísica aristotélica. Como na concepção escotista o objeto de conhecimento é in esse rei tal como está constituído in esse objecti (ou in esse cogniti), não importando – o que ficará de todo evidente em Guilherme de Ockham –, para conhecê-lo, que haja vínculo com objetos reais, entende-se que esteja aí o ponto de partida para a metafísica especulativa dedutivista que será elaborada, exemplarmente, por Francisco Suárez, no século XVI, que tanto veio a influenciar o racionalismo cartesiano como também, via Leibniz e Wolff, a Kant, por aí chegando a Heidegger, ou até a concepção dialética hegeliana e os seus adeptos, materialistas ou não, sendo, portanto, a verdadeira matriz de todo o pensamento moderno, [...]. Essa mesma 'dialética das formas e da matéria' será aplicada ao campo do direito, já em Scot, depois de maneira mais extensa em Ockham, culminando com o aporte de Suárez, como demonstra a obra fundamental de Michel Bastit (1990). [...] É assim que, uma vez operada a distinção formal, não se concebe mais o intelecto como tendendo naturalmente à verdade, enquanto sua matéria própria, passando a transformar o objeto em verdadeiro já pelo simples fato de inteli-gi-lo, da mesma forma que a vontade não deseja o bem porque seu ser nela repousa, mas antes é ela que converte em bem o que por ela é desejado e imposto como lei" (GUERRA FILHO, 2013, pp. 5 ss.).

Impulsionado principalmente por Immanuel Kant, o formalismo lógico ao considerar os princípios e as leis da lógica como possuindo apenas um caráter puramente formal, os toma como meras convenções. As proposições e predicções lógicas seriam autônomas, radicalmente separadas das conexões reais entre os seres ou as partes do ser, os entes, opondo-se à lógica metafísica dos escolásticos, inspirada em Aristóteles, segundo

o qual os princípios lógicos têm intrinsecamente um alcance ontológico, isto é, valem tanto para as conexões de ideias como também para as coisas reais.

Aristóteles, com objetivo de propiciar uma melhor e racional compreensão ou intelecção da realidade substancial em si mesma indiferenciada, estabelece uma distinção entre forma e matéria, sustentando que todos os entes singulares seriam transcendentemente compostos de matéria e forma, considerando-se, por sua vez, a relação entre ambos como transcendental, embora rigorosamente diversa.

Ao contrário, na modernidade, ocorreria o predomínio do formalismo, como forma central de pensamento, ocorrendo a cisão de tais elementos, com uma afirmação do caráter independente da forma, em razão do exacerbamento do modo conceitualista e objetificante de lidar com o conhecimento, em geral e, especialmente, no Direito.

Merece atenção a oposição ao formalismo através de um pensamento hiper-crítico, metacrítico, recuperando-se o antigo pensamento, pré-crítico, buscando-se a transcendência por meio da transgressão de tais limitações e delimitações auto impostas, e assim ultrapassar os limites do pensamento e do conhecimento.

Neste sentido, destaca-se a dialética negativa de Adorno, com fulcro em seu livro “Dialética do Esclarecimento” escrito em coautoria com Horkheimer, baseando-se em um pensamento duplamente negador, negando a negação das aparências, sem jamais se contentar com novas revelações, denominada de “dialética”, “duplicação da verdade”. A dialética negativa é uma negação dialética da dialética totalizadora, da síntese conceitual do absoluto, como “identidade entre o idêntico e o não-idêntico” (Hegel), negando tal princípio hegeliano, afirmando a não-identidade entre o idêntico e o não-idêntico e negando o desenvolvimento lógico-dialético de Hegel que se inicia no vazio, nos remetendo ao Nada, e chegando a origem em Deus. Ao afirmar a não-identidade, tal crítica abrange a oposição à formulação conceitual e ao sistema conceitual de ten-

tar abranger em si tudo o que importa, considerando o mais importante o que fica de fora do conceito, este “algo” (*Etwas*), não se deixando subsumir a conceitos, em razão de sua singularidade e estranheza, estando sempre de fora da síntese. Nega, desta forma, a síntese final e totalizadora, que pressupõe ser possível pelo pensamento se alcançar a superação definitiva das contradições, negando-se também esta e reiniciando o processo dialético, revelando por meio desta o próprio Ser. A dialética negativa entende, portanto, que o dado fático, a realidade, seriam um falso estado ontológico, falsificados pelo conceito, o qual seria desenvolvido por aqueles que detêm o poder visando ao domínio.

Adorno sustenta que a saída a tal falsificação e ilusão de conhecimento se daria por meio da “reconciliação” (*Versöhnung*), ou “redenção”, sendo que a primeira expressão, em seu original alemão, nos remeteria ao sol (*die Sonne*), envolvendo pois, o aspecto de iluminação (*Aufklärung*) ou de esclarecimento, os quais não viriam do conhecimento, mas da redenção (ADORNO, 2001, p. 281). Segundo Adorno somente a arte, e desde que auxiliada pela filosofia, teria a capacidade de, interpretando-a, revelar a verdade, por possuírem ambas uma negatividade inerente, estabelecendo uma relação antiética com o mundo instrumentalizado racionalmente e conceitualmente, revelando sua alienação ou alheamento, reificação, coisificação e desumanização.

Outra crítica importante que merece atenção é a postulação da objetividade científica e neutralidade axiológica, defendidos pelo formalismo e pelo positivismo jurídico, verdadeiros mitos e dogmas, destacando-se neste aspecto a crítica fenomenológica ao formalismo científico formulada principalmente por Edmund Husserl nas primeiras décadas do século XX, questionando a concepção formalista e as valorações universalizadas no processo de criação de normas, por estarem dissociadas do mundo da vida comum.

Husserl em sua obra “A Crise da Ciência Europeia e a Fenomenologia Trans-

cendental” (“Krisis”), partindo da crítica aos limites impostos ao conhecimento pela filosofia de cunho transcendental, por não considerar tal pensamento rigoroso por desconsiderarem por completo a subjetividade humana, enquanto consciência intencional, dando atenção apenas ao objeto, filosofia esta iniciada na baixa Idade Média, tendo por expoentes Duns Scot, Guilherme de Ockham, bem como na Segunda Escolástica o Pe. Suarez, mas também associada à Descartes, Kant e Hegel. Segundo Husserl o ser humano como ser no mundo, ao observar um objeto o faz com alguma intenção, inexistindo, pois, uma relação pura do sujeito com o objeto, sendo esta sempre uma relação intencional.

Acerca do entendimento husserliano dispõe Antonio Paim: “A intencionalidade da consciência significa que conhecer é sempre conhecer algo. Não cabe, portanto, nenhum dualismo abstrato entre natureza e espírito, como se fossem duas instâncias em si conclusas, quando o estabelecimento da correlação transcendental sujeito-objeto impede se reduza a natureza ao espírito e vice-versa. Algo haverá sempre a ser convertido em objeto, alguma coisa haverá sempre além do que recebeu doação de sentido de parte do espírito. Nem se exaure em qualquer experiência particular o poder constitutivo de sínteses doadoras de sentido” (1974, pp. 421-422).

Willis Santiago Guerra Filho comenta acerca da fenomenologia crítica de Husserl o qual visaria, em suma, recuperar o mundo da vida intuitiva que fora substituído por um mundo matemático de idealidades, e por fim à ilusão de neutralidade e objetividade no interpretar e no conhecimento, criticando a “alienação técnica das ciências”, em sua busca por fórmulas visando alcançar o ser verdadeiro da natureza, já anteriormente idealizada. Tal visão dogmática, mascara o fato de que na vida cotidiana não há uma correspondência com a idealidade, existentes em um espaço geométrico e em um tempo matematizado. E continua o A., *verbis*: “[...]. A subjetividade, enquanto consciência intencional, dirigida aos objetos, para Husserl, seria “a

primeira verdade indubitável para se começar a pensar corretamente.” Daí ter ele defendido que, no processo de consideração da subjetividade humana, é necessário assumir uma “atitude fenomenológica”: já que o homem é um “ser no mundo” e, portanto, participante dele, deve assumir essa postura e se contrapor a uma “atitude natural”, que é aquela de ser “possuído pelo mundo”, pondo entre parêntese a tese da existência de um mundo independente do eu, logo, de toda e qualquer evidência ou obviedade, sejam aquelas do senso comum, sejam as das ciências, sendo essa a tarefa própria da filosofia” (GUERRA FILHO, 2017, pp. 99 ss.).

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. São Paulo: Edições 70, 2001. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*: lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1995. BOBBIO, Norberto. *Teoria geral do direito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. DAL RI JR, Arno. *O antiformalismo de Santi Romano e a doutrina italiana de direito internacional*. Mimeografado. 2006. GRAU, Eros. *O direito posto e o direito pressuposto*. São Paulo: Malheiros, 1996. GUERRA FILHO, Willis Santiago. Fenomenologia jurídica. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord.). *Dicionário de filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Renovar; São Leopoldo: UNISINOS, 2006, pp. 316-322. GUERRA FILHO, Willis Santiago. Subsídios para uma crítica fenomenológica ao formalismo da ciência dogmático-jurídica. *Fenomenologia e direito. Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região EMARF*, v. 1, n. 1, pp. 43-54, abr./set. 2008. GUERRA FILHO, Willis Santiago. *A ilusão da normatividade universalista em face de nossa superlativa contingência*. Artigo apresentado no evento de Filosofia e Psicanálise na UFMG, em 2013. GUERRA FILHO, Willis Santiago. *O conhecimento imaginário do direito*. Curitiba: Prismas, 2017. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Fenomenologia e direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005. HAURIOU, Maurice. *Précis de droit constitutionnel*. 2. ed. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1929. HAURIOU, Maurice. *Aux sources du droit: le pouvoir, l'ordre et la liberté*. Paris: Bloud, 1933. HESPANHA, Antônio

Manuel. *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. HUSSERL, Edmund. *A crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 4. ed. Coimbra: Armênio Amado Editor, 1976. MONACO, Riccardo. *Diritto delle Comunità Europee e diritto interno*. Milano: Giuffrè, 1967. PAIM, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora da USP/Editora Grijalbo, 1974. PALIANI, Stefania. *O institucionalismo puro de Santi Romano e de Maurice Hauriou*. Tradução: Arno Dal Ri Jr. Mimeografado. 2007. ROMANO, Santi. Lo stato moderno e la sua crisi. In: ROMANO, Santi. *Scritti minori: diritto costituzionale*. Milano: Giuffrè, 1950a, v. 1, pp. 311-325. ROMANO, Santi. Oltre lo stato. In: ROMANO, Santi. *Scritti minori: diritto costituzionale*. Milano: Giuffrè, 1950b, v. 1, pp. 345-356. ROMANO, Santi. *O ordenamento jurídico*. Tradução: Arno Dal Ri Jr. Mimeografado. 2006.

PAOLA CANTARINI

Anti-francesismo

Quando falamos em cultura brasileira, temos sempre uma tendência em falar no singular, e, de forma homogênea, de uma fenômeno que é plural, complexo e heterogêneo. Nas palavras de Bosi, “estamos acostumados a falar em cultura brasileira, assim, no singular, como se existisse uma unidade prévia que aglutinasse todas as manifestações materiais e espirituais do povo brasileiro” (1992, p. 308). Nesse sentido, devemos lembrar que a cultura brasileira recebeu o influxo de outras culturas, entre elas, a cultura francesa.

Se revisitarmos a História do Brasil, os franceses estiveram conosco desde os primórdios da nossa colonização. Em seu famoso livro *Um engenheiro francês no Brasil*, Gilberto Freyre explica que o que ligou inicialmente a França ao Brasil foi o contrabando de madeiras: “os franceses madrugaram, sob forma de piratas, aventureiros e negociantes nas terras descobertas por portugueses” (1960, p. 206).

Mesmo que a França nos séculos XVI e XVII não tenha conseguido quebrar o domínio português, especialmente se lembrarmos das tentativas fracassadas da França Antártica (1555-1560) e da França Equinocial (1612-1615), os franceses tiveram contato com gente indígena em terras brasileiras, como nos informou Afonso Arinos de Mello Franco (1937) em seu célebre livro sobre o índio brasileiro e a Revolução Francesa.

Os franceses inegavelmente marcaram presença na vida brasileira, ainda que essa participação tenha sido de forma pontual, isto é, no século XIX através da Missão Artística (1816) e no século XX, da fundação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (1934) em São Paulo. Como nos esclarece Schwarcz (2008), a França protagonizou um papel de destaque em nossas artes e em nossa formação intelectual, tendo, portanto, a sua participação na História do Brasil.

Ao consultarmos os nossos documentos históricos, percebemos nitidamente a forma ambivalente que os brasileiros sempre reagiram em relação à cultura francesa: ora assimilando-a de forma acrítica, tentando implementá-la em território nacional sem uma reflexão mais profunda da nossa realidade, ora rejeitando-a de uma forma um pouco caricatural, ou seja, desvalorizando completamente o legado deixado pela França ao nosso país. Esse grande debate ideológico que mobilizou políticos e intelectuais, brasileiros e estrangeiros durante mais de um século, polarizou-se em duas correntes: uma adefeita ao francesismo e outra, ao antifrancesismo.

Ao estudarmos as origens do antifrancesismo em nosso país, defrontamo-nos com um discurso que paradoxalmente sempre coexistiu com a apologia ao francesismo em suas expressões sociais, culturais, políticas e literárias, mas que no início do século XX tomou outros rumos dentro de uma nova configuração internacional.

Na história da cultura brasileira há um grande debate em torno do termo francesismo, muitas vezes usado como sinônimo de influência francesa. Para entendermos o que significou o antifrancesismo em nosso país, devemos inicialmente entender o que significou exatamente o francesismo e diferenciá-lo do conceito de influência francesa.

O conceito de francesismo desenvolvido por Álvaro Manuel Machado em seu livro *O Francesismo na Literatura Portuguesa* nos parece o mais pertinente. Mesmo que Álvaro Manuel Machado esteja se referindo ao fenômeno francesista em Portugal, o Brasil vivenciou experiência semelhante em relação à França primeiramente por termos sido colônia de Portugal e, depois, quando a França tornou-se uma referência cultural no mundo, especialmente para jovens nações como o Brasil.

Para Álvaro Manuel Machado (1984, p. 19), há uma diferença entre os termos francesismo e influência francesa, pois houve obviamente uma influência francesa na evolução da cultura portuguesa desde a Idade Média, mas o que o autor classifica como francesismo representa a fixação de uma imagem da França, da

sua cultura em geral e da sua literatura em particular, que começou a processar-se no século XVIII e que assumiu a sua plenitude no século XIX.

Em linhas gerais, Machado dividiu o fenômeno francesista em duas etapas: a primeira etapa corresponde ao “francesismo” romântico em que associamos a imagem da França à cultura iluminista e ao mito da Revolução Francesa, e a segunda etapa corresponde a um francesismo esteticamente e ideologicamente mais complexo para o final do século XIX, em que associamos a imagem da França à moda e aos costumes sociais.

A título de esclarecimento, devemos mencionar que Brito Broca (1960) e outros autores brasileiros adotaram o termo parisianismo ao invés de francesismo por entender que o imaginário dos brasileiros era mais focado culturalmente e ideologicamente na cidade de Paris. Especialmente a cidade do Rio de Janeiro, que na época era o centro difusor da cultura brasileira, espelhava-se em Paris.

Contudo, desde o século XVI, encontramos vestígios de um discurso antifrancesista em nosso território. Podemos considerar que houve um primeiro movimento antifrancesista liderado pela Igreja Católica e pelos nossos representantes do poder local que seguiam as diretrizes de Portugal, um antifrancesismo que vigorou durante os primeiros séculos do Brasil Colônia. Conforme Moreira d’Azevedo (1892) em seu estudo sobre *A Instrução Pública nos Tempos Coloniais*, prevaleceu por muito tempo no Brasil Colônia o preconceito contra o idioma francês, considerado como língua de libertinos e ateus.

Temos ainda notícias, através das denúncias ao Santo Ofício e pelos depoimentos de viajantes, que a França e os franceses que viviam entre a população portuguesa não eram bem-vistos. No dizer de Freyre: “Por mais que procurassem viver, ou simular viver, dentro da uniformidade portuguesa e católica de estilos de vida, alguns terão sido elementos de diferenciação no sentido francês” (1960, p. 218). Logo, no Brasil Colônia a língua francesa era considerada suspeita de heresia e o livro francês, pe-

las ideias que continha, uma ameaça à organização social e política da colônia.

Todavia, o antifrancesismo como discurso perdeu força e legitimidade com uma série de medidas que foram adotadas por D. João VI ao fazer a transferência de sua corte para o Brasil. Não vamos adentrar nesse pormenor histórico, pois não se sabe ao certo se a ideia de trazer a Missão Artística Francesa ao Brasil foi propriamente uma iniciativa de D. João VI uma vez que alguns autores com Lília Moritz Schwarcz (2008, p. 176) questionam essa hipótese, mas o fato é que a língua francesa deixou de ser uma ameaça, ganhou prestígio de língua literária e diplomática o que permitiu a disseminação da cultura francesa no Brasil, principalmente entre as nossas elites.

Como sabemos, o projeto artístico idealizado por Joachim Lebreton foi muito importante para a urbanização da cidade do Rio de Janeiro. Segundo Ribeiro, “a urbanização, apesar de criar muitos modos citadinos de ser, contribuiu para ainda mais uniformizar os brasileiros no plano cultural, sem, contudo, borrar suas diferenças” (1996, p. 21). Certamente, o urbanizar passou a ser sinônimo de “civilizar”, e, mais do que isso, foi uma tentativa de homogeneizar os brasileiros do ponto de vista cultural.

Além de permitir o estudo da língua francesa, D. João VI trouxe um grupo de profissionais franceses de várias áreas que aportaram em nosso país: artistas, engenheiros, mestres, parteiras, modistas, retratistas, propagandistas de drogas, representantes de indústrias trazendo sua ciência, sua literatura e sua arte para o Brasil. Em poucas palavras, D. João VI trouxe, no dizer de Freyre, “agentes de cultura mais vantajosamente aparelhados para impressionar o povo atrasado” (1960, p. 228).

Podemos rastrear a presença francesa não apenas pela leitura de documentos históricos, autobiográficos, relatos de viajantes, mas também pelos anúncios de jornais em que atestamos como essa presença foi significativa no Brasil do século XIX. Encontramos anúncios de todos esses profissionais franceses

ora anunciando os seus próprios serviços, ora respondendo aos apelos de uma elite brasileira que requisitava os seus serviços. Ao lermos esses anúncios fica mais do que comprovado que os franceses souberam fazer propaganda do seu comércio, “vender” suas ideias, costumes e estilo de vida aos brasileiros.

O renomado historiador Nicolau Sevcenko, em seu texto *A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio*, usou como fonte de pesquisa os textos publicados em jornais para avaliar o alcance da presença francesa no Brasil. Como afirma o autor: “as elegâncias necessariamente deveriam ser francesas”, e menciona o “acréscimo simbólico com que as roupas e adereços de luxo importados fariam qualquer criatura ‘crescer’ desproporcionalmente aos olhos da sociedade” (SEVCENKO, 1998, p. 535).

Essa abertura política, econômica e cultural que D. João VI concedeu à França teve continuação após a independência do Brasil, pois houve uma necessidade de criarmos uma imagem diferenciada que nos dissociasse da imagem de Portugal. Dessa forma, o francesismo representou inicialmente para os brasileiros a busca de um modelo de identidade nacional. Ademais, no século XIX, a França em termos de contexto internacional era considerada o centro cosmopolita por excelência, o núcleo da cultura e da civilização europeia. O Brasil não foi, portanto, o único país a vivenciar esse fenômeno francesista em seu território.

Mas retornando ao caso específico do Brasil, o nosso panorama político pouco havia mudado em relação ao tempo do Brasil Colônia, no parecer de Chacon, “a França era festejada por reacionários e progressistas, como matriz intelectual donde importavam as ideias que convinham a cada grupo, embora por motivos diferentes” (1965, p. 16).

Entretanto, o avanço do comércio francês e de suas técnicas começou a ser um empecilho aos interesses econômicos nacionais fazendo com que uma nova onda ou, melhor dizendo, um segundo movimento antifrancesista ressurgisse no século XIX e tivesse a nossa imprensa como sua principal porta-voz. Passaremos em

revista trechos de alguns desses polêmicos artigos publicados em nossos jornais.

Como é de conhecimento geral, em 1840, o Recife abrigava muitos franceses, no *Diário de Pernambuco* de 16 de novembro de 1841 um patriota mais exaltado protestou contra a intervenção estrangeira em nosso país, particularmente a intervenção dos franceses em nossos negócios: “Qual é o ramo de indústria por mais miúdo que seja não tenha sido tentado pelo Estrangeiro para tirar do Brasil todo o lucro imaginável?” (FREYRE, 1960, p. 284).

Outro jornal pernambucano, *O Carapuceiro*, em 1842, pronunciou-se contra o acentuado afrancesamento em que vivia Pernambuco: “Tudo se quer à Francesa” (FREYRE, 1960, p. 230) fazendo uma severa crítica ao presidente da província Francisco do Rêgo Barros que fora educado em Paris e transformara o Recife numa espécie de Paris nos trópicos.

O jornal *O Sete de Setembro* de 31 de outubro de 1845, acusou os “especuladores estrangeiros”, particularmente os franceses, de tirarem os empregos dos brasileiros: “Como empregar-se no comércio ou dedicar-se às artes um brasileiro se “nossas cidades superabundão de ourives, de alfaiates, de pedreiros, de marceneiros, de tanoeiros, até de barbeiros de todas as partes do mundo?” (FREYRE, 1960, p. 284).

Já o jornal *O Regenerador Brasileiro* combatia abertamente o comércio europeu fosse ele português, inglês ou francês. Na esteira do jornal *O Regenerador Brasileiro*, a *Aurora Fluminense*, em 14 de fevereiro de 1828, queixou-se dos comerciantes franceses: “Que espécie de capitães nos têm trazido os seus patrícios? Que negociantes, que especuladores, que grandes capitalistas têm vindo aqui estabelecer-se? Serão esses que enfeitam a rua do Ouvidor com os seus bonitos armazéns de modas e nouveautés?” (FREYRE, 1960, p. 285).

Essa oposição patriótica em relação aos franceses, encontrou ressonância na famosa Revolta da Praieira também denominada como *Insurreição Praieira* ou *Revolução Praieira* que ocorreu em Pernambuco entre 1848 e 1850, revolução esta estudada por Izabel Andrade

Marson (2009). Esse episódio, bastante controverso da História do Brasil, não se resume apenas a um movimento antilusitanista mas antieuropeu. Portanto, também podemos classificá-lo de anti-francesista.

Mas um dos responsáveis por essa campanha antifrancesista que ganhou espaço em nossos jornais foi o ilustre professor da Faculdade de Direito do Recife, o senhor Tobias Barreto. Germanista convicto, Barreto foi uma figura importante da história cultural do Brasil, o referido autor costumava dizer que “os pensadores alemães, em quase todos os domínios da inteligência, andavam dez anos, pelo menos, adiante dos franceses” (2000, p. 19).

Essa corrente germanista liderada por Barreto, tentou quebrar a forte influência francesa na vida cotidiana e intelectual dos brasileiros, e conquistou alguns adeptos, entre eles, Silvio Romero. Contudo, a campanha de Tobias Barreto não foi forte o suficiente para combater o discurso francesista reinante. Dito de outra forma, a apologia ao francesismo persistiu em nossa literatura e em nosso cotidiano, por muito tempo.

Vimos anteriormente que principalmente a questão econômica foi um dos vetores do antifrancesismo em nosso país, mas agora vamos nos deter mais detalhadamente nas vertentes francesista e antifrancesista no campo intelectual brasileiro. Sabemos que, com a independência do Brasil, era preciso buscar não somente a nossa identidade política, mas também cultural. Dessa maneira, a fundação da Academia Brasileira de Letras em 1897 foi um dos primeiros passos para conquistarmos a nossa tão sonhada autonomia literária.

Criada aos moldes da Academia de Letras Francesa, a nossa Academia Brasileira de Letras, no dizer de Broca, “se havia constituído pelo modelo francês da Casa de Richelieu” (1960, p. 46). Ainda tentou-se fazer uma réplica da Academia Goncourt que acabou fracassando, mas todas as duas instituições foram criadas tendo como referência instituições francesas.

Ao lermos a correspondência trocada entre Machado de Assis e Joaquim Na-

buco, e que foi organizada por Graça Aranha (2003), tomamos conhecimento das preferências literárias não apenas dos dois escritores em questão, mas de toda uma geração. A verdade é que as nossas prateleiras estavam repletas de obras francesas e os autores portugueses foram sendo substituídos por renomados autores franceses como: Anatole France, Paul Bourget, Guy de Maupassant, entre vários outros, que representaram uma fonte de inspiração para os nossos escritores e para os movimentos literários brasileiros, especialmente o romantismo.

A intelectualidade brasileira vivia dessa nostalgia de Paris, estava totalmente intoxicada de “parisina”, num deslumbramento em relação a Paris. Conforme Broca, “o chique era mesmo ignorar o Brasil” (1960, pp. 92-93). Mas a despeito de resistências, de oposições, de todo o discurso antifrancesista que circulava no Brasil daquela época, a *Belle Époque* que se prolongou no ambiente intelectual brasileiro só iria ser abalada depois da guerra com o movimento modernista.

Apesar da formação intelectual francesa, quem destoava de seus pares era Euclides da Cunha: um dos poucos, senão o único, a interessar-se pelo Brasil. E seu discurso não era nem de subordinação intelectual em relação à França, nem antifrancesista, mas um discurso que hoje podemos chamar de intercultural.

No dizer de Broca, em uma carta endereçada a Alberto Rangel, datada de 20 de setembro de 1908, declarou Euclides da Cunha: “Quem sabe se eu não poderia lecionar a História sul-americana em Paris? (...) Queria comunicar a civilização europeia o nosso americanismo, uma relação de troca e não subordinação” (1960, p. 100).

Mas nem todos os escritores brasileiros estavam de acordo com esse francesismo exagerado. Em seu livro intitulado *Cine-matógrafo*, o escritor João do Rio retomou o discurso antifrancesista em suas crônicas, denunciou o que chamou de “epidemia francesa” em nosso país. Entre muitas das suas crônicas, vale destacar duas crônicas que sintetizam essa discussão.

Em uma crônica denominada *Chers Confrères*, João do Rio (2009, p. 162) ex-

pressa, através da voz de uma das suas personagens, a ganância dos franceses sempre movidos pela cobiça e pela ambição de fazer dinheiro fácil no Brasil. Essa crônica é interessante, pois desmistifica a supremacia intelectual dos franceses, inclusive diz o quanto os franceses eram ignorantes em relação à cultura de outros povos.

A segunda crônica, intitulada “*Quando o Brasileiro descobrirá o Brasil*”, de tom mais incisivo, João do Rio criticou, desta vez, a ignorância dos brasileiros sempre ridiculamente afrancesados e sem o menor conhecimento das coisas nativas. João do Rio, mais uma vez, na voz de uma personagem estrangeira, referiu-se aos brasileiros da seguinte forma: “Todos os seus compatriotas conhecem Paris como se lá tivessem estado, e ignoram por completo o caminho mais simples para ir a um arrabalde” (2009, p. 197).

Dito de outra forma, o brasileiro preocupava-se em conhecer tudo sobre a França, mas não sabia quase nada sobre o seu próprio país, ignorava a sua própria identidade. Cabe aqui fazer uma pequena observação e mencionar que crítica semelhante fora feita por Eça de Queirós (1925) em seu artigo *O francesismo* publicado no livro *Últimas Páginas*, em que investe contra a dominação francesa na Literatura Portuguesa.

O fato era que a Literatura Brasileira estava se desnacionalizando pelo excesso de francesismo. O que se observou a partir daí foi uma espécie de polarização no ambiente intelectual brasileiro. De um lado, os francesistas (na sua maioria escritores que faziam parte do romantismo), defendendo que a nossa literatura se pautasse pelas formas literárias francesas e, de outro, uma corrente antifrancesista de base nacionalista, representada principalmente pelos escritores modernistas e que se posicionou claramente contra a dependência da Literatura Brasileira às formas literárias francesas, duas correntes antagônicas que partiram para um enfrentamento ideológico.

No século XX, o discurso antifrancesista começou a ganhar maior visibilidade não apenas nos meios acadêmicos, mas

também fora do território brasileiro. Cândido de Figueiredo defendeu a preservação da língua portuguesa como nosso maior patrimônio cultural. Em seu livro *Estrangeirismos*, Figueiredo declarou o incalculável dano que as leituras francesas causaram às letras portuguesas no decurso do século XIX.

Em sua peregrinação pelas literaturas de Portugal e do Brasil, Figueiredo registrou o que classificou de “ervas daninhas”, ou seja, galicismos: “como nos veio da França a maior parcela dos barbarismos que maculam ou pretendem macular o nosso idioma” (1938, p. 10).

Ainda no dizer de Figueiredo (1938, p. 11), a língua portuguesa estava contaminada por galicismos inúteis e absurdos que deveriam ser expurgados do nosso amplo e rico patrimônio lexicológico, e faz um grande apelo aos dicionaristas e escritores que evitassem o “império do abat-jour”, ou seja, pediu-lhes que aportuguesassem as palavras, que procurassem achar palavras correspondentes na língua portuguesa.

Porém, o grande arauto do antifrancesismo no Brasil foi sem dúvida alguma o escritor Monteiro Lobato, ainda que em sua crítica ferrenha persista uma atitude emocional e, às vezes, um tanto exagerada. A crítica virulenta de Lobato sempre em tom de um nacionalismo exacerbado desqualifica totalmente a cultura francesa. O escritor (1959, p. 8) denunciou o que chamava de “podridão do chique”, a invasão das palavras francesas e dos costumes franceses em nosso país.

Na visão de Lobato (1959, p. 24), a sociedade brasileira não tinha uma fisionomia própria. A exemplo de João do Rio, combateu a falta de originalidade dos brasileiros sempre em imitar a cultura francesa. O autor criticou o esnobismo do brasileiro em tentar copiar a França, atitude esta que classificou de “macaquice francesa,” enquanto temas nacionais eram menosprezados e precisavam ser explorados.

Em outras palavras, Lobato (1959, p. 45) defendeu a ideia de uma estética oficial, o Brasil precisava organizar o seu 7 de setembro estético, em que o estilo deveria ser criado em função do meio

e não ser uma cópia servil da literatura, das artes, da arquitetura e da moda francesa, o que acabava tornando a nossa arte uma caricatura da arte francesa. Em suma, para Lobato, a arte brasileira precisava “brilhar com luz própria”.

Na mesma linha de reflexão de Monteiro Lobato outro intelectual brasileiro, Wilson Martins, considerou em sua análise o francesismo reinante nesse período como um fator de alienação desnacionalizadora. Martins (1978, p. 215) fez duras críticas ao comportamento dos brasileiros que chamou de *aliadófilos*, ou seja, substancialmente afrancesados, fascinados pela língua francesa. Criticou um modelo de sociedade que não correspondia à nossa realidade e que, portanto, não poderia ser aplicado da forma como vinha sendo aplicado sem nenhuma reflexão em relação ao nosso contexto histórico e social.

Não resta dúvida, que a campanha antifrancesista organizada pelos nossos escritores modernistas contribuiu para a perda da hegemonia francesa em nosso território. Entretanto, a perda dessa hegemonia deve-se principalmente pela mudança do cenário internacional, mudanças de ordem global que provocaram uma nova reordenação política e social no Brasil. Pouco a pouco, o francesismo foi sendo substituído pela cultura norte-americana, embora inicialmente o nosso primeiro contato com um país de língua inglesa tenha sido com a Inglaterra.

Em seu clássico *Ingleses no Brasil* (1977), Gilberto Freyre afirma que a Inglaterra teve um papel essencial na transferência da corte de D. João VI para o Brasil da mesma maneira que houve o predomínio britânico no comércio e na orientação da linha de conduta do nosso governo seja através de uma interferência política direta ou indiretamente através de investimentos econômicos feitos no Brasil, o fato é que a Inglaterra rivalizou e limitou a participação econômica da França em nosso país.

Mas como aludimos anteriormente, a questão preponderante que provocou o declínio econômico e cultural da França no Brasil, quanto em outros países, foi

a emergência dos Estados Unidos como uma potência econômica o que redesenhou o mapa do poder no mundo.

Nas palavras de Moura (1984, p. 8), desde 1940 os Estados Unidos estabeleceram com a América Latina e, particularmente com o Brasil, a política de boa vizinhança, embora a sua presença fosse anterior a essa época.

Portanto, essa penetração cultural não se restringiu a relações e problemas culturais, mas também a conquista de mercado que vem se intensificado ao longo dos séculos. O resultado dessa “tão bem-sucedida” política dos Estados Unidos foi que a cultura norte-americana e seu “estilo de vida” fazem parte da vida coletiva dos brasileiros.

Já nos encaminhando para as nossas considerações finais, pudemos perceber nessa grande discussão entre os adeptos do francesismo e do antifrancesismo, uma cisão que existia no país e que foi fruto de uma interpretação diferenciada em relação à França e a aplicação de seu modelo cultural à nossa realidade.

Podemos dizer que a análise do antifrancesismo passa obviamente pela questão da interpretação do que vem a ser a “autenticidade cultural brasileira”. Dito de outra forma, ao discutirmos a questão da hegemonia francesa, ao tentarmos impor um certo limite à essa hegemonia, estávamos procurando traçar o perfil da nossa própria identidade cultural.

Mais do que ajudar a entender o impacto das relações entre Brasil e França, o discurso antifrancesista é essencial para entendermos a nossa formação cultural. A cultura francesa foi inquestionavelmente uma das culturas europeias que contribuíram para a formação do pensamento brasileiro. O antifrancesismo como discurso foi eficiente em denunciar uma relação assimétrica entre a cultura dominante representada pela França com pretensão à universalidade e a cultura dos dominados que tentavam reproduzi-la em nosso país sem nenhuma reflexão.

O antifrancesismo foi um discurso de combate, um contraponto ao francesismo exagerado, demonstrando que a presença da França em nosso território não se deu de forma tão pacífica, pois

provocou inúmeras tensões e conflitos dividindo a opinião pública brasileira. O antifrancesismo caracterizou-se como um discurso de resistência que recusou a utopia de querer transformar o Brasil em uma continuação da França em terras brasileiras, um discurso de reafirmação da nossa soberania, da nossa independência política e cultural em relação à outras nações.

Em sendo assim, a cultura francesa ligou-se de maneira particular a vários aspectos, não só públicos e urbanos como íntimos e rurais, da vida brasileira. A presença da cultura francesa no desenvolvimento do Brasil, no conjunto da civilização brasileira, e o discurso antifrancesista que sempre coexistiu com essa presença, não podem ser ignorados pelo brasileiro interessado na compreensão e na interpretação do Brasil.

Bibliografia

ARANHA, Graça (Org.). *Correspondência. Machado de Assis / Joaquim Nabuco*. Rio de Janeiro: ABL/Topbooks, 2003. BARRETO, Tobias. *Estudos de direito*. Campinas: Bookseller, 2000. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. BRITO, Mário da Silva. *História do modernismo brasileiro: antecedentes da semana de arte moderna*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil-1900*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960. CHACON, Vamirech. *História das ideias socialistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. D'AZEVEDO, M. D. Moreira. A instrução pública nos tempos coloniais. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (Rio de Janeiro), v. 55, n. 2, pp. 141-158, 1892. FIGUEIREDO, Cândido. *Estrangeirismos*. 5. ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1938, v.1. FRANCO, Afonso Arinos de Mello. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937. FREYRE, Gilberto. *Um engenheiro francês no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1960. FREYRE, Gilberto. *Ingleses no Brasil: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977. LOBATO, Monteiro. *Ideias de Jéca Tatú*. São Paulo: Brasiliense, 1959. MACHADO, Álvaro Manuel. *“O francesismo” na literatura portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – Ministério da Educação, 1984. MAR-

SON, Izabel Andrade. *Revolução praieira. Resistência liberal à hegemonia conservadora em Pernambuco e no Império (1842-1850)*. São Paulo: Perseu Abramo, 2009. MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1978, v. 6. MOURA, G. *Tio Sam chega ao Brasil, a penetração cultural americana*. São Paulo: Brasiliense, 1984. QUEIRÓS, Eça de. O francesismo. In: QUEIRÓS, Eça de. Últimas páginas. Porto: Chardron, 1925. RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. RIO, João do. *Cinematógrafo: crônicas cariocas*. Rio de Janeiro: ABL, 2009. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de D. João (1816-1821)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. SEVCENKO, Nicolau. A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio. In: NOVAES, Fernando (Coord. geral); SEVCENKO, Nicolau (Org. do volume). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, v. 3, pp. 513-619.

MARIA REGINA BARCELOS BETTIOL

Anti-freudismo

O inimigo da psicanálise

O primeiro tipo de anti-Freud é aquele que Freud nos faz perceber em seus textos sobre história da psicanálise como opositor à psicanálise. O anti-freudismo nasce tão logo a psicanálise é tornada pública. Trata-se de uma das formas de resistência à revelação dos conteúdos inconscientes trazidos pela teoria de Freud. Todos aqueles que se colocam contra essa descoberta, esse desvelamento, são parte do antifreudismo.

Para tornar claro esse primeiro tipo de antifreudismo, escolho o texto *A história do movimento psicanalítico* (FREUD, 1969). A começar por sua epígrafe, o texto é construído de tal forma a mostrar a história da psicanálise como sendo um tipo de luta contra seus detratores: *"Fluctuat nec mergitur"* (FREUD, 1969, p. 16). Trata-se da inscrição no brasão da cidade de Paris e pode ser traduzida como: "[...] as ondas o abalam, mas não o afundam". As ondas, claro, são as resistências e oposições à teoria de Freud. Observem como é Freud mesmo quem associa a crítica à psicanálise ao seu nome próprio: "Seja como for, não tem grande importância que a história da psicanálise seja considerada como tendo início com o método catártico ou com a modificação que nele introduzi; menciono esse detalhe pouco interessante simplesmente porque certos adversários de psicanálise têm o hábito de lembrar vez por outra que, afinal de contas, a arte da psicanálise não foi invenção minha e sim de Breuer. Isto só acontece, naturalmente, quando seus pontos de vista permitem que eles vejam na psicanálise algo merecedor de atenção, pois, quando há uma rejeição absoluta, nem se discute que a psicanálise é obra somente minha. Que eu saiba, a grande participação que teve Breuer na criação da psicanálise jamais fez cair sobre ele o equivalente em críticas e injúrias. Como há muito já reconheci que provocar oposição e

despertar rancor é o destino inevitável da psicanálise, cheguei à conclusão de que devo ser eu o verdadeiro criador do que lhe é mais característico” (FREUD, 1969, p. 17).

Se há algo de bom, portanto, o autor lembra de que a psicanálise tem uma história epistemológica e outras influências. Quando se trata apenas dos aspectos que provocam “rejeição absoluta”, atribui-se exclusividade a Freud. Destacamos a última frase da citação acima. Provocar oposição e rancor é o destino inevitável da psicanálise, afetos esses sempre deslocados para a figura de seu “verdadeiro criador”. Parece haver, nesse sentido, um esforço de Freud para transformar o afeto antipsicanalítico em um afeto antifreudiano.

Uma explicação possível para isso, como já pude desenvolver em outro momento (BELO, 2011), é o desejo de construir uma narrativa a um só tempo trágica e heroica da invenção da psicanálise. No já mencionado texto de 1914, Freud (1969) se compara a Robinson Crusoe, exemplo notável da esplêndida solidão criativa e resistente. Talvez essa narrativa suscite no leitor o tipo de afeto identificatório que as teorias das ciências humanas demandam. O autor-herói, sua genialidade, é combatido, jamais vencido. Mais: acaba por colocar o inimigo numa posição pouco privilegiada, como se pode ver no último parágrafo do texto: “Os homens são fortes enquanto representam uma ideia forte; se enfraquecem quando se opõem a ela. A psicanálise sobreviverá a essa perda e a compensará com a conquista de novos partidários. Para concluir quero expressar o desejo de que a sorte proporcione um caminho de elevação muito agradável a todos aqueles que acharam a estada no submundo da psicanálise desagradável demais para o seu gosto. E possamos nós, os que ficamos, desenvolver até o fim, sem atropelos, nosso trabalho nas profundezas” (FREUD, 1969, p. 82).

Fica claro nesse texto como o antifreudismo é em alguma medida requerido por Freud. Construir esse inimigo teórico é uma estratégia narrativa fundamental para reforçar as posições que Freud ten-

tava defender. O trabalho nas profundezas exige resistência justamente contra esses ataques dos antifreudianos. Eis o pêndulo epistemológico da resistência: ela é vista ora como persistência heroica, ora como covardia teimosa.

Qual é exatamente esse saber contra o qual se luta tanto? O que de tão abjeto traz das profundezas a teoria de Freud? Trata-se do sexual e sua importância na fundação da subjetividade. Ao longo da história da psicanálise, o antifreudismo está ligado à crítica a uma ontologia que vislumbra a subjetividade como fundada pelo sexual e marcada pelo conflito que os aspectos mortíferos do sexual trazem.

Antes de passarmos adiante, porém, é importante uma nota de realismo a esse tipo de antifreudismo que esteve ligado ao antissemitismo. O evento mais emblemático da recusa a Freud e à sua obra foi a grande fogueira de livros realizada em 10 de maio de 1933. Obviamente, não se tratava de uma recusa especificamente a ele, mas ao fato de ser uma produção de um judeu. O mesmo destino funesto tiveram os livros de Marx, Kafka, Heine e Thomas Mann. Freud foi jocoso quanto a isso: “Que progresso estamos fazendo [...]”, disse a Ernest Jones, “[...] na Idade Média, teriam queimado a mim; hoje em dia, eles se contentam em queimar meus livros” (GAY, 1989, p. 536).

O médico e o padre

Em 1927, Theodor Reik é acusado de charlatanismo – isto é, a prática médica sem ter a formação em medicina – por atender pacientes usando o método psicanalítico. Um ano antes, Freud (1976) escreve *A questão da análise leiga*, artigo no qual advoga que a formação de um analista não é e não deve ser exclusiva dos médicos. O que torna alguém um analista? O árduo trabalho de ter sido analisado e ter aprendido “[...] a delicada técnica da psicanálise, a arte da interpretação, de combater resistências e de lidar com a transferência” (FREUD, 1976, p. 259).

A questão não é proibir que médicos ou quaisquer outros profissionais sejam psicanalistas. Freud deseja atrelar o exercício da psicanálise aos efeitos de

uma análise. Pode-se, evidentemente, estudar e criticar a teoria psicanalítica sem ser um analista. Todavia, para praticar análise, Freud insiste neste tripé: a análise pessoal, a formação teórica e a supervisão com outros analistas. A formação teórica deve ser ampla e não deve se restringir a uma área apenas.

A crítica de Freud à medicina, portanto, não é uma crítica a uma profissão específica, mas a um desejo de monopólio de uma prática e de um saber. Essa crítica ao monopólio epistemológico liga-se visceralmente à crítica, endereçada ao longo de toda a obra de Freud, à religião. Ser o dono da verdade ou supor-se capaz de sê-lo: contra essa postura, o autor convoca uma visão de ciência ampla e faz a psicanálise inscrever-se dentro dessa visão de mundo: “Na qualidade de ciência especializada, ramo da psicologia – psicologia profunda, ou psicologia do inconsciente –, ela é praticamente incapaz de construir por si mesma uma *Weltanschauung*: tem de aceitar uma *Weltanschauung* científica” (FREUD, 1994, p. 177).

Freud dedica *O futuro de uma ilusão* (1974) e a “Conferência XXXV” (1994) a um duro combate à religião. Cosmovisão tipicamente totalitária contra a qual contrapunha a postura científica, permanentemente aberta à revisão. O religioso é o anti-Freud por excelência. É fundamental lembrar que esse sujeito religioso é facilmente metaforizado pelo sistema totalitário. Freud termina a conferência sobre a *Weltanschauung* expondo abertamente seu ceticismo quanto aos aspectos religiosos da revolução bolchevique e da experiência soviética. Incomodava-o sobremaneira o uso da violência contra qualquer tipo de crítica. No texto sobre a questão da análise leiga, Freud lembra uma estratégia política comum para neutralizar a crítica: “Um membro da oposição ergue-se e denuncia certo desacerto administrativo no serviço público, no exército, no judiciário e assim por diante. Diante disto outro membro, preferivelmente do governo, declara que tais afirmações constituem uma afronta ao sentimento de honra do organismo político, do exér-

cito, da dinastia, ou mesmo da nação. Não passam assim de inverdades. Sentimentos como estes não podem tolerar quaisquer afrontas” (1976, p. 239).

A estratégia é apelar para os afetos e desviar a atenção do fato criticado. Nesse ponto, lembramos de um tipo de antifreudismo importante: o sujeito que resiste à teoria e à prática psicanalítica e que será alvo de uma crítica como essa. Dir-se-á desse sujeito que ele resiste afetivamente ao saber psicanalítico e/ou ao saber de seu próprio inconsciente. É, no fundo, para proteger sua honra, sua moral, sua integridade, que ele recusa esse saber. Veremos na próxima seção que parte disso é inevitavelmente correto. A resistência afetiva é um motor de certo tipo de antifreudismo, mas ela também é, paradoxalmente, o que mostra a presença do inconsciente e de seus efeitos.

O paciente resistente

Ao lado de Marx e Nietzsche, Freud elevou a suspeita à condição de método. Desconfiar não apenas do modo como se descreve o mundo, mas também suspeitar que não somos senhores em nossas próprias casas. Essa postura corrosiva contra certezas, no entanto, nunca veio desacompanhada de uma série de teorias sobre o funcionamento da vida psíquica e os possíveis conteúdos pré-conscientes e inconscientes do sujeito. “O senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Minha mãe não é’. E nós retificamos: logo, é a mãe” (FREUD, 2014, p. 19). Deleuze e Guattari (1976) criticaram duramente esse Freud que edipianizava o sujeito. Perdia-se, com isso, o brilho perturbador da pulsão: o conceito-limite que impossibilita pensarmos numa ontologia estável e secreta a ser descoberta pela perspicácia analítica. A psicanálise tem aprendido (LUCHETTI, 2007; LAPLANCHE, 2007) que é preciso questionar suas próprias narrativas teóricas como códigos tradutivos desse pulsional disruptivo e sem representação.

O antifreudismo ganha força quando, do ponto de vista clínico e epistemológico, aponta que tanto a teoria quanto a interpretação psicanalítica são irrefutá-

veis. Karl Popper (1982) é um exemplo notável desse tipo de antifreudismo. Ao exigir da psicanálise os mesmos procedimentos de verificação daqueles usados pela psicologia experimental ou outras ciências naturais, ele condenava a obra de Freud ao lugar de pseudociência.

A refutação de teorias em ciências humanas (e a psicanálise encontra-se aqui) segue um ritmo e um método diferentes daqueles vistos nas ciências da natureza. Seria um tanto cínico e perverso exigir que um sujeito entrasse em depressão algumas vezes para que pudéssemos estudar os fatores de causa e efeito. Não é, entretanto, impossível que, ao escutarmos milhares de casos sobre a depressão, pudéssemos ir medindo a eficácia (ou seria melhor dizer a pertinência?) de nossas teorias inclusive a partir dos efeitos pragmáticos de nossas intervenções frente a esse tipo de adoecimento psíquico.

Freud estava atento a essa questão ao final de sua obra, quando diz: “Sempre me pareceu ser algo grandemente a crédito de certo bem-conhecido homem de ciência ter ele tratado a psicanálise com justiça, numa época em que a maioria das outras pessoas não se sentia em tal obrigação. Em determinada ocasião, todavia, expressou ele uma opinião sobre a técnica analítica que foi, ao mesmo tempo, depreciativa e injusta. Disse que, ao fornecermos interpretações a um paciente, tratamo-lo segundo o famoso princípio do *‘Heads I win, tails you lose’*. Isso equivale a dizer que se o paciente concorda conosco, então a interpretação está certa, mas, se nos contradiz, isso constitui apenas sinal de sua resistência, o que novamente demonstra que estamos certos. Desse modo, estamos sempre com a razão contra o pobre e desamparado infeliz que estamos analisando, não importando como ele reaja ao que lhe apresentamos. Ora, de uma vez que é realmente verdade que um ‘não’ de nossos pacientes não é, via de regra, suficiente para nos fazer abandonar uma interpretação como incorreta, uma revelação como essa sobre a natureza de nossa técnica foi muito bem acolhida pelos opositores da análise” (1975, p. 291).

A suspeita não necessariamente é um antepasto para a imposição de uma certeza. Sustentar o espaço analítico de tal forma que o sujeito possa reconhecer que um não pode ocultar um sim ou incertezas mais matizadas: essa é a tarefa freudiana, tarefa de suspeita permanente, à altura do pulsional. O que vai dando consistência à suspeita é o conjunto de respostas que o sujeito produz diante dessa desconstrução. A eficácia de uma interpretação se mostra ao longo do tempo, através dos efeitos pragmáticos que produz. Não se trata de uma mensuração quantitativa, mas de vivências e narrativas menos comprometidas com o sofrimento antes presente na vida psíquica do sujeito.

“Cara eu ganho, coroa você perde”: a epistemologia e a prática psicanalíticas serão sempre assombradas por esse dogmatismo travestido de suspeita. Nossa precaução é fazer trabalhar isso que se apresenta como um saber totalitário sobre o outro. Nem cara, nem coroa, mas uma postura atenta à presença do inconsciente quando produzimos uma interpretação ou uma teoria sobre alguém. O pior tipo de antifreudismo é aquele que silencia o inconsciente nesse sentido.

O inconsciente é, por assim dizer, uma reserva epistemológica antitotalitária (BELO, 2017). Um conceito-advertência que nos recorda que nunca sabermos o que somos ou o que o outro é. Que sempre haverá restos enigmáticos e que estes funcionam como verdadeiros objetos-fonte da pulsão, nos impelindo ao interminável trabalho de tradução desses enigmas. Nada mais antifreudiano que acreditar que uma teoria possa dar conta desses enigmas fundamentais. A experiência analítica serve fundamentalmente para sustentar a presença desse enigma, do “umbigo dos sonhos” (FREUD, 1999a, p. 530). Nenhuma experiência, nem mesmo a própria experiência analítica, poderá dar um tipo de garantia de que essa alteridade interna, enigmática e avessa a qualquer definição permanente, possa ser finalmente controlada.

O analista selvagem

“A ideia pela qual eu estava me tornando responsável de modo algum se originou em mim. Fora-me comunicada por três pessoas cujos pontos de vista tinham merecido meu mais profundo respeito – o próprio Breuer, Charcot e Chrobak, o ginecologista da universidade, talvez o mais eminente de todos os nossos médicos de Viena. Esses três homens me tinham transmitido um conhecimento que, rigorosamente falando, eles próprios não possuíam” (FREUD, 1969, pp. 23-24).

A narrativa da história da psicanálise, feita pelo próprio Freud, mostra como ele reconhece que suas descobertas estavam presentes, mas não inteiramente formuladas. Essa narrativa serve, por um lado, para construir uma imagem de coragem para enunciar as hipóteses que todos sabiam, mas que não ousavam pronunciar publicamente. Por outro lado, serve para mostrar que, de fato, Freud inaugura uma “discursividade”, tal como foi considerado por Foucault (2001, p. 852).

Um dos elementos essenciais dessa discursividade é a hipótese da participação do sexual no adocimento psíquico. Se há algo radicalmente antifreudiano é a confusão que esse termo trouxe, em especial aquela que reduz seu sentido ao genital. O próprio Freud, claro, irá contribuir para essa confusão, a partir da própria escolha do termo. Nesse sentido cabe entender as razões de sua manutenção.

Por que designar a pulsão como “sexual”? Por que não fazer a troca pelo par pulsão de vida e pulsão de morte? Uma explicação para essa insistência é a seguinte: o genital serve de metáfora a partir da qual se deriva o funcionamento psíquico como um todo. A busca pelo prazer, a fuga do desprazer. A repetição infinita do tensionamento, exigência de satisfação, e a insatisfação que sempre ressurge. Mantém-se o sexual também porque se deve fazer referência ao outro, de quem provém o pulsional. Ainda se insiste no sexual porque há uma prematuração do sujeito humano quanto ao uso dos prazeres: cabe falar de uma sexualidade infantil, perversa e poli-

morfa, que subverte o corpo ali onde ele supostamente seria organizado por um instinto.

A sexualidade infantil é a prova clínica que Freud sempre evocará para demonstrar essa lógica sexual, isto é, não instintiva, do prazer. Não é preciso insistir apenas no prazer genital, presente na masturbação, mas é fundamental mostrar os outros prazeres, ainda mais generalizados: anais, orais, sádicos, exibicionistas, masoquistas, voyeuristas. Todas essas manifestações mostram que o sexual chega muito antes do seu tempo natural, na maturação do corpo adolescente. Parece, na verdade, fruto de grande trabalho psíquico a organização da sexualidade em torno da genitalidade. Freud sempre irá insistir na incompletude desse trabalho e da permanência da sexualidade infantil, presente nas zonas erógenas espalhadas por todo o corpo.

O texto *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (FREUD, 1970a), de 1910, é bastante claro quanto à articulação que a noção de prazer/excitação (*Lust*) faz entre a pulsão e o sexual. Freud tenta explicar a cegueira histérica nesse texto lembrando que o sintoma é decorrente de um conflito entre o sexual e as defesas do eu. O eu desvia as exigências pulsionais e estas retornam, mesmo que parcialmente, através do sintoma. O prazer de olhar, “[...] em consequência de suas exigências excessivas”, fazem o eu se defender e “as ideias através das quais seus desejos se expressam” (FREUD, 1970a, p. 201) sucumbem ao recalçamento. O eu responde excessivamente ao ataque, igualmente excessivo, que sofre. Para não ver aquilo que lhe dá prazer e o coloca em conflito, o eu prefere nada ver.

Os exemplos de Freud são eloquentes quanto à derivação da sexualidade infantil para o sintoma. Ele fala da mão paralisada e também do sujeito que é incapaz dos “[...] movimentos delicados para tocar piano ou violino” (FREUD, 1970a, p. 202) motivados pelo desejo recalçado de se masturbar. A voz moral e punitiva, no caso da cegueira histérica, é tão feroz quanto àquela presente nesses

outros sintomas. É como se ela dissesse: “[...] como você tentou utilizar mal seu órgão da visão para prazeres sensuais perversos, é justo que você nunca mais veja nada” (FREUD, 1970a, p. 202). Observem que o que está em questão é o prazer sensual, algo que vai muito além do uso instintivo, por assim dizer, dos olhos: o órgão “[...] que serve normalmente à finalidade da percepção sensorial começa a se comportar como um genital real quando se intensifica seu papel erógeno” (FREUD, 1970a, p. 203). O ponto a ser ressaltado é o funcionamento conflitivo entre prazer e defesa ligado ao órgão.

Esse tipo de metáfora do órgão paralisado histericamente funcionando como um “genital real” está certamente presente no texto de Freud e contribui para esse elemento antifreudiano presente ao longo da história da psicanálise. É num texto também de 1910, *Psicanálise selvagem*, que Freud (1970b) visa a criticar esse tipo de interpretação. Nesse texto, o autor fala do caso de uma senhora que o procura reclamando de um médico que lhe havia informado que a causa de sua ansiedade era sua “falta de satisfação sexual” (FREUD, 1970b, p. 207). A recomendação do médico era que ela voltasse a ter relações sexuais, reatando com o marido, de quem havia se divorciado, ou que tivesse um amante, ou que se masturbasse. Freud vai criticar duramente essa redução do sexual à relação genital com o outro ou consigo mesmo, lembrando: “Temos desde muito sabido também que a ausência mental de satisfação, com todas as suas consequências, pode existir quando não há falta de relações sexuais normais; e, como terapeutas, sempre temos em mente que as tendências sexuais insatisfeitas (cujas satisfações substitutivas na forma de sintomas nervosos nós combatemos) podem amiúde encontrar apenas uma derivação muito inadequada no coito ou em outros atos sexuais” (1970b, p. 209).

Pode-se, aliás, pensar que há, sempre, insatisfação anímica mesmo com a prática de relações sexuais, exatamente porque a pulsão sexual encontra uma derivação sempre inadequada ou incom-

pleta no coito ou em outros atos eróticos. O ponto é ressaltar que tal inadequação se dá justamente porque o sexual não encontra um lugar preparado pelo instinto, tampouco encontra o caminho livre, socialmente falando. Há repressões externas poderosas que aos poucos vão sendo internalizadas pelo sujeito. Aliás, sua constituição como sujeito tem a ver, justamente, com a constituição de uma sexualidade organizada por um *ethos*. O ideal freudiano parece ser aquele de um sujeito que constrói vias de satisfação para o sexual sem precisar renunciar a si mesmo de forma excessiva.

Freud (1970b) termina o artigo lembrando que o médico que agiu como um psicanalista selvagem foi menos pior, por assim dizer, do que se um médico dissesse à paciente que sua ansiedade era uma “neurose vasomotora”. Ao que nos parece, para Freud, o problema foi a indelicadeza do dizer, a inabilidade em esperar o tempo de a paciente ter condições de ouvir tal interpretação, além da redução precipitada do sexual ao genital. Um antifreudismo típico sempre irá se valer desse método da psicanálise selvagem ou atribuir à própria psicanálise o uso desses procedimentos antiéticos.

Freud ptolomaico

Há uma passagem famosa na qual Lacan diz, em um seminário em Caracas: “Vocês sejam lacanianos, se quiserem. Eu sou freudiano” (1980, p. 13). Essa frase e boa parte da história do movimento psicanalítico mostram como o selo “freudiano” vira sinônimo de pureza, de estar mais próximo da verdade revelada pelo mestre, enfim, uma autenticação de proeza de leitura. O método de Lacan será conhecido como “retorno a Freud”. Há, o tempo todo, nesse e em outros momentos da epistemologia psicanalítica, o recurso ao selo “freudiano” como um tipo de insígnia fálica. Ser freudiano significou, em muitos desses momentos, estar mais próximo do texto fundador, da ideia original.

Jean Laplanche (1992; 1999), ao contrário, vai nos convidar a desconstruir essa insígnia fálica. O autor vai distinguir um Freud copernicano e outro

ptolomaico. Este último é um exemplo notável de antifreudismo produzido pelo próprio Freud. Laplanche lembra uma importante passagem na qual Freud se compara a Copérnico e a Darwin. Para Freud, a psicanálise também deu um golpe narcísico na humanidade quando mostrou que o eu não era senhor em sua própria casa (FREUD, 1999b, p. 11). Esse Freud copernicano, então, está profundamente comprometido com os efeitos de descentramento que a psicanálise produz. Ao contrário, o Freud ptolomaico é aquele Freud que, vez ou outra, ao longo de sua obra, produz contradições importantes com relação a esse descentramento produzido pelo inconsciente pulsional.

Para deixar mais claro, cito apenas um exemplo desenvolvido por Laplanche (1970). Para o autor, Freud postula a sexualidade infantil, no início de sua obra, como uma força indomável, algo demoníaco, que deve ser controlado pelas forças do eu. Aos poucos, esse polo caótico e sexual vai tomando um desvio *biologizante* e é visto como a pulsão de morte. Já o polo ligado ao eu é articulado à pulsão de vida. O sexual, aos poucos e graças ao recalçamento, vai perdendo o caráter demoníaco ao longo da obra de Freud e foi sendo comparado a um Eros comprometido com a vida.

A tese de Laplanche (1999) é clara: o próprio Freud recalca a virulência de sua descoberta. O sujeito descentrado pelo pulsional, o sexual proveniente do outro e afastado de qualquer natureza universal, são descobertas que levaram o próprio Freud a esposar o antifreudismo. Ser antifreudiano é ser ptolomaico, isto é, é recentrar o sujeito, encontrando, por exemplo, razões biológicas, inscritas nele mesmo de forma a-histórica, como razões que expliquem sua ontologia.

Laplanche (1999) tem insistido que a psicanálise é uma anti-hermenêutica. Acredito que isso valha também para se pensar a própria história da psicanálise e não apenas seu método clínico. Por anti-hermenêutica Laplanche entende o movimento contrário àquele próprio ao eu, de traduzir as mensagens enigmáti-

cas provenientes do outro. A intervenção analítica vai sempre na direção de sustentar e proteger o enigma proveniente do outro: nunca sabemos ao certo o que nos funda, o que nos constitui enquanto sujeitos. Uma postura anti-hermenêutica é freudiana no sentido copernicano: uma postura que visa a um descentramento permanente. Nenhum sentido é o sentido final, nenhuma tradução finaliza o trabalho de compor-se e recompor-se como sujeito.

Dizer-se freudiano, portanto, nem sempre é uma garantia de que a revolução copernicana segue seu curso de descentramento. Ao contrário: talvez a insistência numa identidade idealizada já seja o primeiro passo para esse tipo de antifreudismo. A certeza de que somos uma espécie de hermeneuta privilegiado, seja de nós mesmos, seja de um texto qualquer, é um tipo de perigo antipsicanalítico de forma geral. Por mais que saibamos que estamos trocando uma interpretação por outra, é preciso sustentar justamente essa possibilidade de recusar interpretações, na medida em que isso abre espaço para novas traduções e assim sucessivamente.

A negação

Falar de antifreudismo é falar de um tipo de negação. O que é a negação para a psicanálise? É um modo de o saber inconsciente abrir caminho até a consciência. Negar algo é uma forma de manter presente na consciência um conteúdo recalcado, “[...] uma espécie de aceitação intelectual do reprimido, mantendo-se a repressão quanto ao essencial” (FREUD, 2014, p. 21). Negamos porque não conseguimos reprimir. Trata-se de uma defesa, portanto, contra algo que nos é intolerável.

Freud remonta a função do juízo, isto é, a função que nos proporciona admitir se uma representação tem ou não existência na realidade, à pulsão oral. Inicialmente, o julgamento é traduzido em termos de “eu quero comer ou quero cuspir” (FREUD, 2014, p. 23). O julgar, portanto, continua o que o princípio de prazer realiza: “[...] a inclusão no ego ou a expulsão para fora dele” (FREUD,

2014, p. 27). “Mas o desempenho da função do juízo só se torna possível pelo fato de que a criação do símbolo da negação permite ao pensamento um primeiro grau de independência das consequências da repressão e com isso também da coação do princípio do prazer” (FREUD, 2014, p. 29).

Não é pequena a importância da negação. É a partir dela que conquistamos alguma independência do pensamento. Evidentemente, não é possível purificar, por assim dizer, o pensamento de suas origens pulsionais. Esposar uma teoria ou ser dela um detrator sempre contará com apoio pulsional e nunca será tão somente fruto de uma reflexão purificada ou isenta de afetos e fantasias inconscientes.

Uma das teses fundamentais de Freud é enunciada no texto “A Negação”, de 1925: “[...] na análise, não se descobre um ‘não’, vindo do inconsciente, e que o reconhecimento do inconsciente por parte do ego se expressa numa fórmula negativa” (2014, p. 29). O inconsciente apenas afirma o pulsional, sua exigência de satisfação. O eu se contrapõe, sendo, no limite, ele mesmo, uma grande negação da desmedida pulsional.

A tese geral de Freud quanto às oposições à sua teoria, o antifreudismo, se coaduna com as hipóteses levantadas nesse texto de 1925. O antifreudismo é uma negação no sentido específico da recusa ao saber daquilo que é inconsciente e que insiste em vir à tona.

Tal tese, entretanto, invalidaria, de forma absurda, toda crítica à psicanálise. É preciso fazer trabalhar essa articulação indissociável entre saber e afeto. Como manter viva a possibilidade da crítica – uma forma sofisticada de negação – sem que essa crítica seja reduzida à resistência?

Talvez seja o caso de se pensar em diferentes tonalidades da negação. Tomemos o caso de um fundamentalista religioso. Caso emblemático do “anti”, o fundamentalista não aceita nenhuma diferença. Seu ego-prazer coincide com seu ego-realidade: aquilo que ele deseja que seja real *deve ser* real. Isso é completamente distinto do exercício crítico que

aceita renunciar a partes consideráveis de seu prazer para descrever a realidade de tal forma a aceitar a diferença e a diversidade de pontos de vista sobre o que somos e como devemos agir uns com os outros.

Há, pode-se perceber, uma articulação entre epistemologia e afeto. É impossível purificar o saber dos afetos que lhe sustentam ou refratam. O deus *Logos*, convocado uma ou outra vez pelo próprio Freud (1974), não se estabelece sem a companhia de Eros. Acreditar numa teoria ou deixar de fazê-lo conta sempre uma história libidinal: “A mesma supervalorização [do objeto sexual] irradia-se pelo campo psíquico e se manifesta como uma cegueira lógica (enfraquecimento do juízo) perante as realizações anímicas e as perfeições do objeto sexual, e também como uma submissão crédula aos juízos dele provenientes. Assim é que a credulidade do amor passa a ser uma fonte importante, se não a fonte originária da autoridade” (FREUD, 1989, p. 141).

A grande questão que tal teoria epistemológica nos coloca é sobre a possibilidade da crítica. Credulidade e submissão são as versões masoquistas da pulsão de saber. Isso nos faz deduzir que uma crítica abusiva é sua polaridade sádica. A crítica mais elaborada é aquela que consegue, de alguma forma, fazer trabalhar essas duas polaridades. Um dos antídotos importantes contra a cegueira lógica é sempre lembrar que nossa relação com o saber é uma relação pulsional, uma relação amorosa como qualquer outra. A psicanálise nos convida a fazer trabalhar nossas relações com nossos objetos de saber de forma a questionar: quais as consequências de crer em tal teoria? Contra qual tipo de desejo tal crença teórica me protege? Qual desejo realizo ao crer em tal teoria? Observem: na medida em que obrigam psicanalistas a reexaminarem sua paixão pela psicanálise e sua adesão à teoria de Freud, antifreudianos desempenham importante papel na medida em que lembram aos primeiros o quão contingente é – e sempre será – sua adesão racional e libidinal à teoria do mestre vienense.

Bibliografia

Imprensa:

BELO, Fábio. Tragédia e ironia na história da psicanálise. In: BELO, Fábio. *Sobre o amor e outros ensaios de psicanálise e pragmatismo*. Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa, 2011, pp. 168-180. BELO, Fábio. A potência antifascista: democracia e psicanálise. In: GONTIJO, L. et al. *Rompimento democrático no Brasil: teoria política e crise das instituições*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2017, pp. 155-166. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976. FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce qu'un auteur? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, pp. 817-849 (Trabalho original publicado em 1969). FREUD, Sigmund. A história do movimento psicanalítico. Tradução: Jayme Salomão. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. 14, pp. 12-82 (Obra original publicada em 1914). FREUD, Sigmund. A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. Tradução: Paulo Dias Corrêa. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1970a, v. 11, pp. 193-203 (Obra original publicada em 1910). FREUD, Sigmund. Psicanálise "silvestre". Tradução: Paulo Dias Corrêa. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1970b, v. 11 (Obra original publicada em 1910). FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. Tradução: José Octávio de Aguiar Abreu. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. 21, pp. 15-71 (Obra original publicada em 1927). FREUD, Sigmund. Construções em análise. Tradução: José Octávio de Aguiar Abreu. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975, v. 23, pp. 290-304 (Obra original publicada em 1937). FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial. Tradução: Christiano Monteiro Oiticia. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976,

v. 20, pp. 209-293 (Obra original publicada em 1926). FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Tradução: Vera Ribeiro. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1989, v. 7, pp. 117-229 (Obra original publicada em 1905). FREUD, Sigmund. Conferência XXXV: a questão de uma *Weltanschauung*. Tradução: José Luis Meurer. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, v. 22 (Obra original publicada em 1933). FREUD, Sigmund. Die traumdeutung. In: FREUD, Sigmund. *Gesammelte werke*. Frankfurt am Main: s/n, 1999a, v. 2-3 (Obra original publicada em 1900). FREUD, Sigmund. Eine schwierigkeit der psychoanalyse. In: FREUD, Sigmund. *Gesammelte werke*. Frankfurt am Main: s/n, 1999b, v. 12 (Obra original publicada em 1917). FREUD, Sigmund. A negação. Tradução: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2014 (Obra original publicada em 1925). GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. LAPLANCHE, Jean. *Vie et mort en psychanalyse*. Paris: Flammarion, 1970. LAPLANCHE, Jean. *Ponctuation*. In: LAPLANCHE, Jean. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris: Aubier, 1992, pp. III-XXXV. LAPLANCHE, Jean. La psychanalyse comme anti-herméneutique. In: LAPLANCHE, Jean. *Entre séduction et inspiration: l'homme*. Paris: PUF/Quadrige, 1999, pp. 243-262. LAPLANCHE, Jean. Castration et Œdipe comme codes et schémas narratifs. In: LAPLANCHE, Jean. *Sexual: la sexualité élargie au sens freudien*. Paris: PUF/Quadrige, 2007, pp. 293-300. POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Tradução: Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1982.

Digital:

LACAN, J. *Seminário XXVII: disolución*. 1980. Disponível em: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/32%20Seminario%2027.pdf>. Acesso em: 5 ago. 2019. LUCHETTI, Alberto. Excertos de uma entrevista com Jean Laplanche. *Estudos de psicanálise*, n. 30, pp. 9-16, 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ep/n30/n30a02.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2019.

Antifundamentalismo

Antes de abordar o prefixo “anti”, é amister lembrar que o termo “fundamentalismo” remete a um episódio preciso do meio religioso estadunidense, aquele em que evangélicos de variadas denominações chegaram a um acordo quanto a pontos considerados como fundamento indispensável ao estabelecimento da verdade. Vale se deter, ainda que ligeiramente, nesse cenário, porque, mais que os aspectos históricos do episódio, o que ele representa pode ser tido como traços perenes de atitudes fundamentalistas.

À guisa de situação de um momento histórico preciso, portanto, pode-se dizer que até o último quartel do século XIX o ambiente evangélico nos Estados Unidos (Batistas, Presbiterianos, Metodistas, dentre outras denominações) experimentava relativa tranquilidade, conformando uma harmonia entre fé, ciência, Bíblia, moralidade e civilização (MARSDEN, 1980, p. 17). Uma evidência desse estado de coisas pode se ver na massiva presença de um manual escolar de cariz evangélico entre os estudantes (o *McGuffey's Eclectic Readers*) – 122 milhões de cópias vendidas de 1826 a 1920 –, o qual trazia lições sobre atitudes caras aos evangélicos, como a guarda do domingo, o valor da Bíblia, a prática da oração etc.

Esse cenário foi abalado por uma confluência de fatores. O ano de 1859 já trouxera o lançamento de *A origem das espécies*, de Charles Darwin, livro que abalou a relativa segurança com que os relatos bíblicos eram tomados como base para afirmações sobre a formação do mundo, abalo que se fez cada vez mais sensível com a aproximação do novo século. Ainda proveniente da Europa, a alta crítica aplicada aos textos bíblicos, ou seja, a compreensão de que o livro sagrado deveria, enquanto texto, ser submetido aos mesmos procedimentos interpretativos e investigativos próprios

da leitura de qualquer gênero textual, revelou a existência tanto de contradições entre os livros bíblicos, quanto colocou em xeque – como, por exemplo, no caso do Pentateuco – a noção de que foram escritos por uma só pessoa em um processo contínuo. A harmonia, inerrância e infalibilidade da Bíblia eram afirmações que encontravam cada vez mais difícil embasamento.

Tendo em vista este estado de coisas, pode-se dizer que a I Guerra serve como uma espécie de divisor de águas no panorama religioso estadunidense. Tendências antes latentes, ou sem maiores problemas para conviver pacificamente com outras, passaram, no pós-guerra, a requerer maior visibilidade e a ter uma dificuldade mais perceptível de partilhar o mesmo terreno. É nesse cenário que ganha realce uma oposição entre liberais – ou seja, aqueles que, mesmo religiosos, mostravam uma abertura maior às transformações da sociedade no período, incorporando-as ao modo de compreensão e expressão de sua experiência religiosa – e fundamentalistas: “Liberais foram mais agressivos do que antes na organização de unidade e ação e, especificamente, no ataque a seus oponentes conservadores. Conservadores, igualmente, estavam se organizando, mais notadamente com a fundação, em 1919, da World's Christian Fundamentals Association, um grupo dispensacionista pré-milenista organizado para combater a modernidade” (MARSDEN, 1991, p. 57).

A WCFA exerce uma função importante na caracterização do fundamentalismo. Pode-se dizer que ela é a primeira organização fundamentalista propriamente dita, responsável por reforçar a importância do conservadorismo junto às denominações evangélicas. Foi a partir da WCFA que os discursos mais inflamados pró-fundamentalismo encontraram um terreno comum e mútuo suporte. Aliás, o termo “fundamentalista” é cunhado no âmbito dessa associação.

A primeira conferência do WCFA se deu em Pasadena, na Califórnia, de 25 de maio a 1 de junho de 1919. Ela reuniu seis mil pessoas para palestras com

pregadores conservadores como Joseph Kyle, presbiteriano, John Roach Straton, batista, e A. C. Dixon, que havia organizado a coletânea *The fundamentals* – uma empreitada literária que contou com a participação de dezenas de colaboradores e se propôs a abordar todos os temas teológicos importantes dentro do ambiente evangélico. Uma das preocupações das lideranças reunidas nesse evento residia no que consideravam ser a ameaça modernista, que estaria alcançando inclusive várias denominações evangélicas reunidas em associações tais como *Federal Council of Churches*, *Interchurch World Movement* e *Council on Organic Union*.

Uma das características mais marcantes da WCFA era a adesão à doutrina milenarista, para a qual o retorno de Cristo era de fundamental importância. Dentre as três correntes milenaristas (pré-milenismo, pós-milenismo, amilenismo), o pré-milenarismo era a que mais adesões obtinha entre os conferencistas reunidos na WCFA. Isso se explica porque, para os pré-milenaristas, a volta de Cristo seria antecedida por uma piora cada vez maior no estado geral da sociedade, ou seja, maior depravação, desrespeito às leis, crimes etc. Não se pode esquecer que a até então mais sangrenta guerra do século havia terminado no ano anterior ao da conferência.

Nessa reunião da WCFA, alguns líderes batistas propuseram a criação de um novo periódico para a denominação, *The Baptist*, para se contrapor ao então existente e de linha mais conservadora, *The Watchman-Examiner*. Esse gesto de pastores não alinhados ao conservadorismo acendeu as luzes de alerta por parte de lideranças batistas conservadoras, como Curtis Lee Laws. Marsden narra a sequência: “No ano seguinte [ao da criação da WCFA], conservadores na *Northern Baptist Convention* instituíram uma conferência dos ‘Fundamentos’ para reunir a oposição ao liberalismo nessa denominação. O termo ‘fundamentalista’ se originou nessa ocasião, quando Curtis Lee Laws, editor conservador do jornal batista *The Watchman-Examiner*, o cunhou para descrever aqueles que es-

tavam prontos ‘para a batalha real pelos Fundamentos’. Logo o termo foi tomado para descrever todo tipo de protestante americano que estava disposto a travar uma guerra eclesiástica e teológica contra o modernismo na teologia e as mudanças culturais celebradas pelos modernistas” (1991, p. 57).

Essa “união” ao redor dos fundamentos foi o ponto de apoio para o desencadeamento da controvérsia fundamentalista, que se deu em duas frentes: luta contra o evolucionismo darwinista e contra o chamado liberalismo teológico. O elemento emblemático da oposição ao evolucionismo foi o processo perpetrado contra o professor do Ensino Médio John T. Scopes, na cidade de Dayton, Tennessee. Scopes admitiu ensinar em suas aulas a teoria da evolução quando esta havia sido proibida em vários Estados do sul dos Estados Unidos. A defesa de Scopes ficou a cargo do famoso criminalista Clarence Darrow, enquanto a acusação foi encampada pelo não menos conhecido William Jennings Bryan, três vezes candidato Democrata à presidência. O saldo, no entanto, não foi positivo aos fundamentalistas. Conquanto Scopes tenha sido condenado a pagar uma multa, a pecha de “brancos” e “caipiras” colada aos fundamentalistas após o episódio indicaria o declínio da força do movimento a partir de 1925.

O que foi dito até aqui serve para situar historicamente o momento de cunhagem de um termo cujos usos atualmente revelam sua elasticidade e versatilidade. Em outras palavras, pode-se perceber que ele é evocado em situações distintas de seu momento de produção e sequer precisa remeter a ele para ser compreendido. A explicação para isso não é difícil de ser alcançada: o que o termo “fundamentalismo” sugere é, na verdade, um conjunto de atitudes que precederam o panorama evangélico estadunidense de finais do XIX, foram marcantes nele, e o ultrapassaram, conjunto esse que esteve presente, a bem dizer, em toda a história da humanidade, guardados os distintos modos histórico-culturais de sua manifestação. Afirmção de posse da única verdade, intransigência frente ao

diferente, indisposição com a alteridade, ímpeto proselitista etc., são atitudes marcantes do ambiente fundamentalista estadunidense de finais do XIX e início do XX, mas que permearam conflitos de caráter não apenas religiosos, como também étnicos, sociais, raciais, em séculos os mais distintos, antes e depois. O que o panorama de finais dos oitocentos estadunidense fornece, portanto, não é uma atitude, mas um nome capaz de emblematizar um conjunto delas assemelhados àquele contexto.

Um exemplo disso se vê no fato de que, se o termo fundamentalismo é proveniente de ambiente cristão, seu uso mais difundido ultimamente, sobretudo após os ataques ao World Trade Center em 2001, se dirige a determinados traços perceptíveis em alguns ramos de manifestação da fé islâmica. Motivada pela presença nela de características como intolerância, radicalismo, intransigência, fanatismo etc., a análise que se fez dos atentados às torres gêmeas se apropriou do termo, usando sem parcimônia a noção de um “fundamentalismo islâmico”. Tal uso reforçou a ligação entre religião e fundamentalismo, agora expandindo o círculo de religiões que seriam responsáveis pela sua promoção.

E, de fato, não é descabido afirmar uma relação quase que de implicação entre monoteísmo e fundamentalismo. A matriz monoteísta de pensamento afirma, como se vê em sua própria denominação, a existência de um único deus, atitude propensa ao confronto com profissão de fé no suposto único deus verdadeiro da confissão vizinha, ambas, assim, se arvorando à posse da única expressão religiosa verdadeira. A quantidade de sangue tragado pela terra na defesa do único deus está sobrejamente identificada na Bíblia Sagrada, para não dar mais que um exemplo de tantos outros possíveis. Em casos mais arejados, nos quais a afirmação monoteísta teve que se defrontar com a crítica esclarecida e a organização civil plural a ela concomitante, há uma convivência mais pacífica entre afirmações rivais, embora estas possam assumir, às vezes, uma atitude de disfarçada intransigência, como

quando se diz que os outros deuses são, na verdade, manifestações parciais, disfarçadas ou inconscientes do (meu) único deus verdadeiro, de modo que apenas na esteira de um constante processo de crítica os monoteísmos podem se livrar do fundamentalismo que lhes está na base.

Ainda que haja, contudo, uma relação privilegiada entre fundamentalismo e monoteísmo, a manifestação da hostilidade frente à diferença não é exclusiva da esfera religiosa. Se, como aqui se desenvolve, fundamentalismo é o nome dado a uma atitude, deve-se notar que algumas de suas mais mortíferas manifestações na história não ocorreram no âmbito da religião. Robert A. Pape, professor de Ciência Política da Universidade de Chicago, fez um levantamento dos ataques terroristas suicidas no mundo todo entre os anos de 1980 a 2003. Para entrar em suas estatísticas, o evento deveria ter como característica ao menos um terrorista voluntariamente morto na tentativa de matar outros. A partir disso, segundo o que se vê em seu livro *Dying to win*, mais do que qualquer grupo marcado por motivação religiosa, o líder no ranking de ataques terroristas suicidas foi um grupo marxista-leninista do Sri Lanka denominado *Tamil Tigers*, que realizou 76 dos 351 ataques reportados no estudo de Pape (2005, p. 4). Assim, é possível falar de um fundamentalismo de motivação secular, ao lado daquele marcado por traços religiosos.

Em suma, a caracterização de “fundamentalismo” com a qual se trabalha aqui não restringe seu significado ao momento de nascimento do termo propriamente dito, nem limita sua manifestação à esfera religiosa, ainda que essa tenha sido seu espaço privilegiado. Dado esse panorama histórico, há que se lembrar que o presente verbete traz um sinal de negatividade em sua composição, conferido pela partícula “anti”.

Em uma primeira acepção, dadas as características do fundamentalismo, a única atitude condizente com uma sociedade democrática e pluralista frente a ele é a que vem expressa justamente pela partícula negativa “anti” a ele aposta como prefixo. De modo que, em

dissonância com a diretriz que preside a maioria dos verbetes do *Dicionário dos antis*, a negatividade aqui manifestada não só se justifica como é uma virtude. “Antifundamentalista” é a atitude voltada à aceitação da convivência com diferenças das mais variadas ordens, tais como política, religiosa, sexual etc., ao contrário de uma atitude indisposta à possibilidade da existência de outra fonte de verdade que não a que sustenta a sua própria.

Há, contudo, a possibilidade de conferir ao verbete um viés diferente daquele marcado pela negatividade. Isso se daria a partir da tomada do termo “anti” como um alerta para que a oposição ao fundamentalismo não se dê na mesma base de sua manifestação. Trata-se, portanto, de uma espécie de “truque” que permita que o termo “antifundamentalismo” ganhe a seguinte acepção: “anti[atitude]fundamentalista”. Nesse sentido, alguns traços próprios ao fundamentalismo deveriam estar ausentes na atitude oposta a ele.

Um desses traços é a redução do outro a uma função do discurso que se lhe opõe. Roland Barthes falava da dificuldade em conversar com um cristão porque toda vez que ele dizia não crer, a resposta do outro era a de que tal negação indicava, na verdade, uma confissão indesejada de crença, que se manifestava pela recusa. Ou seja, a liberdade de se posicionar e a tomada de tal posicionamento como manifestação de uma racionalidade autoconsciente era tida como válida por apenas um lado da conversa; o posicionamento contrário, não importa o que dissesse, servia apenas como reforço de um dos lados do debate. É nesse sentido que o fundamentalismo faz do outro mero objeto de seu discurso, negando-lhe a validade da expressão subjetiva, racional, consciente que arvora para si. No caso do fundamentalismo de corte monoteísta, na maior parte das vezes o outro será o incrédulo que, por conta de sua condição de incredulidade, é incapaz de olhar com devida clareza sua própria situação. Ele está “espiritualmente morto” (os termos que indicam essa morte variam, de *goy* a ímpio, de pagão a incrédulo, de infiel

a pecador) até que seja iluminado pela graça divina e, nesse estado de morte, qualquer atitude não será mais do que manifestação de seu estado pecaminoso. Caso o incrédulo se afirme livre, o fundamentalista dirá que se trata de ilusão; caso rejeite a mensagem que lhe é pregada, terá confirmado seu estado de rebelião. Não há alternativa: ou ele aceita a mensagem, ou lhe é negada a livre manifestação que seu oponente afirma esposar. A postura “anti[atitude]fundamentalista” que se associa aqui ao termo “antifundamentalismo” seria marcada pela admissão de que o outro, o diferente, não é redutível ao papel de instrumentalização para a confirmação de seu próprio discurso. Ainda que o “antifundamentalismo” nos moldes que aqui se apresenta encontre no outro um adversário, serão reconhecidas neste, até que se prove o contrário, as mesmas prerrogativas que animam o discurso “anti”, tais como capacidade reflexiva, possibilidade de discernimento, opção de escolha. Sem isso, o “anti” acaba repetindo o “fundamentalismo”.

Ao se ter em mente que um opositor típico do fundamentalista se encontra na figura do herege, é possível aquilatar o que foi dito anteriormente. O termo herege é proveniente do substantivo grego *haíresis*, “divisão”, “eleição”, o qual provém do verbo *haireisthai*, que tem como uma de suas acepções “escolher”. O herege é, em última instância, assim denominado porque ousou fazer uma escolha diferente daquela considerada correta pela “ortodoxia”, ou seja, pela “opinião correta”. Essa figura é onipresente em casos de perseguição religiosa, sobretudo aquelas que se dão dentro dos limites da instituição que a acolhe. O “infel” é tratado como digno de punição, mas até que se converta à verdadeira fé e renuncie a seu passado vivido na descrença. Já o herege é aquele que, fazendo parte da comunidade de fé, ousa esposar uma opinião divergente sobre os pontos tidos como inegociáveis nela vigentes. Essa figura, portanto, permite duas distintas acepções no caso do “antifundamentalismo” que aqui se procura caracterizar. Em um primeiro

momento, a opção “anti[atitude]fundamentalista” é como que uma fábrica de hereges, porque, a partir dela, o que se permite é justamente que se faça escolhas, que se opte por posições não dominantes. Em uma segunda aceção, essa mesma opção está atenta à recusa em considerar os diferentes como hereges, porque o outro tem a liberdade de expor sua própria opinião, mesmo que esta se dê na direção de sustentar algum tipo de intransigência, radicalismo ou exclusivismo, desde que não incorra em algum tipo de crime.

Outro elemento presente no fundamentalismo, a ser evitado pelo discurso que se lhe opõe, é a indisposição à possibilidade de mudança. Quando muito, o fundamentalista admite uma variação em relação a questões que não abalem os fundamentos da crença. Esse traço aponta para o fanatismo que acompanha a postura fundamentalista. Convencido está de tal modo da solidez do fundamento de suas verdades que não há possibilidade de que o fundamentalista admita que pode estar errado. Não se deve confundir essa postura com a de alguém que se apegue a determinado ponto de vista por convicção. Como exemplo, não pode ser classificado de fundamentalista alguém que seja irredutível em afirmar que, em condições normais de temperatura e pressão, a água ferva a cem graus centígrados. A simplicidade do exemplo é suficiente para revelar o que está em questão. É baseado em experiência, observação e prova que tal afirmação sobre a temperatura de fervura da água é sustentada. Caso algum dia se prove que há um erro no cálculo, a postura antes irredutível será prontamente deixada de lado, posto que insustentável à luz de critérios universais de estabelecimento de verdades, ou seja, aqueles acessíveis a todo ser racional. É bem verdade que as coisas se passam de modo bem diferente quando o que está em questão não são leis da natureza, mas opiniões pessoais, sobre temas tais como qual a melhor postura política, qual o melhor modelo de sociedade, qual o melhor modo de se educar os filhos etc. Mas, nessas questões, a atitude distante do funda-

mentalismo será aquela que, por mais firme que seja e mais combativa diante daquelas que lhe são contrárias, admita a possibilidade do erro e, conseqüentemente, de mudança.

Outro elemento ainda presente no fundamentalismo que não compõe a postura “anti[atitude]fundamentalista” é seu caráter o mais das vezes proselitista. Uma vez que o outro está no erro, na mentira, na infidelidade, no pecado, na condenação, trazê-lo para o lado da verdade é uma missão. Os graus desse gesto podem variar, mas, no limite, chegam até ao desejo de extinção daquele que não adere ao que o fundamentalista toma como expressão da verdade suprema. Os monoteísmos aqui forneceriam exemplos sem dificuldade. O “antifundamentalismo”, desse modo, é a postura afeita à pluralidade de opiniões, crenças, visões de mundo, ideais políticos etc. Diferentemente da força utilizada pelas expressões fundamentalistas, felizmente arrefecida pelas conquistas de direitos civis provenientes de sociedades democráticas, o discurso oposto deve se valer da força da argumentação, da capacidade de convencimento, da livre adesão, em contraste com a atitude conversionista e proselitista marcante dos discursos que têm apenas um vetor de sentido.

Um último elemento para compor os contornos do termo “antifundamentalismo” com o qual se trabalha aqui pode ser encontrado em debates contemporâneos sobre religião e cultura democrática. É possível pensar na reflexão do filósofo italiano Gianni Vattimo, na medida em que ela, ao revelar um dos elementos responsáveis pelo caráter fundamentalista do monoteísmo, exemplificado pelo caso do cristianismo católico-romano, ajuda a pensar na definição daquilo que se toma aqui como “anti[atitude]fundamentalista”. Segundo Vattimo, um dos elementos perceptíveis na Igreja Católica, que a faz apresentar características autoritárias, é que ela se aferra a uma “metafísica natural” que está na base de sua “pretensão autoritária de pregar leis e princípios de caráter natural e, portanto, válidos para todos e não apenas para os crentes” (2006, p. 68). Essa atitude se

explica no contexto de uma disputa da religião com a ciência com vistas à posse do discurso capaz de estabelecer a verdade, terreno no qual a primeira francamente perdeu prestígio e autoridade. Como reação, haveria a interferência da instituição religiosa em esferas próprias da ciência, a qual pode ser traduzida em termos de tentativa de estabelecimento de afirmações com validade universal. Para Vattimo, apenas na “dissolução das pretensões de objetividade” (2006, p. 71) poderia a Igreja encontrar uma solução para o conflito entre verdade e caridade que a teria marcado indelevelmente (marca que não nasceu do embate com a ciência, mas que ganhou novos contornos com ele).

A noção de princípios “válidos para todos e não apenas para os crentes” está na base da discussão pública entre o filósofo alemão Jürgen Habermas e o ex-papa Joseph Ratzinger, e pode ser mencionada como um desdobramento da questão levantada por Vattimo. O diálogo entre os dois alemães reforça um dos aspectos marcantes do fundamentalismo, que é, como dito anteriormente, sua pretensão de universalidade, ou seja, sua intenção de fazer valer um discurso cunhado em ambiente de fé também para aqueles que não são seus adeptos. Diz o filósofo alemão: “Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa” (HABERMAS, 2007, p. 57). A afirmação de Habermas é das mais problemáticas, porque dá ensejo a se pensar na legitimidade da “metafísica natural” que ampara muitos dos discursos religiosos fundamentalistas. Debates públicos em sociedades plurais, laicas e democráticas deveriam se dar na base da linguagem racional, porque ela mobiliza um mínimo denominador comum entre os cidadãos, justamente seu uso da razão. De fato, é possível que haja potencial de verdade em discursos religiosos, mas, como diz o mesmo Habermas, em aparente correção dos termos por ele mesmo

propostos anteriormente, “uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente” (Ibidem). Essa “linguagem acessível publicamente” é um dos elementos a serem considerados no esforço por vencer a “metafísica natural” que ampara todos os fundamentalismos.

O “antifundamentalismo” que aqui se propôs delinear não é contrário à religião, ainda que seja muito crítico dela. O que ele recusa, contudo, em flagrante oposição à religião, é dar um caráter cósmico ou metafísico a disputas e acordos que se dão e se devem dar entre seres humanos e suas escolhas concretas: “devemos despir os conflitos de nosso mundo de suas conotações religiosas; devemos rejeitar a retórica religiosamente polarizante de nossos líderes e de nossos inimigos; devemos focar nos assuntos materiais em jogo; e devemos procurar dirigir as questões terrenas que sempre estão por trás do impulso cósmico”. Como bem lembra o mesmo Reza Aslam, os discursos de natureza fundamentalista se valem de uma linguagem de “guerra cósmica” entre o bem e o mal, de modo que aceitar os termos postos por essa luta é uma maneira certa de jamais cessar o conflito, a menos que o outro deixe de existir. Assim, “há apenas um modo de vencer uma guerra cósmica: recusar-se a lutar nela” (ASLAM, 2010, pp. 11-12). Essa é a última das marcas da “anti[atitude]fundamentalista” que se procurou delinear aqui.

Bibliografia

ASLAM, Reza. *Beyond fundamentalism: confronting religious extremism in the age of globalization*. New York: Random House, 2010. HABERMAS, Jürgen. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Organização e prefácio: Florian Schuller. Tradução: Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007, pp. 21-57. MARSDEN, George M. *Fundamentalism and american culture – The shaping of twentieth-century evangelicalism: 1870-1925*.

Oxford: Oxford University Press, 1980. MARS-DEN, George M. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991. PAPE, Robert A. *Dying to win – The strategic logic of suicide terrorism*. New York: Random House, 2005. VATTIMO, Gianni. A idade da interpretação. In: VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Organização: Santiago Zabala. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2006, pp. 63-76.

LEANDRO THOMAZ DE ALMEIDA

Antigermanismo

O antigermanismo ou germanofobia diz respeito ao comportamento discriminatório e algumas vezes odioso manifestado em face da Alemanha, do seu povo, da sua língua, enfim, da cultura alemã. Os primeiros registros de antigermanismo conhecidos remetem a um jornal russo que publicou em 1864 artigo assinado por alguém sob o pseudônimo de Shedoferotti. O texto defendia a emancipação da Polônia e a garantia de privilégios para os barões alemães dos Estados Bálticos e da Finlândia. Após a vitória da Prússia na Guerra Franco-Prussiana, em 1871, o antigermanismo cresceu na Grã-Bretanha, que temia o comportamento dos prussianos. Em 1890, a intolerância britânica contra alemães era visível. Estes eram acusados de chefiarem a prostituição, o roubo e outras formas de criminalidade na Grã-Bretanha. Cresceu a quantidade de agressões físicas contra cidadãos alemães que viviam em Londres ou viajavam a passeio e a negócio na capital dos ingleses. Em 1904, Inglaterra e França assinaram a *Entente Cordiale* e aumentou ainda mais o receio inglês de um conflito militar com os alemães.

É visível que o projeto expansionista da Alemanha unificada sob Bismarck e o intenso trabalho dos cientistas germânicos, que viajaram por todo o mundo, contribuíram para a enorme influência que a cultura alemã exerceu no final do século XIX. O projeto de varrer os vestígios de tal influência foi muito bem executado pela França, coadjuvada pelos Estados Unidos da América. A mesma França que, no início do século XX, atropelou os alemães, no Tratado de Versalhes. A invasão da Bélgica pela Alemanha, em 1914, fez crescer na Europa o antigermanismo, principalmente pela posição de neutralidade que aquele país ostentava. No Reino Unido, o rei George V livrou-se do seu sobrenome alemão Saxe-Coburgo-Gota e fundou a

dinastia Windsor, adotando este novo sobrenome. Até a raça de cães Pastor Alemão recebeu a denominação de Lobo da Alsácia, na Grã-Bretanha. Somente em 1977 a denominação Pastor Alemão voltou a ser utilizada no país. A cidade de Berlin, no Canadá, ganhou nova denominação: Kitchener. Na cidade de Toronto, as ruas que tinham nomes de alemães como Liszt, Humboldt, Schiller, Bismarck e outros receberam novas denominações. O mesmo aconteceu em países como a Austrália, onde todos os alemães foram obrigados a fazer ficha na polícia e proibidos de mudar de residência sem prévia autorização da autoridade policial. Além disso, em muitos países, as escolas alemãs foram fechadas e impressos publicados em alemão foram proibidos.

Os Estados Unidos da América entraram na Primeira Guerra Mundial em 1917. Muitos cidadãos alemães residentes no país foram acusados de sedição, presos, julgados e condenados. Foram substituídos os nomes de cidades que possuíam designação alemã, e todos os nomes alemães que identificavam ruas nas cidades norte-americanas foram substituídos pelos de heróis norte-americanos. Escolas e jornais alemães foram fechados. As pessoas passaram a praticar atos hostis contra vizinhos alemães, muitos foram agredidos fisicamente e há alguns registros de alemães que foram mortos por linchamento.

Com a Segunda Guerra Mundial, as hostilidades cresceram mais ainda em todo o mundo. O Nazismo foi um combustível poderoso que alimentou a fogueira do antigermanismo. O Reino Unido produziu propaganda em massa contra a Alemanha. Nos Estados Unidos da América, mais de 11 mil cidadãos alemães foram presos e o judeu norte-americano Theodore Kaufman publicou um livro, em 1941, defendendo a esterilização de todos os alemães, em todo o mundo.

O Brasil aderiu ao bloco dos Aliados e entrou na Guerra em 1942. Indústrias alemãs, como a Fábrica de Charutos Suerdieck, na Bahia, foram pilhadas e destruídas nos protestos contra os alemães. Os principais registros de hostili-

dades ocorreram no sul brasileiro, principalmente nos Estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Cidadãos alemães e dos países do Eixo (Itália e Japão) foram presos e muitas propriedades destes foram saqueadas. As escolas e a imprensa em língua alemã foram fechadas. Várias empresas alemãs que funcionavam no Brasil foram nacionalizadas naquele período. Um bom exemplo é o da Itabira Iron Ore. A empresa foi entregue a um grupo nacional e depois transformada, durante a Segunda Guerra Mundial, na Companhia Vale do Rio Doce, uma empresa estatal.

De fato, desde a segunda metade do século XIX, havia um significativo volume de capital alemão no país. A Alemanha era, por exemplo, praticamente responsável pelo monopólio de vários setores, como o de importação e fabricação de equipamentos gráficos através da empresa Oscar Flues & Cia, estabelecida no Brasil desde 1911. O Partido Nazista mantinha no país, através de vários empresários alemães, uma ativa seção brasileira que era coordenada pela Auslands Organisation, através da sua seção exterior sediada em Hamburgo. Até chegar à posição que assumiu de entrar na guerra ao lado dos aliados, o Brasil vivera um longo namoro com os nazistas durante alguns anos do Estado Novo brasileiro. Esse namoro incluiu um processo de xenofobia contra os judeus que levou Getúlio Vargas a entregar a romena Genny Gleizer e a alemã Olga Benário à polícia nazista. Getúlio Vargas chegou a enviar um copioso telegrama de cumprimentos a Adolf Hitler pela passagem do seu aniversário, em 1941.

Vargas desejou ao líder alemão, em nome do governo e do povo brasileiro, felicidade pessoal e prosperidade à nação alemã.

Efetivamente, desde o século XIX, o Brasil mantinha posições de muita simpatia para com os alemães. O país se dividiu e debateu intensamente na imprensa os impactos do Tratado de Versalhes, em 1919. Muitos intelectuais brasileiros entendiam que os alemães foram humilhados pelos franceses com a assinatura do

documento. Consideravam exageradas as limitações às quais a Alemanha esteve submetida a partir de então.

A forma como foi feito o Tratado de Versalhes moveu paixões favoráveis e contrárias à Alemanha, num momento em que a França investia pesadamente em seu projeto imperialista – como, de resto, era também a política externa alemã. Os franceses mantinham uma presença marcante não só no Brasil, mas em toda a América Latina. Nos primeiros anos do século XX, Georges Clemenceau, um dos principais articuladores do Tratado de Versalhes, esteve viajando pelo Brasil, na condição de homem de Estado em missão diplomática. No Brasil, a imprensa abriu suas páginas nos anos 20 para os artigos que defendiam e criticavam o Tratado. O Clube Germânia, no Rio de Janeiro, onde intelectuais como Capistrano de Abreu jogavam boliche, era um centro que reunia entusiastas alemães que criticavam duramente o Tratado. Numa carta que fez em 1920 apresentando o jornalista Assis Chateaubriand a um amigo alemão, Capistrano de Abreu disse que o seu apadrinhado era atuante no diário *Correio da Manhã*. Elogiou a formação sólida e a moderação de Chateaubriand, a quem considerava um jornalista honesto, moderado e culto. Exaltava a condição de germanófilos de Chateaubriand e do *Correio da Manhã*, chamando a atenção para fato de que vários dos artigos do profissional de imprensa eram traduzidos pelo *Deutsche Zeitung*, de São Paulo.

De fato, tanto o jornalista que Capistrano recomendara quanto o jornal *Correio da Manhã* faziam uma defesa apaixonada da posição alemã. Em seus artigos, Chateaubriand considerava o Tratado de Versalhes um crime contra a humanidade. Alguns germanofóbicos como o conhecido cronista brasileiro João do Rio acusavam-no de agente a serviço de Berlim. Quando Chateaubriand retornou da Europa, em 1921, lançou o livro *Alemanha*, sugerido e financiado pelo empresário alemão Paulo Beck. O trabalho foi um sucesso editorial, muito lucrativo. O ambiente brasileiro era tão favorável aos alemães que, em 1922, o mesmo Assis

Chateaubriand participou, no Rio de Janeiro, da Fundação da Sociedade Brasileira de Amigos da Cultura Germânica. Criada no dia 10 de agosto, a associação tinha como seu presidente o professor Everardo Backheuser, membro da Associação Brasileira de Educação – ABE. Nessa primeira gestão, o jornalista Chateaubriand participava do Conselho Fiscal, ao lado de personalidades como o médico Juliano Moreira. Os germanófilos de então estavam indignados com a situação e a imagem da Alemanha depois da assinatura do Tratado de Versalhes. O germanismo vinha se fortalecendo no Brasil desde o século XIX. Basicamente três fatores exerceram influência nesse processo: a busca de expressões intelectuais que dessem conta de explicar a natureza do Estado nacional brasileiro; as muitas expedições de cientistas alemães ao Brasil durante toda a centúria; e, por último, o forte movimento migratório alemão em direção ao Brasil. Ao longo do século XIX o núcleo dinâmico da economia brasileira se deslocara do Norte em direção ao Rio de Janeiro e São Paulo, num processo que também beneficiava as economias de Minas Gerais, do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. A política pernambucana ainda tinha grande prestígio na corte, em função da força que acumulara ao longo da década de domínio, mas cada vez mais ganhava transparência o declínio da elite dirigente de Pernambuco. Havia no território daquela Província uma grande insatisfação de parte dos setores médios da sociedade, principalmente das camadas articuladas com o movimento da maçonaria e alguns estudantes e professores da prestigiada Faculdade de Direito do Recife. Foi nesse espaço que se desenvolveu no Brasil, fortemente, o culturalismo influenciado pelas ideias da Kultur alemã. Portanto, a entrada do Brasil na Segunda Guerra ao lado dos aliados representou uma mudança de rota que requereu complexas gestões diplomáticas da parte do governo norte-americano e veio empacotada em alguns negócios que o governo brasileiro do Estado Novo conseguiu realizar com os Estados Unidos da

América e também pela expropriação de todo o capital alemão investido no país. Quando as tropas brasileiras embarcaram para a Itália, em 1944, o governo brasileiro decretou a expropriação de todos os bens dos chamados súditos do Eixo. Toda empresa instalada no Brasil com capital controlado por italianos, alemães ou japoneses foi incorporada ao patrimônio do Banco do Brasil. Em seguida, o banco leiloou as empresas, algumas muito importantes como a Indústria Química e Farmacêutica Schering, ao lado da Bayer (também alemã) o maior laboratório farmacêutico do mundo.

Bibliografia

BARRETO, Tobias. *Estudos Alemães*. 5. ed. Rio de Janeiro/Aracaju: Record/ Secretaria da Cultura e Meio Ambiente, 1991. BARRETO, Tobias. *Monografias em Alemão*. Organização, tradução, notas e introdução por Vamirech Chacon, com a colaboração de Luiz Antônio Barreto. Rio de Janeiro/Brasília: Record, INL, 1990. FREYRE, Gilberto. *Nós e a Europa Germânica*. Rio de Janeiro: Grifo Edições, 1971. MORAIS, Fernando. *Chatô. O Rei do Brasil. A Vida de Assis Chateaubriand, Um dos Brasileiros Mais Poderosos deste Século*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. NASCIMENTO, Jorge Carvalho do. *A Cultura Ocultada ou A Influência Alemã na Cultura Brasileira Durante a Segunda Metade do Século XX*. 2ª ed. Aracaju, SE: Criação Editora, 2020.

JORGE CARVALHO DO NASCIMENTO

Antiglobalização

A antiglobalização pode ser entendida como um fenômeno decorrente da expansão do capitalismo a níveis mundiais, impondo agendas econômicas que produzem reflexos diretos na vida dos cidadãos comuns. Pode também ser entendida como resultante do enfraquecimento dos governos em relação à sua capacidade representativa, gerando assim um distanciamento entre estes e a sociedade civil, que passa deste modo a práticas de contestação política e econômica, bem como à busca de novas alternativas de organização nos mais diversos âmbitos. Pode ainda ser entendida como oposição à ideia da supremacia de um “Pensamento Único”, política e culturalmente massificador, ou ainda à ideia do mundo enquanto “aldeia global”. Deste modo, a antiglobalização pressupõe a valorização tanto das práticas e identidades voltadas às culturas locais, quanto daquelas que podem ser entendidas como contestatórias, seja em sua estética e/ou sua ação.

Assim, a antiglobalização, enquanto fenômeno, pode estar relacionada a diversos temas, não necessariamente excludentes, conforme o foco em questão: questões políticas, econômicas, ecológicas ou sociais se apresentam como alguns de seus objetos candentes.

Ainda que falar em antiglobalização envolva atores e movimentos muito diversos em suas ideologias e interesses, podemos afirmar que aos olhos destes a globalização surge como o resultado atual e nocivo de uma economia capitalista de matriz liberal que se apresenta como hegemônica a partir do final da Guerra Fria. A globalização, assim, seria entendida antes como um eufemismo a esconder novas formas de dominação imperialista, opondo “globalizantes” e “globalizados” em um mundo onde os limites da exploração do trabalho e do meio ambiente pelo capital voltam a ficar fluidos. Desta forma, as organizações

centrais na atual macroeconomia e na geopolítica contemporânea tornam-se alvos preferenciais das ações e denúncias dos movimentos antiglobalização, podendo ser considerados verdadeiros inimigos em comum (G7; Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional; Organização Mundial do Comércio; Banco Mundial; Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico, etc.).

De semelhante modo, a atuação de empresas multinacionais que buscam nos países de economia emergente (aqueles chamados “globalizados” ou “mercados emergentes”) grandes fatias de seus lucros é alvo de críticas por parte dos diversos movimentos antiglobalização. Tais críticas estão ancoradas sobretudo no fato de que tal atuação é, antes de mais nada, a busca por uma mão de obra barata e dócil diante da exploração de seu trabalho, políticas fiscais vantajosas, legislações ambientais favoráveis para práticas altamente poluentes, ou ainda a busca por mercados para substâncias que vêm sendo gradualmente proibidas em países do dito “primeiro mundo”, como é o caso de alguns herbicidas (glifosato, parationa-metílica, triclorform, etc.) comercializados por gigantes do setor.

Segundo seus críticos, a globalização traz consigo também a relativização da ideia de soberania nacional, uma vez que sob os ditames de um mercado cada vez menos regulamentado, as nações seriam vistas unicamente pela possibilidade de consumo de suas populações. Isto colocaria não somente a cidadania abaixo da condição de consumidor, mas aprofundaria o fosso existente entre as nações mais ricas e as mais pobres, posto que estas não seriam atraentes aos olhos de grandes investidores. Esta situação pode ser exemplificada pela perda de importância de parte dos países da África Subsariana no cenário internacional na primeira metade da década de 1990.

Outro elemento apontado como nocivo pelos críticos à globalização está na constituição de grandes blocos econômicos capitaneados pelas nações de economia mais pujante, tais como a Área de Livre Comércio das Américas (ALCA),

proposta pelos Estados Unidos em 1994, que levaria à criação daquele que seria o maior bloco econômico do mundo. A proposta, com efeito, recebeu críticas de líderes políticos e movimentos sociais de esquerda, que identificavam na supressão das barreiras alfandegárias entre economias extremamente díspares um elemento que prejudicaria as indústrias latino-americanas, levando em consequência ao crescimento do desemprego.

As origens do movimento antiglobalização são controversas. Segundo Mário Pianta, professor de Economia Política na universidade de Urbino, é possível apontarmos quatro temporalidades principais em uma cronologia da antiglobalização: um primeiro período que remonta ao final do século XIX; um segundo, que inicia no final da década de 1960 com as rebeliões juvenis que se alastraram pelo mundo – notadamente em 1968 –; um terceiro momento cujo marco de início está nas manifestações contrárias à reunião do G7 na cidade de Londres, em 1988; e, por fim, o momento mais recente, a partir das agitações populares acontecidas na cidade de Seattle em 1999, por ocasião da reunião da Organização Mundial do Comércio (OMC).

Seguindo o pensamento de Pianta, se formos retornar às raízes mais profundas da antiglobalização, deveremos nos remeter às práticas de resistência diante dos efeitos da industrialização promovida pelo avanço do capitalismo na segunda metade do século XIX. Com efeito, o desenvolvimento econômico, ancorado na prática do imperialismo, promovia a colonização de grande parte do mundo através de sua submissão às metrópoles europeias. O aprofundamento destas relações provocaria, em contrapartida, a resposta das regiões colonizadas, servindo de exemplos a resistência promovida pelos argelinos sob a liderança de Abd El-Kader (1808-1883), ou a ação semelhante protagonizada pelos etíopes diante da tentativa de invasão italiana em 1896 (conhecida pela historiografia como “Batalha de Adua”).

Ainda no que se refere às origens da antiglobalização, devemos nos lembrar, em um sentido mais amplo, das diver-

sas lutas dos trabalhadores a partir da segunda metade do século XIX, na medida em que se opunham ao domínio do capital. Cabe, contudo, lembrar que a própria criação e disseminação de uma cultura operária no mundo é tributária da expansão do capitalismo e de sua natureza globalizante, devido aos avanços que possibilitaram não somente o transporte mais ágil de mercadorias e matérias-primas, mas também de braços e ideias que se deslocavam em busca de melhores condições de sobrevivência.

O período que sucede às Guerras Mundiais (1914-1918; 1939-1945) traz consigo um cenário político e econômico marcado pela oposição entre dois sistemas que dividiam a hegemonia mundial. Por um lado, o mundo do socialismo real estabelecido no leste europeu apresentava poucas brechas às liberdades políticas, cerceando as possibilidades de expressão por parte de opositores, bem como as manifestações culturais que pudessem ser compreendidas como divulgadoras dos valores capitalistas. Do outro, a criação do Estado de Bem Estar Social no mundo do capitalismo desenvolvido promovia a ideia de um mundo antisséptico, ao mesmo tempo em que as arcaicas estruturas do ensino universitário se encontravam amarradas aos interesses do mercado e da indústria, inclusive da indústria bélica, em uma altura em que os conflitos periféricos decorrentes da Guerra Fria ocasionavam inúmeros protestos pelo mundo, o que ficaria latente com a Guerra do Vietnã (1955-1975). Assim, inúmeras manifestações de protesto se articulavam a partir da denúncia do conservadorismo social, do arcaísmo das estruturas sociopolíticas e educacionais, do servilismo dos grandes meios de comunicação e da denúncia de uma esquerda política que não conseguia operar para além dos marcos da legalidade burguesa ou que, no leste europeu, se apresentava como o próprio agente repressor. Protestos em locais tão diversos como Paris, Berkeley, Berlim, Cidade do México, Florença, Londres, Praga, Rio de Janeiro, Roma, Tóquio ou Varsóvia conectavam-se pela contestação a um mundo que não oferecia as respostas

esperadas e também pela repressão que sofriam. É nesta época que está a raiz de muitas das bandeiras levantadas hoje pelos movimentos que se opõem à globalização, tais como as preocupações ambientais, a compreensão da política como campo de participação direta e efetiva, a busca de alternativas à economia de mercado ou a recusa a uma sociedade militarizada.

O caráter global da economia capitalista ficaria ainda mais explícito a partir das reuniões envolvendo os líderes dos países mais ricos do planeta, que ocorrem regularmente desde 1975. Inicialmente envolvendo as sete nações que integram o grupo conhecido como G7 (Alemanha Ocidental; Canadá; Estados Unidos; França, Inglaterra, Itália e Japão – a Rússia foi admitida como oitavo membro entre 1997 e 2014, ano em que foi suspensa devido a sua intervenção em questões separatistas que aconteciam em solo ucraniano), o grupo tem como objetivo discutir questões eminentes à economia e ao ordenamento mundial. O G7 teve suas reuniões em clima de tranquilidade até o encontro de 1984, em Londres, quando o grupo The Other Economic Summit (que mais tarde originaria a New Economic Foundation) organizaria a primeira proposição de um encontro paralelo com uma pauta alternativa. Quatro anos depois, durante uma reunião entre o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI) em Berlim, mais de cem mil pessoas tomariam as ruas da cidade, protestando contra os rumos decididos a portas fechadas pelos grandes líderes mundiais.

O movimento antiglobalização assumiria uma maior dimensão a partir do final da década de 1990, momento em que o discurso vitorioso do neoliberalismo apresentava seus primeiros sinais de desgaste, ensejando assim uma reorganização das esquerdas. Em 1998, as ruas de Birmingham se tornariam palco para novas manifestações, sendo tomadas por setenta mil pessoas que pediam o cancelamento da dívida externa dos países pobres. No ano seguinte, a cidade alemã de Colônia seria palco da reunião do G8 (após a admissão da Rússia ao grupo) e

das manifestações antiglobalização. Os protestos, porém, se estenderiam naquele ano a outros estados europeus, como Holanda, Itália e o principado de Mônaco. Mas aquele que para muitos seria o momento de inflexão se daria no mês de novembro, quando a cidade de Seattle sediava a terceira conferência ministerial da OMC. Durante cinco dias, as ruas de Seattle foram tomada por conflitos entre policiais e manifestantes que representavam mais de 1300 entidades não governamentais. As cenas de violência ganhavam o mundo através da mídia e explicitariam de forma definitiva a existência da contestação ao pensamento único e aos rumos decididos a portas fechadas pelo G8. A partir de então, criar-se-ia a expressão “Povo de Seattle”, nomenclatura um tanto vaga para denominar os integrantes dos movimentos antiglobalização, cujas pautas abrangem temas tão distintos quanto o feminismo, a pequena agricultura orgânica, o anarquismo, a defesa do meio ambiente, a reforma urbana ou a mídia alternativa.

A chegada do século XXI traria novas possibilidades ao movimento antiglobalização. Por um lado, foi realizada na cidade brasileira de Porto Alegre a primeira edição do Fórum Social Mundial (FSM), no final de janeiro de 2001. A cidade, que foi escolhida por suas experiências de democracia direta após quatro sucessivas administrações de esquerda, reuniu cerca de quinze mil pessoas entre lideranças, intelectuais e militantes anônimos de todo o mundo durante uma semana, período em que alternativas ao capitalismo foram debatidas em uma ampla programação que incluía mesas redondas, simpósios, oficinas e atrações culturais. Sob o lema “Outro Mundo é Possível”, o evento apresentava-se como um contraponto ao Fórum Econômico Mundial, realizado simultaneamente na cidade suíça de Davos. Ao final do FSM daquele ano seria redigida uma carta de princípios assinada por seu Comitê Organizador, composta por quinze itens, afirmando, dentre outros aspectos, sua oposição ao neoliberalismo, ao domínio do mundo pelo capital e por qualquer forma de imperialismo; sua convicção

em uma globalização alternativa, solidária e em consonância com os direitos humanos; seu caráter plural, não governamental, não confessional e não partidário; e também sua convicção na democracia. Após este evento, o termo “Povo de Porto Alegre” também seria cunhado como referência aos integrantes dos movimentos antiglobalização. Desde então, o Fórum Social Mundial passou a ser organizado periodicamente, assumindo por vezes uma estrutura descentralizada (realização simultânea em locais diversos que agrupavam eixos temáticos pré-determinados).

Por outro lado, no mesmo ano de 2001, a cidade de Gênova seria palco de novas cenas de violência por ocasião da reunião do G8 durante o mês de julho, opondo manifestantes antiglobalização e forças policiais. Apesar do fechamento das fronteiras e da imposição de bloqueios nas estradas, cerca de cento e cinquenta mil pessoas se reuniram para mais uma vez protestar contra as decisões dos líderes dos países mais poderosos do mundo e denunciar o outro lado da globalização. A forte repressão policial resultou em mais de quinhentas pessoas feridas, mais de uma centena de presos, e um morto: o jovem Carlo Giuliani (1978-2001), que, após ser alvejado na cabeça, teve seu corpo atropelado duas vezes sucessivas por um veículo da força policial. A cena chocante correria o mundo, causando perplexidade e indignação.

O contexto dos primeiros anos do século XXI traria ainda novos desafios para os movimentos antiglobalização. O atentado ao World Trade Center em setembro de 2001 propiciaria o ensejo para que as forças repressivas promovessem uma conceituação flexível de “terrorismo”, criminalizando as ações de contestação. Ainda assim, a deflagração da Guerra do Iraque em março de 2003 e a intervenção norte-americana no Afeganistão suscitaram novas manifestações de contrariedade. Um exemplo foi a realização do Foro Social Europeu, em outubro de 2004, na cidade de Londres, quando cerca de setenta e cinco mil pessoas expressaram sua oposição às ações militares estadunidenses.

A estruturação de um movimento antiglobalização na contemporaneidade associa-se à revolução tecnológica, especialmente ao que se aplica às comunicações e o advento da internet, uma ferramenta efetivamente global, de alcance ilimitado e instantâneo a possibilitar fóruns de debates, de informação alternativa e de organização para a luta política e social como nunca dantes houvera. A possibilidade de criar e levar a informação ao público, não mais dependendo dos grandes meios de informação e sem as limitações impostas pela técnica faz com que a rede mundial de computadores seja não somente a alma do movimento antiglobalização, mas um verdadeiro espaço no sentido amplo do termo: local virtual de formação, de experiências e de proposições reais.

Dentro de um marco institucional, para além do já citado Fórum Social Mundial, merece destaque a organização do Foro de São Paulo, encontro de organizações políticas e sociais de esquerda da América Latina iniciado em 1990 por iniciativa do Partido dos Trabalhadores (PT), mas que agrupa outros tantos partidos e movimentos de grande representatividade como a Frente Ampla (Uruguai); a Frente Sandinista de Libertação Nacional (Nicarágua); o Partido Socialista do Chile ou o Movimento para o Socialismo (Bolívia), além de setores progressistas da Igreja Católica, organizações sindicais e movimentos de trabalhadores rurais. Tomando como ponto inicial uma reorganização dos partidos e movimentos sociais de esquerda do continente americano após a queda do Muro de Berlim (1989), o Foro de São Paulo busca a construção de alternativas à ideia de uma hegemonia neoliberal, afirmando sua convicção no socialismo, na luta anti-imperialista e na renovação do pensamento de esquerda como caminhos para a emancipação humana, condição esta associada à defesa dos direitos humanos, da democracia, da autodeterminação dos povos e da soberania popular.

Ainda no campo institucional, é fato digno de nota que diversos agrupamentos que compõem o que convencionamos

chamar de “sociedade civil organizada” podem, de alguma forma e em medidas variáveis, ser considerados como contrários à globalização. Tomemos como exemplo a “Associação pela Tributação das Transações Financeiras para ajuda aos Cidadãos” (*Association pour la Taxation des Transactions pour l'Action Citoyenne*, no original) ou, simplesmente, ATTAC. Trata-se de uma associação que monitora as ações das principais agências ligadas à globalização – como OMC e FMI –, muito embora faça questão de manifestar que sua posição não é contrária à globalização enquanto fenômeno histórico e econômico, mas sim quanto à economia calcada sobre os padrões do neoliberalismo. De semelhante modo, devemos lembrar aqui da Via Campesina, organização internacional que agrega movimentos de pequenos e médios agricultores ao redor do mundo. Se tal abrangência lhe confere um caráter plural, a organização em nível mundial possibilita unificar demandas contra a transformação da agricultura em uma atividade especulativa, tal qual ocorre com o mercado de commodities, por exemplo, ou ainda no que se refere ao avanço do agronegócio. No Brasil, algumas das organizações vinculadas à Via Campesina são o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST); o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA). Em Portugal, destaca-se a CNA (Confederação Nacional da Agricultura).

No campo da comunicação, ganha destaque nas ações contrárias a globalização a figura do Centro de Mídia Independente (CMI, ou *Indymedia*), projeto surgido em 1999, quando das manifestações de Seattle, com o objetivo de oferecer uma visão alternativa aos grandes meios de comunicação. O sucesso da iniciativa dá origem à organização, que atua com a ideia de fornecer um conteúdo aberto e de produção democrática.

No campo das ações coletivas antiglobalizantes, devemos lembrar do Black Bloc, espécie de tática de ação coletiva organizada, surgida na Alemanha em meados da década de 1980 dentre grupos anarquistas. De forte viés anticapi-

talista, a tática Black Bloc proê a ação direta contra os ícones do capitalismo e da propriedade privada, como bancos e empresas multinacionais, estratégia que por vezes recebe críticas de outros grupos anticapitalistas ou antiglobalizantes, pelo seu caráter violento e por incitar a repressão policial.

Estabelecer qualquer listagem de expressões sociais, culturais, políticas ou literárias de um fenômeno temporalmente amplo e multifacetado corresponde necessariamente em incorrer em esquecimentos e injustiças. Se regressarmos, por exemplo, às proposições temporais citadas por Mário Pianta, poderíamos também retornar aqui às manifestações Ludistas do começo da Revolução Industrial inspiradas na mítica figura de Ned Ludd, uma vez que as transformações que então ocorriam no mundo do trabalho se mostrariam de alcance global. Com um deslocamento para o final do século XIX (a proposição inicial de Mário Pianta) poderíamos retomar a organização de um movimento operário através da fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores (ou Primeira Internacional – 1864/1872), primeira tentativa de uma organização operária que ultrapassava fronteiras, com a participação de diversas correntes que se opunham ao avanço do capitalismo imperialista, ou de sua sucessora, a Segunda Internacional (ou Internacional Socialista – 1889/1916). De semelhante modo, devemos nos lembrar da Comuna de Paris (1871), primeira tentativa de um governo proletário na História, instituído a partir da oposição dos trabalhadores parisienses à capitulação francesa durante a Guerra Franco Prussiana. Todas estas manifestações, contudo, são anteriores ao conceito de globalização tal qual o entendemos hoje, cujos alcances vão além do imperialismo europeu do século XIX. São, portanto, manifestações que, dentro de uma história da antiglobalização, devem ser inseridas em seus devidos marcos cronológicos. Dentro destes mesmos pressupostos algo generosos deve-se inserir a Revolução Russa de 1917, bem como a figura de Rosa Luxemburgo (1871-

1919) e a Revolução Espartakista (1918-1919), movimento alemão contrário à Primeira Guerra Mundial. Contudo, é neste amplo período inicial que temos a popularização de um dos maiores ícones da esquerda em todo o mundo: a canção “A Internacional”. Composta originalmente no século XIX, “A Internacional” se tornaria hino de diversos partidos de orientação socialista ou comunistas pelo mundo, e da própria União Soviética até 1941. Hoje, continua a ser adotada pelos militantes de diversos movimentos antiglobalização, constituindo-se em um importante elemento do patrimônio universal dos movimentos operários.

Tomados em seu conjunto, os movimentos de contestação da década de 1960 igualmente se apresentam pródigos em abrangência e motivações. O acontecimento de maior força icônica, sem dúvidas, é o chamado “Maio de 1968”, conjunto de manifestações que, partindo de greves estudantis contrárias ao conservadorismo do ensino secundário e superior na França, alastrou-se entre os trabalhadores franceses, assumindo proporções verdadeiramente revolucionárias. O movimento, contudo, não obteve o apoio do Partido Comunista Francês e da *Confédération Générale du Travail*, dissipando-se de forma rápida e deixando à historiografia a discussão sobre a verdadeira natureza deste acontecimento (situação pré-revolucionária; revolução abortada; revolução vencida, simples movimentos de contestação?). De semelhante modo, os movimentos culturais da segunda metade da década de 1960, em especial o movimento hippie, devem ser citados (ainda que seu caráter de oposição à ideia de globalização não seja exatamente claro), uma vez que se opunham, através de seu discurso de “paz e amor”, ao *establishment* da época, marcado pela belicosidade e pelos conflitos periféricos no contexto da Guerra Fria. Ao mesmo tempo, nos países então socialistas da Europa, estudantes e intelectuais igualmente se manifestavam, exigindo de seus governos maiores liberdades políticas.

Uma listagem (sempre incompleta, lembremos) de nomes contemporâneos

ligados à antiglobalização deve lembrar de Avram Noam Chomsky (1928), linguista e filósofo estadunidense, com ampla inserção na cultura de contestação já durante o período da Guerra do Vietnã. Politicamente alinhado ao anarquismo, Chomsky tem apresentado críticas sistemáticas ao sistema capitalista a partir de seu interior, questionando a organização global da economia, as falhas das estruturas democráticas, bem como as vinculações entre os governos e os interesses do mercado. Entre suas obras de análise política destacamos “Novas e Velhas Ordens Mundiais”; “Segredos, Mentiras e Democracia”; “O que o Tio Sam Realmente Quer” e “O Lucro ou as Pessoas?”

Lembramos também de Naomi Klein (1970), jornalista canadense, autora de “No Logo” (“Sem Logo”, em tradução para o português). Nesta obra, a autora não se prende apenas aos efeitos da onipresença dos logotipos e do marketing na contemporaneidade, mas remete-se também aos movimentos organizados que, em diversas partes do mundo, buscam (re)ocupar as ruas, tais como os ciclistas do “Massa Crítica” ou a militância de ação direta do movimento “Reclaim the Streets” (Resgate as ruas). Da mesma autora, deve ser destacado o livro “Doutrina do Choque”, denunciado aquilo que pode ser classificado como “Capitalismo do desastre”, quando, diante de crises premeditadas ou não, privatiza-se o Estado sob a falsa argumentação de sua inabilidade em oferecer as soluções adequadas. O ponto de partida do livro – a constatação do economista Milton Friedman, em 1995, de que o sistema educacional de Nova Orleans encontrava-se em ruínas após a passagem de várias tempestades pela cidade, e de que isto seria uma oportunidade de ouro para o capitalismo – é elucidativa quanto às críticas tecidas pela autora.

Acrescentemos mais um nome à nossa lista e lembremos de Ignácio Ramonet (1943), jornalista, sociólogo e crítico de cinema, cuja atuação está na raiz da organização da já citada ATTAC, bem como do I Fórum Social Mundial, em 2001. Ramonet também está por trás da

criação e atuação de organizações não governamentais voltadas à observação e crítica dos grandes conglomerados da mídia.

Assim como entre os intelectuais, também o estabelecimento de listas envolvendo nomes da música torna-se arbitrária. Contudo, destacamos quatro nomes por sua contemporaneidade, expressividade e ligação aos movimentos e ações voltadas à antiglobalização. Inicialmente, destacamos o cantor francês Manu Chao (1961), músico francês cujos pais (pai galego e mãe basca) migraram para além dos Pirineus durante a ditadura de Francisco Franco. Antes de enveredar por uma profícua carreira solo, Chao atuou pela banda “Mano Negra”, com melodias e letras que evidenciavam uma forte influência do punk inglês e dos movimentos anarquistas contemporâneos. Após a dissolução da banda, o músico se dedica a uma carreira solo marcada pela permanência de seu engajamento político e social, produzindo o álbum “Clandestino” (1998), cuja faixa-título acaba por tornar-se uma espécie de hino dos movimentos antiglobalização (“Mano Negra, clandestina / Peruano, clandestino / Africano clandestino / Marihuana ilegal).

O segundo nome que destacamos aqui é a banda brasileira “Mundo Livre S/A”, capitaneada pelo músico Fred Zero Quatro (1965). Ainda que tenha sido fundada em meados da década de 1980, o “Mundo Livre” se tornaria conhecido a partir da gravação de seu primeiro álbum, “Samba Esquema Noise”, em 1994. A partir de então, o grupo, que mescla o universalismo do rock com a brasilidade do samba, tem produzido uma sucessão de canções de forte teor contestatório, tais como “Desafiando Roma” (feita em homenagem ao subcomandante Marcos, líder do Exército Zapatista de Libertação Nacional), “Super Homem Plus” (“É bom rezar todo dia, fera / para a gente nunca virar alvo de uma missão humanitária aliada”) ou “Caiu a Ficha” (“Não existe guerra alguma / Apesar de todo este barulho infernal / É só o Capital cruzando o mar / Hoje ele voa mais rápido que qualquer míssil / E quando retorna da

missão / Tudo o que deixa é terra arrasada”), esta última integrante do álbum “O Outro Mundo de Manuela Rosário, onde declarações de João Pedro Stédile, líder do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) e do já citado linguista Noam Chomsky aparecem intercalando algumas canções.

Em terceiro lugar, trazemos aqui o nome do cantor e compositor argentino León Gieco (1951), cuja obra promove uma fusão entre o folclórico latino americano e o rock. Autor da clássica canção “Sólo le pido a Dios”, Gieco tem se notabilizado por vincular sua obra à defesa dos direitos humanos e às questões envolvendo os excluídos da sociedade, em canções como “De igual a igual” (Si me pedís que vuelva otra vez donde nací / Yo Pido que tu empresa se vaya de mi país / E así será de igual a igual”) e “Las Madres del Amor (feita em homenagem às Mães da Plaza de Mayo).

Por fim, optamos por trazer o nome da banda estadunidense “Rage Against the Machine”, que, com uma fusão de ritmos (rap, punk e trash metal), defendia uma posição política explicitamente de esquerda, denunciando através de suas letras o imperialismo, as desigualdades sociais e a repressão sobre os pobres.

Bibliografia

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. CHOMSKY, Noam. *O lucro ou as pessoas?* São Paulo: Bertrand Brasil, 2002. CHOMSKY, Noam. *O império americano: hegemonia ou sobrevivência?* Rio de Janeiro: Campus, 2004. CHOMSKY, Noam. *Razões de Estado*. Rio de Janeiro: Record, 2008. HOBBSBAWM, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. KLEIN, Naomi. *Cercas e janelas: na linha de frente do debate sobre globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2003. KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. KLEIN, Naomi. *Sem logo: a tirania das marcas em um planeta vendido*. Rio de Janeiro: Record, 2008. MAGALHÃES, Diego Trindade D’Ávila. *Globalizadores e a globalização comercial: a China é um país globalizador?* Tese de Doutorado em Estudos Estratégicos Internacionais. Universi-

dade Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. PIANTA, Mario. *Globalizzazione del basso: economia mondiale e movimenti sociale*. Roma: Il Manifesto Libri, 2003. RAMONET, Ignácio. *Geopolítica do caos*. Petrópolis: Vozes, 1998. RAMONET, Ignácio. *Propagandas silenciosas: massas, televisão, cinema*. Petrópolis: Vozes, 2002. RAMONET, Ignácio. *A tirania da comunicação*. Petrópolis: Vozes, 2004. WALLERSTEIN, Immanuel. *Após o liberalismo: em busca da reconstrução do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GÉRSO WASEN FRAGA

Anti-historicismo

O anti-historicismo é uma corrente teórica contrária ao historicismo, um termo de significado amplo, marcado pelas suas descontinuidades e complexidade. Este artigo se divide em duas etapas: na primeira, disserto sobre as principais características do historicismo, enfatizando as dificuldades de definição; as suas propostas e as suas subdivisões (alemão, positivismo, relativismo, dentre outras) e finalizo com os motivos que culminaram com a “crise historicista”.

Na segunda etapa, analiso o anti-historicismo em seus aspectos mais específicos, através de estudos circulares, ou seja: quais as críticas feitas pelos autores e as alterações defendidas pelos mesmos. Faço isso por acreditar que nenhuma corrente teórica pode se sustentar por si mesma: elas se mantêm por intermédio das suas antecessoras, as criticando e propondo mudanças.

Para exemplificar como os anti-historicistas combateram as teses do historicismo, escolho dois autores: Walter Benjamin (1892-1940) e Karl Popper (1902-1994) e disserto sobre as concepções dos mesmos sobre os problemas do historicismo, enfatizando as suas propostas de mudanças. Apesar de reconhecer a importância de Benjamin e Popper nessa corrente teórica, acredito que a análise da mesma sem inseri-la em seu contexto histórico é um estudo incompleto, por isso identifico as mudanças sociais e políticas que acredito serem fundamentais para a afirmação das teses anti-historicistas, além de exemplificar também, a importância de autores brasileiros nessas discussões.

A compreensão na história: como o historicismo mudou a historiografia

A tarefa de definir o historicismo não é fácil. Compactuo com José Carlos Reis ao afirmar que esse conceito é complexo, impreciso e difuso. Isso se deve as descontinuidades em sua trajetória e diversos significados, entretanto a sua

importância é tanta que é considerado o “refundador da história” (REIS, 2002).

Segundo Gunter Scholtz, o historicismo tem um significado tão amplo que ninguém deveria citá-lo sem ao menos explicar a sua pretensão. Para Scholtz, a sua definição mais divulgada é a de que o historicismo é o pensamento histórico, originado a partir da recusa do pensamento racional e construtivista do Iluminismo e que, até o início do século XX, possui cinco significados: a percepção universal da história; a metafísica da história; romantismo e tradicionalismo; objetivismo e positivismo; e, por fim, o relativismo.

Em seus aspectos mais gerais, no primeiro significado, o historicismo pode ser identificado como uma percepção universal e histórica do mundo e do homem. O segundo, se aproxima da ideia de uma filosofia da história que procura apreender (ou até imaginar) a ordem e a racionalidade. Com relação ao romantismo e ao tradicionalismo, o historicismo se caracteriza pela visão retrospectiva e glorificadora do passado e no quarto significado prevalece à noção da pesquisa histórica, enfatizando na coleta e estabelecimentos de dados e fatos históricos. E, por fim, em seu último significado, o historicismo-relativismo se caracteriza pelo percurso da tomada de consciência em relação à história entre os séculos XVIII/XIX.

De acordo com Scholtz, em todos esses significados, perpassam três visões diferentes sobre a história: no primeiro e no segundo, a ideia de que toda a história é inteligível e divina; no terceiro, apenas o passado é inteligível; e no quarto e quinto significado, a racionalidade da história se torna um problema a ser combatido (SCHOLTZ, 2011).

Diante de todos esses significados, acredito que são três características que podem definir o historicismo: a rejeição ao universalismo do Iluminismo e a defesa de que o fato histórico pode ser considerado como uma totalidade orgânica, que tem as suas próprias leis de evolução. Outra ideia marcante no historicismo é o entendimento da história como compreensão: segundo Antoine Prost, o

caráter próprio da compreensão consiste em enraizar-se na vivência do sujeito, acreditando assim, ser possível esclarecer os aspectos dos homens e da sua vida, encontrando as suas causas mais profundas ou acidentais, caracterizando um movimento “vai e vem” entre o passado e o presente (PROST, 2008, p. 147).

De acordo com José Carlos Reis, a expressão historicismo foi utilizada pela primeira vez por Karl Werner (1821-1888) ao afirmar a existência de um “historicismo filosófico” nos escritos do italiano Giambattista Vico (1688-1744). Para Werner, esse tipo de historicismo significava a concepção da realidade como algo histórico e que só historicamente poderia ser conhecido.

No entanto foi durante o século XIX que a história atingiu um grande desenvolvimento e aperfeiçoou os seus métodos, definindo os seus problemas e interesses e é nesse momento em que filósofos e historiadores iniciam as discussões sobre os aspectos teóricos e o conhecimento histórico.

Segundo Reis, essas discussões sobre o conhecimento histórico têm a sua origem após Revolução Francesa (1789/1799) com a alteração da percepção de tempo que resultou na “redescoberta” da história. Assim, a experiência histórica é marcada por duas durações, a do presente/ passado e a do presente/futuro: a primeira, denominada de “conservadora e tradicionalista” foi iniciada por Vico e resultou na Escola Histórica alemã e nos historicistas nos séculos XIX/XX.

A sua principal característica era a de conhecer e reconhecer, compreendendo o indivíduo concreto e histórico a partir do estudo de sociedades particulares, sendo o homem analisado em suas relações concretas, ou melhor, em suas experiências vividas. Dessa forma, ao contrário da visão iluminista, nos estudos historicistas, o homem não é mais algo trans-histórico, universal, que sempre será o mesmo, não importando as experiências em sua vida e sim um homem multiforme, localizado e datado.

Na segunda duração, divulgada pelos franceses e alemães, o sentido da história é revolucionário e emancipacionis-

ta e resultou no marxismo dos séculos XIX/XX, tese que se encontra nas ideias anti-historicistas de Karl Popper que abordou na segunda etapa dessa pesquisa (REIS, 2002).

Sobre o historicismo de tradição germânica, esse se caracteriza por defender um caráter único dos fenômenos históricos, o que os seus críticos denominam de “mito do progresso”. O seu início é datado no século XIX, no qual o contexto político da Alemanha girava em torno de dois objetivos principais: o desejo de unificação política e o de empreender o caminho da modernização sem correr riscos revolucionários (RODRIGUES, 1978).

De acordo com José Honório Rodrigues, a principal contribuição dos historicistas alemães foi a de ter demonstrado as diferenças entre o historicismo e o naturalismo, assim: “[...] o historicismo significou uma separação do naturalismo, fundamentando pela primeira vez uma teoria do conhecimento das ciências do espírito sob bases próprias, emancipando-as da tutela das ciências naturais. Ele revelou que a ciência e a gênese do conhecimento histórico diferiam fundamentalmente da investigação própria das ciências naturais, que a história não buscasse a meta de seus conhecimentos no particular dos acontecimentos mesmos se condenava uma atrofia geral. O movimento historicista teve uma importância tão fundamental, que hoje se diz que o que há de novo nas ciências naturais deriva do que a história lhes forneceu” (1978, p. 77).

Já para Pietro Rossi, o início do historicismo alemão é datado em 1883, com a publicação da obra *Introdução às ciências do espírito* de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Segundo Dilthey, o historicismo era um movimento humanista e filosófico que, em oposição ao naturalismo, buscava na história o fundamento de uma concepção de mundo (ROSSI *apud* MEINECKE, 1943).

Entretanto, cabe a Leopold Von Ranke (1795-1886) o mérito de ser conhecido como o fundador do historicismo alemão. O historiador Ranke, em seus escritos, defendia o uso das fontes pri-

márias e a escrita da história como narrativa, objetivando mostrar o passado tal qual o ocorreu.

O alemão é o divulgador dos novos métodos científicos na história, acreditando na particularidade dos fatos históricos. Em sua visão de história, Ranke afirmava que caberia ao historiador compreender os fatos dentro de um conjunto de significados e que a história era uma arte, na qual o papel do homem era de extrema importância para a análise dos acontecimentos. Dessa forma, para Ranke a história era o destaque às particularidades dos fatos históricos, no qual se intencionava que o mesmo fosse compreendido em toda a sua originalidade (GAY, 1990).

Após Ranke, vários pesquisadores discutiram sobre a importância das teses historicistas não apenas nas ciências sociais, mas também na história. Entretanto, no próximo tópico apresento como as mudanças sociais e políticas do século XX podem ter influenciado na fase denominada de “crise do historicismo”, na qual surgem teorias contrárias ao estudo isolado dos fatos históricos e propostas de “revolução” ou aniquilamento do movimento. Nessa época, divulgava-se que as “ciências do espírito” (nas quais estava incluída a história) sucumbiam a uma doença chamada historicismo e é nessa discussão em que se deve entender o surgimento e o desenvolvimento da corrente teórica anti-historicismo e seus principais divulgadores (FONTANA, 2004).

Anti-historicismo: uma crítica as previsões na ciência

Como demonstrei, conceituar o historicismo não é tarefa fácil. O mesmo ocorre com a sua crítica, a corrente teórica denominada anti-historicismo. Diante dessa dificuldade, opto por analisar o anti-historicismo através das ideias de dois autores: Walter Benjamin e Karl Popper.

Antes de adentrar nas principais discussões de Benjamin e Popper, acredito ser necessário demonstrar, em linhas mais gerais, as características da corrente anti-historicista. Destaco que

essas críticas são destinadas a um dos maiores movimentos intelectuais ocorridos entre os séculos XVIII-XX, sendo que elas foram mais assíduas após o século XX com a “crise historicista”.

A crise do historicismo ocorre em um tempo de ruptura, pós Primeira Guerra Mundial (1914-1918), na qual o movimento teórico foi analisado como o grande responsável pela divinização do poder do Estado alemão e pelo triunfo do projeto nacional-socialista mundial.

No caso específico da narrativa historicista, a crítica era para a sua noção de multiplicidade dos fatos históricos, no qual se perdia dois aspectos que os anti-historicistas julgavam essenciais: a ideia de uma unidade e de um devir histórico. Assim, o combate a multiplicidade dos saberes fatuais, girava em torno da concepção de que os mesmos eram incapazes de fornecer uma estabilidade frente em uma época de incertezas, na qual a humanidade parecia sem nexo, sem rumo (VARELLA, 2008).

Um dos maiores críticos do historicismo foi o filósofo Walter Benjamin. Segundo Benjamin, as teses historicistas eram caracterizadas pelo relativismo e a extrema erudição (que geravam minuciosas descrições do passado). Essas duas características, unidas, sob o nome de uma “pesquisa objetiva”, para o filósofo, encobriam a luta de classes e contavam a história dos vencedores, dos “grandes homens” da história.

De acordo com Benjamin, a história como experiência dos homens e suas relações sociais (defendida pelos historicistas) errava por se afastar de uma linearidade evolutiva e propor uma ideia de uma ordem na história. Por isso, o filósofo denominava o historicismo de “quietude imobilizante”, um conceito de história anestesiado pelo mito da busca inexorável pelo progresso.

Segundo Benjamin, os historicistas, ao produzirem uma narrativa marcada pelas façanhas dos vencedores, geraram e contribuíram para a perpetuação das injustiças na história. Para o filósofo, a solução para fugir da calmaria nas análises historicistas estava na análise dos fatos históricos por intermédio da

proposta de um estado de exceção permanente. Nessa ideia, para Benjamim, a história é objeto de uma construção e faz emergir a diferença, sendo uma superfície de luta.

Nesse sentido, Walter Benjamim defende que a experiência histórica deve ser construída através dos sofrimentos acumulados pelo homem (ou pela sociedade), analisando assim, as suas esperanças frustradas. Nessa perspectiva, o desafio do historiador é o de construir um conceito de história que corresponda à verdade daqueles a quem a tradição da dominação (ou dos vencidos) e o ritmo do progresso contínuo da história fizeram calar. Dessa forma, a noção de um futuro na história para o filósofo não é uma projeção grandiosa que evolui com o passar dos anos, mas sim o seu desvio em direção ao passado, para que um ato de justiça possa libertá-lo de sua eterna repetição.

Afirmo que as teses anti-historicistas defendidas por Walter Benjamim se caracterizam por ser uma concepção crítica em relação a dois aspectos específicos do historicismo: a noção de progresso e da história dos vencedores que deveriam ser superadas através análise das exceções nas experiências, construindo assim, uma narrativa permeada pela diferença, ruptura e um objetivo fundamental: tomar o partido dos vencidos. Desse ponto de vista, ao contrário da narrativa rumo ao progresso historicista, Walter Benjamim defende uma história dos vencidos, sem nenhuma ordem, permeada de especificidades (BENJAMIN, 1994).

Outro autor importante na corrente teórica anti-historicista é o filósofo Karl Popper. Julgo que é impossível analisar as críticas ao historicismo sem me remeter Popper e duas obras suas: *"A Sociedade aberta e seus inimigos"* (1974) e *"A miséria do historicismo"* (1980). Nessas duas obras estão contidas as maiores críticas de Popper ao movimento historicista, em especial ao que o filósofo denomina de "formas utópicas de pensamento".

Em seus escritos Karl Popper assemelhava a ideia historicista com as teorias utópicas em voga no século XX e que, segundo o filósofo, tiveram como conse-

quência o surgimento dos totalitarismos modernos. Em sua visão de historicismo, Popper define o movimento como uma etimologia, localizada no campo do saber das ciências sociais, que defende a tarefa da ciência de fazer previsões ou até então aprimorar as previsões cotidianas, colocando-as em bases mais seguras. Com isso, Popper agrupa todas as filosofias sociais que se sustentavam a partir dessas ideias com o nome de historicismo.

Para o filósofo, todas as filosofias historicistas tinham como base a crítica à civilização ocidental e a razão pela qual essas filosofias alcançam altos índices de popularidade se deve a sua profunda insatisfação com um mundo imaginado que não vive, nem pode viver e que se encontra distante dos ideais morais e dos sonhos de perfeição.

As críticas de Popper ao historicismo são destinadas principalmente ao marxismo, considerado pelo filósofo como a forma mais pura, desenvolvida e perigosa do historicismo, pois o seu pecado imperdoável é a concepção historicista de almejar construir um mundo melhor e mais livre. Dessa forma, o marxismo é caracterizado como uma teoria puramente histórica, algo que aspira predizer o futuro das revoluções (POPPER, 1974).

Na obra *A miséria do historicismo* que foi publicada inicialmente na forma de três artigos na Revista Econômica entre os anos de 1944-1945, Popper afirma que todas as modalidades do historicismo estão carregadas de uma espécie de sensação de que os fatos parecem estar sendo arrastados para o futuro por um conjunto de forças irresistíveis que não podem ser neutralizadas.

Segundo Popper, a tese fundamental da sua obra é que a crença no destino histórico é uma superstição, pois não é possível prever, com os recursos do método científico ou de qualquer outro método racional, o caminho da história humana. Para comprovar essa tese, o filósofo apresenta, ao menos, quatro justificativas: na primeira, atesta que o curso da história humana é fortemente influenciado pelo aumento do conhecimento humano (e não por su-

perstições); na segunda, Popper defende que não é possível prever, através de recursos ou métodos racionais/científicos, o futuro desenvolvimento do conhecimento científico da humanidade. Dessa forma, como uma consequência dessas duas justificativas, o filósofo conclui que não é possível prever o curso da história humana.

A quarta justificativa de Popper é a impossibilidade de existir uma teoria científica do desenvolvimento histórico que seja a base para a predição histórica. Após discutir essas teses, o filósofo finaliza as suas justificativas afirmando que o objetivo fundamental dos métodos historicistas está, portanto, mal colocado e o historicismo, por fim, será aniquilado.

Outra característica do historicismo (segundo Popper) é que o mesmo se sustenta pelas doutrinas antinaturalistas, algo que ele não considera válido. Segundo o filósofo, a importância da natureza humana é que ela tem o poder de modificar e de controlar as uniformidades sociais, por esse motivo não é possível ocorrer repetições de experimentos sociais, analisados em uma longa duração, em condições semelhantes às iniciais, tendo cada a sua particularidade.

Diante de todas essas críticas ao historicismo, o filósofo aconselha que o estudo da história deva ser focado nas tradições e instituições de grupos, caso o pesquisador objetive compreender e explicar o fato histórico tal qual ocorreu ou até se desejar, quem sabe, tentar antecipar o futuro desenvolvimento desses fatos.

Assim, para compreender um fato ou evento social específico, Popper indica três passos metodológicos: primeiro, analisar os elementos e os grupos através de suas forças provocativas, focando em seus propósitos ou interesses, compreendendo assim uma reconstrução imaginativa das atividades racionais ou irracionais orientadas para certos fins. No segundo, compreender os motivos que deram início ao movimento sociais em questão, o seu sentido e a significação. Por fim, Popper indica a análise das tendências históricas objetivas e subjacentes, além das tendências (como por

exemplo, o declínio de certas tradições ou poderes) que prevaleceram no período analisado e como esses fatores contribuíram para o processo histórico.

Após essas indicações, Popper retorna ao que considero a sua principal tese anti-historicista: as previsões de longo prazo nas ciências sociais. Em alguns momentos, o filósofo as denomina de “profecias históricas” e, ao citar as previsões nas revoluções (fazendo uma crítica direta ao marxismo), Popper afirma que mesmo se algumas revoluções possam ser previstas, elas não são exatas, havendo sempre uma margem de erro.

Ao final, o filósofo conclui que a principal tarefa das ciências sociais teóricas (nas quais estava inclusa a história) consiste em analisar as repercussões sociais inesperadas das ações humanas internacionais (POPPER, 1980).

No Brasil, entre as décadas de sessenta e setenta, as teses anti-historicistas também foram difundidas no país e as suas críticas giravam em torno do pensamento historicista sobre as peculiaridades nacionais, nas quais os fatos históricos ocorridos eram analisados e divulgados como únicos. Dessa forma, estudiosos da realidade nacional como Fernando Henrique Cardoso, Florestan Fernandes e Fernando Novais defendiam que a experiência econômica brasileira não era algo único, mas sim um movimento condicionado pelas dinâmicas do sistema capitalista mundial (VARELLA, 2008).

Quando analisei o anti-historicismo, apesar de me remeter especificamente a Walter Benjamin e Karl Popper, compreendi que as teses anti-historicistas, de fato, são tão diversas que fica a impressão de que se o pesquisador não escolher um ou outro autor e considerar as críticas de uma maneira mais geral, elas se tornam julgamentos sobre alguns aspectos que não agradam a determinados pesquisadores, transformando assim o historicismo, não em um movimento, mas sim em um conceito inimigo, delimitado e polêmico.

Acredito que as discussões entre os historicistas e anti-historicistas não podem ser datadas, mas existiram obras

e autores que objetivavam discutir as controvérsias entre essas duas correntes teóricas e essa foi a minha pretensão neste artigo.

Defendo que uma das consequências dos embates entre as teses historicistas e anti-historicistas foi a discussão no âmbito da institucionalização dos métodos e teorias da história, na busca de sua cientificidade. Saliento, por fim, que esses embates ocorreram nos campos da teoria e metodologia e discutiam a ideia de homem e de futuro na História, contribuindo assim, para as tentativas de sua afirmação como ciência e no seu devir histórico frente às mudanças políticas e sociais.

Bibliografia

Imprensa:

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. FONTANA, Josep. *A história dos homens*. Tradução: Heloisa Jochimes Reichel e Marcelo Fernando da Costa. São Paulo: EDUCS, 2004. GAY, Peter. *O estilo na história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. HOLLANDA, Sérgio Buarque. *Ranke*. São Paulo: Ática, 1979. MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1943. MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. México: FCE, 1982. POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução: Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974. POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Tradução: Leonidas Hegenberg e Octany S. Mota. São Paulo: EDUSP, 1980. PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. REILL, Peter-Hans. *The German Enlightenment and the rise of historicism*. Berkeley/Los Angeles/London: The University of California Press, 1975. RODRIGUES, José Honório. *Teoria da história do Brasil (introdução metodológica)*. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. VARELLA, Flávia (Org.). *A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

Digital:

BARROS, José d'Assunção. Objetividade e subjetividade no conhecimento histórico: a oposição

entre os paradigmas positivistas e historicistas. *Revista tempo, espaço e linguagem*, v. 1, n. 2, pp. 73-102, 2010. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/tel/article/view/2628>. Acesso em: 4 fev. 2013. BONNET, Alberto R. Karl Popper y el historicismo: una crítica interna. *Historia y filosofía*, n. 5, pp. 1-16, 1999. Disponível em: <http://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/intelectuales/ryr5Bonnet.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2013. REIS, José Carlos. O historicismo: a redescoberta da história. *Locus: revista de história*, v. 8, n. 1, pp. 9-27, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20551>. Acesso em: 19 jun. 2020. SCHOLTZ, G. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. *História da historiografia: international journal of theory and history of historiography*, v. 4, n. 6, pp. 42-63, 2011. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/239/167>. Acesso em: 19 jun. 2020.

ANALICE MARINHO

Anti-homossexualidade

A homossexualidade, consagrada por Oscar Wilde como “o amor que não ousava dizer o nome”, foi rotulada nos últimos quatro mil anos, nas diferentes civilizações que serviram de matriz à cultura ocidental, por diversos nomes atrozes que refletem o alto grau de repressão associado a esta performance erótica: abominação, crime contra a natureza, pecado nefando, vício dos bugres, abominável pecado de sodomia, velhacaria, descaração, desvio, doença, viadagem, frescura, etc. E os homossexuais – mais os do sexo masculino do que as lésbicas – foram condenados a diferentes penas de morte: apedrejados, segundo a lei judaica; decapitados em todo Império romano, por ordem de Constantino em 342 d. C.; enforcados, afogados ou queimados nas fogueiras da Inquisição, durante a Idade Média e até os tempos modernos; despedaçados na boca de um canhão, como se registrou no Maranhão colonial; queimados pelos nazistas nos campos de concentração. Hoje, no Brasil, a cada 27 horas, um gay, travesti, transexual ou lésbica é brutalmente assassinado, vítima da homofobia – o ódio à homossexualidade, fazendo de nosso país o campeão mundial de crimes homofóbicos. Por todo o país, pais e mães proclamam sem pejo: “prefiro um filho ladrão do que homossexual” ou “antes uma filha prostituta do que lésbica”.

É a etno-história que nos fornece as pistas para reconstituir a gênese e o significado da intolerância anti-homossexual em nossa sociedade, evidenciando que nossa homofobia tem suas raízes fincadas na tradição judaico-cristã, que desde cedo percebeu o caráter ameaçador, político e revolucionário do amor e sexo entre dois machos ou duas fêmeas, daí castigar a homossexualidade como crime abominável e o mais detestável de todos os pecados. Hoje, quando se ouve de norte a sul do Brasil esta sentença

de morte: “Veado tem mais é que morrer!”, inconscientemente, está-se repetindo um veredicto que foi atribuído à própria vontade divina, imaginando-se assim evitar, através da repressão e aniquilação dos praticantes dessa abominável expressão de amor e erotismo a destruição da própria humanidade.

No caso específico do Brasil, a anti-homossexualidade tornou-se ainda mais virulenta devido ao escravismo colonial, na medida em que os “efeminados” eram vistos e tratados como perigosa ameaça à hegemonia do macho branco e à continuidade do projeto colonizador do Novo Mundo. Isso porque desde sempre os machos donos do poder perceberam que a homossexualidade carregava na sua própria essência aspectos explosivos, representando uma verdadeira revolução dos costumes, na medida em que questiona, ameaça e pode destruir os mesmos alicerces em que se escoram a moral, a sexualidade e a hegemonia do homem branco na cultura tradicional do Ocidente e parte do Oriente. Uma revolução positiva, convém não se esquecer, pois nos obriga a repensar diversos axiomas fundantes de nossa cultura hodierna, que de forma irrefletida e perversa persistem em nossa ideologia e *modus vivendi*, fazendo da terra, e de nosso Brasil, não um paraíso terreal, mas um vale de lágrimas para milhões de seres humanos homoafetivos, fazedno da sexualidade e das relações de gênero, a fonte de tanta violência, tragédia e morte.

A invenção de um mito e a sacralização de um preconceito

É perfeitamente possível datar a origem e explicar o *background* de um dos mitos mais significativos da cultura ocidental, e que permanece ainda hoje como o maior tabu do mundo moderno: a homossexualidade. Sua gênese teve lugar por volta de quatro mil anos passados, na Caldéia, quando um velho pastor, Abraão, divulga junto a sua parentela e vizinhança certas revelações que assegurava ter recebido do próprio Deus, escolhendo-o como fundador de um povo predestinado. Elabora-se en-

tão, nesse momento, um projeto civilizatório que vai se tornar o mito fundante não só do povo judeu, como da própria história genealógica das três principais religiões do mundo moderno: judaísmo, cristianismo e islamismo.

Segundo se pode ler no primeiro livro da Bíblia, o Gênesis, Abrão teria nascido em Ur, na Caldéia, casado com Sara, que era estéril. Conjecturam os historiadores e exegetas que, por volta do ano 1800 a. C., toda sua família e agregados partem em direção à terra de Canaã, estabelecendo-se em Harã, onde seu progenitor Taré falece aos 205 anos de idade. É aí que tem início o diálogo de Javé com Abrão e a origem do mito que serviu de base e justificativa não só à posterior condenação do homoerotismo, mas da violenta sexofobia que vai caracterizar e distinguir a cultura sexual abraâmica da moral sexual dos povos circundantes.

Eis a versão original do mito: “O Senhor disse a Abrão: Deixa tua terra, tua família e a casa de teu pai e vai para a terra que eu te mostrar. Farei de ti uma grande nação. Eu te abençoarei e exaltarei o teu nome, e tu serás uma fonte de bênção. Todas as famílias da terra serão benditas em ti... Tornarei tua posteridade tão numerosa como o pó da terra... Levanta os olhos para os céus e conta as estrelas se és capaz... Pois assim será a tua descendência... Eu dou esta terra aos teus descendentes, desde a torrente do Egito até o grande rio Eufrates”.

Passam-se anos, e Abrão e Sara continuavam sem descendentes consanguíneos. Ao completar 99 anos, Javé aparece-lhe, ratificando a promessa: “Quero fazer uma aliança contigo e multiplicarei ao infinito a tua descendência... De agora em diante não te chamarás mais Abrão, e sim Abraão, que quer dizer pai de uma multidão de povos...”

É sintomático que exatamente após essa aliança estabelecida entre Javé e Abraão, pouco antes de Sara engravidar, diz a mitologia bíblica que foram destruídas as cidades de Sodoma e Gomorra, o principal símbolo da homossexualidade no mundo antigo. Motivo: “o seu pecado era muito grande!” Logo

em seguida nasce Isaac, a prova de que para Deus nada é impossível, concretizando-se assim a primeira profecia. Adulto, Isaac casa-se com Rebeca, dando origem ao povo hebreu.

Segundo ensina a etnodemografia, podemos dividir as diferentes sociedades humanas em dois grandes complexos no que tange a seu projeto civilizatório: de um lado as culturas pró-natalistas, que estimulam a procriação, aspiram à longevidade máxima, reprimem e demonizam o sexo não-reprodutivo, canalizando toda a energia sexual para a multiplicação máxima da espécie; do outro, as sociedades anti-natalistas, que limitam os nascimentos, estimulam práticas anticoncepcionais, abortíferas ou mesmo o infanticídio, onde o sexo visa primordialmente o prazer e não a reprodução.

Nós, povos mitologicamente descendentes de Abraão – judeus, cristãos e muçulmanos – somos herdeiros típicos da ideologia demográfica pró-natalista, onde a religião e a moral ensinam que o sexo se destina precipuamente à reprodução, tendo como base a ordem divina do Criador: “crescei e multiplicai-vos”.

Rodeados por nações antigas, super-populosas e poderosas – assírios, babilônicos, caldeus, hititas, egípcios –, os hebreus, este pequenino bando de pastores nômades, não tinham outro caminho para atingir seu ambicioso projeto civilizatório: fazer filho, fazer muitos filhos, engravidando ao máximo suas esposas e escravas, a fim de cumprir a promessa feita por Javé ao patriarca Abraão: “Multiplicarei a tua posteridade como as estrelas do céu e as areias do mar!”. Destarte, o exercício da sexualidade passou a ter apenas um objetivo: povoar de estrelas-humanas as areias do deserto, procriar novos guerreiros capazes de enfrentar os violentos inimigos, esses, sempre desejosos de curvar o orgulho daquela pequenina tribo de pastores endogâmicos, que propalava ser o único povo escolhido pelo verdadeiro Deus, Javé, o Deus dos Exércitos. E que tratava os povos vizinhos como gentios, e suas divindades, como falsos deuses.

Cada gota de esperma desperdiçado passou a constituir verdadeiro crime de lesa-nacionalidade, pois todo sêmen deveria ser depositado no único receptáculo capaz de reproduzir um novo ser humano: o vaso natural da mulher. Daí o Levítico condenar à pena de morte os que praticassem a masturbação, o coito interrompido (“onanismo”), o bestialismo e a homossexualidade. “Não te deitarás com um homem como se fosse mulher: isto é uma abominação. Não terás comércio com um animal, para não te contaminares com ele. Uma mulher não se prostituirá a um animal, isto é uma abominação”.

A relação homoerótica masculina foi mais perseguida do que os demais atos estéreis por uma simples lógica aritmética: são dois “semeadores” que desperdiçam a semente vital, diferentemente de quando um homem se masturba ou mantém relação com algum animal, ocorrendo a perda de apenas um produtor da semente vital. É dentro desta lógica, visando a maximização do aproveitamento do esperma, que o Antigo Testamento e a teologia cristã medieval praticamente ignorou a existência do lesbianismo dentro do povo judeu. A relação sexual entre duas mulheres não representava a menor ameaça ao projeto super-reprodutivo tribal, posto que nessa sociedade machista e patriarcal não se levava em conta o desejo e prazer sexual das fêmeas, mas a vontade e o orgasmo do macho e seu orgulho em demonstrar, com farta prole, sua potência e poder. Mesmo lésbicas, as filhas de Eva eram obrigadas a se casar e oferecer seu vaso natural à procriação.

Um outro elemento ideológico anti-homossexual, também de inspiração mitológica, reforçou ainda mais o direcionamento da libido exclusivamente para a reprodução, e a consequente criminalização dos atos sexuais não-procriativos, notadamente da performance que mais desperdiçava o sêmen vital, a sodomia homossexual. Trata-se do mito do nascimento do Messias, filho de Deus, nascido de uma virgem, encarregado por Javé de instaurar a utopia a que todos aspiravam, transformando as

espadas em arados, os rios em correntes de leite e mel, onde os leões e cordeiros viveriam para sempre em paz. Esse paradisíaco reino da abundância e da concórdia dependia apenas de um simples ato para tornar-se realidade: o nascimento do messias através de um casamento heterossexual. De modo que, ao se desperdiçar o sêmen, não era apenas um novo pastor/guerreiro que deixava de nascer: o próprio Messias estava sendo impedido de trazer a felicidade ao povo eleito, um crime de lesa-divindade.

É este, portanto, o mito fundador que inspirou o projeto civilizatório e expansionismo demográfico dos povos descendentes de Abraão, justificando a brutal ideologia anti-homossexual e, em decorrência, a própria destruição dos principais nichos simbólicos desse abominável desperdício do sêmen, as cidades de Sodoma e Gomorra e suas cinco sucursais diabólicas, a Pentápolis.

Raízes da homofobia: o medo da revolução homossexual

Para nossos ancestrais judeus e, posteriormente, em toda a cristandade e mundo islâmico, o preconceito anti-homossexual tinha como justificativa inconsciente não apenas o desperdício do sêmen, visto como uma espécie de controle perverso da natalidade, temendo-se, mais que a peste, a ameaça desestabilizadora representada pelos amantes do mesmo sexo, na medida em que importantes costumes tradicionais eram colocados em xeque pelo revolucionário estilo de vida dos sodomitas: o sexo prazer desvinculado da procriação, a tentação da androginia e da unisssexualidade, o questionamento da naturalidade da divisão sexual do trabalho e do binarismo dos papéis de gênero.

Grande parte da condenação à cópula anal heterossexual, divulgada nos manuscritos de comentários rabínicos, nos compêndios de teologia moral e manuais de confessores, explica-se por uma simples razão: o perigo da confusão dos vasos, o da reprodução e o da excreção.

Os moralistas e donos de poder sempre condenaram e reprimiram a tenta-

ção de se usar o vaso traseiro, como via ou *locus* do prazer, seja como solução para evitar a gravidez ou até, no caso do sexo com mulheres públicas, como alternativa menos perigosa de contágio pelas “doenças do mundo”. Isto no que se refere ao trato erótico heterossexual, embora a maior repressão incidisse exatamente contra os adeptos da cópula anal entre machos.

Repetimos: a sodomia homossexual sempre foi mais reprimida do que o sexo anal heterossexual por duas razões: por serem dois os indivíduos a desperdiçarem o esperma, e por ameaçarem não apenas o projeto demográfico expansionista, primeiro dos judeus, depois da cristandade e do Islão, mas por ostentarem os homens sodomitas um estilo de vida incompatível com os pressupostos fundantes da família patriarcal de tradição abraâmica.

Como os demais “desvios” sexuais, na ótica do Velho Testamento, o amor entre dois homens foi considerado por Deus como abominação gravíssima, punível com a morte por apedrejamento, posto que o macho foi criado exclusivamente para depositar seu esperma no vaso natural da fêmea. Os sodomitas, ao contrário, além de usarem um vaso impuro, correm o risco de misturar matérias inconciliáveis, a cândida semente do homem com o vil excremento fecal.

Num mundo de extrema violência como era o cenário bíblico na Antigüidade, aquele bando de pastores nômades desenvolveu códigos de sociabilidade e papéis sociais fortemente hierarquizados e rudes, pois a segurança e a sobrevivência das mulheres, crianças, dos anciãos e rebanho, dependiam vitalmente da força física individual e coletiva dos machos adultos. Tornou-se crucial o fortalecimento e dureza do papel de gênero masculino, a rígida divisão sexual: de um lado o mundo dos super-homens, ligado às armas, à guerra, ao enfrentamento do mundo hostil; do outro, o mundo feminino: submisso, doméstico, voltado para a prole, recluso. Misoginia institucionalizada que se refletia inclusive no espaço marginal

ocupado pelas mulheres no culto javédico nas sinagogas.

Como muitos outros povos, também os descendentes de Abraão herdaram forte tradição falocrática: o macho tem no falo a origem e legitimação do seu poder. A mulher vale, primeiro, pelo hímen intacto; depois de deflorada por seu legítimo marido e senhor, vale pela fertilidade de suas entranhas e fidelidade a seu esposo. Falocracia e himenolatria tornaram-se valores sustentados pelas noções de honra e vergonha.

Nesse contexto de rígida divisão sexual e superioridade masculina, o travestismo e inversão de gênero, fenômenos observados em maior ou menor grau na maioria das sociedades antigas e contemporâneas, eram repelidos como impertinente desafio à ordem divina e, portanto, gravíssima abominação: a tentação de alguns homens de vestir-se e viver como se mulheres fossem era severamente punida. “A mulher não se vestirá de homem, nem o homem se vestirá de mulher: aquele que o fizer, será abominável diante do Senhor teu Deus!”

Para o judaísmo, a unissexualidade é sempre uma abominação, porém em grau diferente de gravidade moral: a mulher que se traveste representa uma invasão indébita no universo próprio dos homens, uma usurpação e ameaça à hegemonia do macho. Desvio mais fácil de ser controlado e com consequências menos deletérias. A travestilidade do homem representava, e continua representando, ameaça muito maior, pois equivale à inferiorização do sexo forte, desonra e, sobretudo, abdicação imperdoável do direito natural e divino à hegemonia do sexo forte. Um homem vestido de mulher rebaixa-se à condição de sexo frágil, segundo sexo – ou melhor, terceiro sexo, para utilizar a terminologia muito em voga nos meados do século XIX.

Assim sendo, o desejo da androginia ou da unissexualidade, mais do que uma mera desobediência estética, era visto como perigosa ameaça à separação e tradicional antagonismo dos papéis de macho e fêmea, não apenas no

vestir e agir, como nas funções vitais de manutenção dessa sociedade, sobretudo no tocante à subsistência material e à segurança. Daí Javé abominar quem ousasse vestir-se com roupa do sexo oposto. Mulheres masculinizadas, guerreiras, foram até honradas com as bênçãos divinas, em certos momentos críticos da história de Israel. Homem efeminado, ou vestido de mulher, abominação castigada com apedrejamento! Os opostos têm de ser mantidos como garantia de que os fortes continuarão defendendo e mandando nos fracos.

Acresce-se um crucial fator de afirmação religiosa na ideologia e práxis anti-homossexual e à travestilidade por parte de nossos ancestrais: a condenação da idolatria dos pagãos, cujos rituais incluíam a presença de prostitutos sagrados, sacerdotes e deuses que tinham no homoerotismo a manifestação de nobres ideais de piedade e virtude. Segundo ensinam as modernas pesquisas de exegese bíblica e história comparada das religiões, diversos povos vizinhos dos judeus praticavam a “kadeshah”, a prostituição sagrada, cabendo aos prostitutos homossexuais, os *kadesh*, importante papel nos rituais de hierodulia, a prostituição sagrada. Assim, ao condenar a relação sexual entre homens, além dos preconceitos machistas acima apontados, há de se levar em conta na homofobia bíblica a intenção de negar e abominar a tentação da idolatria gentílica, que tinha no homoerotismo uma forma piedosa de culto à divindade.

Mais que o travestismo, o maior perigo representado pelo homoerotismo sempre foi o questionamento da naturalidade dos papéis de gênero atribuídos aos dois sexos. Um homem que abdica do privilégio de ser guerreiro, ou mesmo de servir como sacerdote no altar do Deus dos Exércitos, optando por tarefas e ocupações inferiores identificadas com o universo feminino, provoca uma crise estrutural de proporções imprevisíveis, pois tal novidade poderia se tornar prevalente e tornar-se ameaça radical à perpetuidade deste povo e segurança nacional. Muitos gays, em

incontáveis sociedades, distinguem-se dos demais machos exatamente por esse hibridismo comportamental e ocupacional, quando não pela inversão total de papéis e tarefas socioeconômicas, novidade performática que põe em risco a tradicional divisão sexual do trabalho.

Outro grave perigo representado pelos sodomitas seria a invasão do homoerotismo nas hostes guerreiras e acampamentos de pastores. Em sociedades rigidamente divididas pelas fronteiras do sexo, onde homens passavam boa parte do dia isolados entre si, prolongando-se ainda mais tal apartação nos períodos de guerra, a permanência dessas comunidades unissexuais torna quase incontrolável o pipocar de interações homoeróticas. Diversos são os exemplos de povos guerreiros, como os gregos, os japoneses antigos, nossos índios caduveus, entre outros, cujas culturas, fortemente inspiradas pela ideologia antinatalista, permitiam e facilitavam a constituição de parcerias homossexuais nas campanhas militares e academias, predominando nalgumas formações históricas, como entre nossos ameríndios, a formação de “casais”, onde uma das partes assumia papel andrógino ou tipicamente feminino, noutras, como entre os dóricos, os dois parceiros mantinham postura viril, numa relação que a antropologia chamaria de reciprocidade equilibrada.

Nas trevas do preconceito

Um traço significativo chama a atenção no estudo da anti-homossexualidade ocidental: a inexistência de comprovação de que a lei de Moisés, condenando à morte por apedrejamento “o homem que dormir com outro homem como se fosse mulher”, tenha efetivamente sido cumprida. Na Bíblia não há referência a nenhuma execução, como quase aconteceu com a mulher adúltera poupada pelo Cristo, e durante os muitos séculos que os judeus estiveram submetidos a diferentes cativos, depois que o reino da Judéia perdeu sua independência, não dispunham de autonomia legal para aplicar a pena de morte de acordo com as prescrições do Levítico. Curioso

que, em vez de cenas de apedrejamento, o Antigo Testamento revela quando menos “um caso de amor descaradamente homossexual: a amizade imorredoura entre Davi e Jônatas”. Apesar de alguns biblistas insistirem que se tratava de um amor meramente espiritual, a que rotulam de ágape, cada vez mais, respeitadores exegetas entendem que se tratava mesmo do amor inspirado em eros, “o mesmo tipo de relação existente entre Aquiles e Pátroclo na *Iliada*, à de Gilgamesh e Enquidu na *Epopéia de Gilgamesh*, e à de Alexandre Magno e Hefestion”. Afirmção tão ousada não é de um militante gay, mas do sacerdote Tom Horner, doutor em Literatura Religiosa pela Universidade de Columbia, autor de *O Sexo na Bíblia*. As palavras de Davi, quando da morte de seu parceiro, não deixam dúvidas dessa paixão homoerótica: “Meu coração chora por tua causa, meu irmão Jônatas; quão agradável me eras: mais delicioso me era o teu amor do que o amor das mulheres”. Segundo analisa o mesmo estudioso, “tais homens não eram de forma alguma efeminados: eram guerreiros amigos, essencialmente bissexuais”.

Duas correntes de historiadores disputam entre si a melhor interpretação da evolução da intolerância anti-homossexual na tradição judaico-cristã. A explicação tradicional, inspirada nos próprios textos bíblicos e no historiador Josephus, contemporâneo de Cristo, defende que desde os tempos do Levítico, sem solução de continuidade, predominou a intolerância máxima contra os “sodomitas”, assim como em relação às demais expressões sexuais que não fossem a conjugalidade monogâmica.

A outra interpretação, com base nas eruditas e inéditas pesquisas do historiador John Boswell, em seu clássico *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, defende que o primeiro milênio do cristianismo foi muito mais tolerante à homossexualidade do que vulgarmente se imagina: padres, reis e nobres, até santos, foram publicamente reconhecidos como amantes do mesmo sexo; poesia e prosa, de inspiração cortesã ou mística, cantam o amor pelo

amigo; a própria expressão gay, popularizada nos meados do século XX nos países de língua inglesa, e depois usada universalmente, como sinônimo de homossexual, já seria utilizada desde o século XIII, na língua catalã-provençal, como equivalente de “rapaz alegre”. Ainda nesta linha, pretendem os seguidores desta corrente interpretativa que a própria associação da destruição de Sodoma e Gomorra, e a consequente identificação da “sodomia” à cópula anal, foi uma construção historicamente datada, a partir do primeiro século da era cristã, com nítida influência do estoicismo, tanto que uma dezena de profetas e o próprio Cristo atribuem a destruição dessas duas cidades não à imoralidade sexual, muito menos ao homoerotismo, mas a outros pecados considerados na época merecedores de severa punição divina, como a falta de hospitalidade e a impiedade.

Portanto, foi com base numa interpretação errônea, e em contradição aos principais escritores bíblicos, inclusive aos comentários do próprio Filho de Deus, que alguns padres da Igreja passaram a identificar o pecado de Sodoma com a homossexualidade, elaborando argumentos teológicos preconceituosos que serviram de justificativa para a punição dos praticantes do “mau pecado”.

Segundo o dr. Boswell, teria sido somente a partir do século XIII que a Europa presencia o desenvolvimento generalizado de dois ódios que marcarão profundamente nosso mundo no último milênio: a homofobia e o anti-semitismo. No caso da intolerância anti-homossexual, é sobretudo graças ao dominicano Santo Tomás de Aquino (1225-1274) que a sodomia passa a ser oficialmente considerada *peccatum contra naturam*, e os homossexuais confirmados como provocadores de castigos divinos e toda sorte de calamidades à cristandade: “Sobre todos os pecados, bem parece ser o mais torpe, sujo e desonesto o pecado de Sodomia, e não é achado um outro tão aborrecido ante a Deus e o mundo, pois por ele não somente é feita ofensa ao Criador da natureza, que é Deus, mais ainda se pode dizer, que toda a

natureza criada, assim celestial como humana, é grandemente ofendida: somente falando os homens neste pecado, sem outro ato algum, tão grande é o seu aborrecimento que o ar não o pode sofrer, mas naturalmente fica corrompido e perde sua natural virtude. Por este pecado lançou Deus o dilúvio sobre a terra e por este pecado soverteu as cidades de Sodoma e Gomorra; por este pecado foi destruída a Ordem dos Templários por toda a Cristandade em um dia. Portanto mandamos que todo homem que tal pecado fizer, por qualquer guisa que ser possa, seja queimado e feito pelo fogo em pó, por tal que já nunca de seu e corpo e sepultura possa ser ouvida memória”.

Como se constata, diversas tragédias da história humana foram atribuídas aos amantes do mesmo sexo: o dilúvio universal, a destruição de Sodoma, Gomorra e das cinco cidades circundantes. O principal teólogo franciscano medieval, São Boaventura (1221-1274), defendia que a razão da demora de Jesus Cristo se encarnar, desde a remota promessa feita por Javé a Abraão, se devia ao fato de a terra estar sobremaneira infestada de sodomitas, e que na noite de Natal morreram multidões dessas imundas criaturas. Além de ter causado o desmantelamento da poderosa Ordem dos Templários (1123-1312), atribui-se aos homossexuais a derrocada de dois grandes impérios antigos: a queda do Império Romano e a perda da Andaluzia pelos mouros. Razões abundavam, no imaginário popular, para se temer o amor homoerótico!

Tomarei, como fio condutor para interpretar o recrudescimento da intolerância anti-homossexual na baixa Idade Média, três hipóteses, todas elas direta ou indiretamente vinculadas ao temor do componente perturbador e revolucionário associado à homossexualidade, a saber: tentativa de expurgar a expansão do homoerotismo no clero e nas ordens religiosas; reação à depopulação da Europa decorrente da peste negra; estratégia para impedir a vulgarização do amor erótico/romântico como móvel das uniões conjugais. Meu escopo

ao vistoriar estas macrotendências da ideologia moral-sexual da cristandade ocidental é ambicioso: referenciá-las à gênese da anti-homossexualidade tal qual se cristalizou no Brasil desde a época da colonização até o presente.

Começo analisando a percepção do perigo representado pela crescente presença da sodomia no mundo eclesiástico medieval e a reação da hierarquia católica visando à erradicação desse perigoso pecado.

Embora os livros penitenciais – que serviam como orientação teológica aos confessores, desde o século VI até o X – incluam sempre, quando menos, um cânone condenatório da sodomia, é o frade menor São Pedro Damiani (1007-1072) o primeiro autor a dedicar toda uma obra à incriminação da homossexualidade. Trata-se do clássico *Liber Gomorrhianus* (Livro de Gomorra), datado de 1049, oferecido ao papa Leão IX, onde este escrupuloso sacerdote propõe uma pastoral dirigida aos clérigos a fim de fazê-los abandonar o abominável pecado de sodomia, sugerindo igualmente medidas punitivas contra os relapsos. O motivo que o levou a escrever tal obra é indicado logo no prefácio: “o crescimento deste vergonhoso e abominável vício”, segundo ele, perigosíssimo e hediondo. Seu texto é um dos libelos mais homofóbicos que se escreveu em toda história humana: “A sodomia ultrapassa a sordidez de todos os vícios. É a morte dos corpos, a destruição das almas. Este vício possui a carne, extingue a luz da mente. Expulsa o Espírito Santo do templo do coração humano, introduz o Diabo, que incita à luxúria. Induz ao erro, remove completamente a verdade da mente que foi ludibriada, abre o inferno, fecha a porta do paraíso. Este vício tenta derrubar as paredes da casa celestial e trabalha na restauração das muralhas reconstruídas de Sodoma, pois viola a sobriedade, mata a modéstia, sufoca a castidade e extirpa a irreparável virgindade com a adaga do contágio impuro. Conspurca tudo, desonrando tudo com sua nódoa, poluindo tudo. Não permite nada puro, nada limpo, nada além da imundície”.

Diversos historiadores confirmam que, durante boa parte da Idade Média, a sodomia passou a ser popularmente conhecida como *vício dos clérigos*, de tal modo era cultuada dentro dos conventos, mosteiros, igrejas e cabidos. Minhas pesquisas na documentação da Inquisição Portuguesa confirmam essa mesma tendência na Península Ibérica ao longo dos séculos XVI ao XVIII: numa lista de mais de quatro mil denunciados e/ou confessados constantes nos *Repertórios do Nefando*, assim como na relação de mais de 400 sodomitas efetivamente presos e processados pelo Santo Ofício, um terço desses indivíduos eram clérigos, sacerdotes e religiosos, valendo, por conseguinte, também para o mundo ibérico a identificação da sodomia como *viciium clericorum*.

Para evitar que os fiéis, ao serem reprimidos pelas autoridades eclesásticas, pela prática de condutas imorais, não repetissem o ditado bíblico, “médico, cura-te a ti mesmo!”, urgia que a moralização dos costumes se iniciasse dentro das próprias hostes clericais, daí a importância do *Livro de Gomorra* como marco dessa campanha contra o relaxamento dos costumes intraclaustros. A forte presença do amor homossexual entre os embatinados colocava em xeque um dos alicerces da moral cristã: a superioridade da castidade e do celibato *vis-à-vis* não só a incontinência sexual, como em face do próprio matrimônio, posto que a Teologia Moral defendia que o estado religioso, com a adoção dos três votos (pobreza, castidade e obediência), representava um estado mais elevado de perfeição do que a opção conjugal. Inúmeros católicos, inclusive colonos do Brasil, foram denunciados e perseguidos pelas diversas inquisições modernas exatamente por defenderem a proposição herética que “é melhor casar do que ser padre”. Mais ainda: Pedro Damiani estabelece vinculação direta entre a sodomia, heresia, lepra e o diabo, sendo considerado o “mau pecado” mais grave do que o incesto.

A homossexualização do clero representava um enorme risco não só por

servir de mau exemplo e estímulo para o relaxamento moral dos leigos, mas também, como bem enfatizava Damiani, a presença de padres homossexuais desacreditava a pureza das relações dos “pais espirituais” com seus “filhos”, na medida em que tornava carnal e libidinoso o que devia primar por ser místico e acético. Um clero homossexual coloca em xeque a própria seriedade da vida monástica, por trazer o pecado da sensualidade para dentro das dependências religiosas – o que era muito mais difícil de ser controlado do que as relações com o sexo oposto, posto que as mulheres sempre foram rigidamente impedidas de entrar na clausura (e vice-versa, no tocante aos homens adentrarem-se em instituições femininas).

Se São Pedro Damiani distinguiu-se por sua cruzada contra a sodomia intraclaustros, um outro franciscano direcionou particularmente sua pregação anti-sodomítica aos libertinos do mundo: o também italiano São Bernardino de Sena (1380-1444). Como salienta Franco Mormando, em seu classic *The preacher's demons* (1999), “Embora o pecado de sodomia fosse tradicionalmente referido como vício inominável, este não é decididamente o caso de Bernardino. Ele o menciona com tal frequência que foi considerado o mais expressivo e vívido comentarista a respeito da sodomia na Itália na baixa Idade Média... sendo o principal responsável pela exacerbação da grande paúra do Quatrocento italiano, a sodomia, inspirando a primeira perseguição do comportamento homossexual em larga escala na história européia, registrado em Florença e outras cidades italianas. Ao lado do anti-semitismo e a ansiedade da caça às bruxas, a época de São Bernardino é marcada pelo surgimento da intolerância à atividade homogenital, tal qual está documentado na literatura e legislação eclesiástica e civil, podendo-se falar de uma *sodomofobia* como um fenômeno de intolerância crescente através da Europa, tal qual foi estudada por Boswell e Greenberg”.

Bernardino costumava afirmar que Florença era pior do que Sodoma e Go-

morra, e que a Toscana tinha a mais baixa população do mundo por causa do grande número de amantes do mau pecado – atribuindo a essa abominação a causa da peste que assolou a Itália naquele período. A opinião de São Bernardino de Sena, relativamente ao papel dos amores unissexuais como causa da diminuição populacional, dá a pista para melhor entender o recrudescimento da homofobia na baixa Idade Média e sua posterior legitimação, no mundo ibero-americano, através dos tribunais da Santa Inquisição. A homossexualidade é apontada como motivadora não só de castigos divinos pretéritos e futuros, representando igualmente deletério risco à recuperação do crescimento habitacional após a dramática depopulação da Europa em decorrência da peste negra. A associação implícita ou explícita do amor unissexual ao risco da bancarrota demográfica tem sido uma constante ao longo da história humana.

Mesmo em nossos dias, quando a humanidade se vê confrontada com o espectro da explosão demográfica, os homossexuais continuam sendo acusados de constituírem uma grave ameaça à sobrevivência de nossa espécie: é comum ouvirmos, entre intelectuais e gente do povo, o argumento de que se for completamente liberado o homoeorotismo, a humanidade corre inevitável risco de extinção. Mais do que led engano, tal assertiva indica claramente o quanto a sociedade heterossexista teme a normalização dos amores unissexuais, pois suspeita que sua liberação redundaria num crescimento incontrolável de homens e mulheres que deixariam de interagir heterossexualmente, pondo em xeque a perpetuidade de nossa descendência. Subjacente a este enunciado, está a crença inconfessa de que a maioria dos casais de homens e mulheres continua a praticar o heterossexualismo por mera imposição da moral dominante. Heterossexualidade compulsória e por decreto divino, portanto...

O já citado dr. Boswell, assim como A. Kinsey e F. Whitam, são unânimes em apontar o contrário dessa crença

alarmista: “Não há teoria científica contemporânea relativa à etiologia da homossexualidade que defenda que a tolerância social determina sua maior incidência. Mesmo teorias puramente biológicas postulam uniformemente que a homossexualidade seria uma preferência minoritária sob qualquer condição, mesmo nas mais favoráveis”. Whitam, estudando diferentes culturas contemporâneas, chegou à média de 6% como o total de homossexuais exclusivos, independentemente do maior ou menor grau de tolerância regional.

Há provas antropológicas e históricas que confirmam tal assertiva: dois exemplos clássicos remetem-nos às sociedades tribais da Nova Guiné e ao Japão novecentista. Os povos etoros, papuanos negróides da Oceania, pertencem a uma cultura que poderíamos chamar de homossexualista, de tal forma é oposta à nossa tradição heterossexista abraâmica: todos os rapazes dessa tribo, quando entram na puberdade, são confiados a um jovem adulto, que tem como obrigação transmitir ao adolescente, por via anal, seu próprio sêmen, justificando os nativos que essa seria a única forma de tornar aquele jovem iniciando num homem de verdade, futuro transmissor de esperma. Se não receber sêmen pelo ânus, não poderá, quando adulto, fecundar sua futura mulher. Esses povos cumprem à risca um ditado comumente ouvido na Bahia contemporânea: “o baiano dá de pequeno para não dar de grande...”, provérbio que eu, paulistano radicado na Boa Terra e cidadão soteropolitano diplomado pela Câmara Municipal, a bem da verdade, atesto ser pura maledicência...

Tão homossexualista é a cultura etoro, assim como a de diversas outras sociedades da Oceania, que a cópula heterossexual é proibida de 205 a 260 dias por ano, estando limitada a certos espaços marginais à aldeia, rodeada de uma série de restrições heterofóbicas.

Pois bem: mesmo nessa sociedade radicalmente homossexualista, estudos revelam que a taxa anual de fecundidade da população se reduz em apenas 15%, se comparada com os demais po-

vos heterossexistas, não chegando, portanto essa prática privilegiada do homoerotismo a ameaçar a perpetuidade desses exóticos exemplares da espécie humana.

Um outro exemplo histórico que contradiz a fobia irracional de que a liberação homossexual possa provocar o fim de nossos semelhantes remete-nos ao Japão antes da restauração da dinastia Meiji (1865), quando a prática homossexual era socialmente aceita como comportamento normal e moralmente correto. Hoje se sabe que grande parte dos valorosos samurais e a maior parte dos delicados atores transformistas do teatro nô e kabuki eram praticantes do homoerotismo, gozando de enorme admiração e aplauso geral. Pois bem: comprova a demografia histórica que, apesar da grande tolerância e prática generalizada do homoerotismo, a população nipônica cresceu naquele período até os limites extremos da subsistência física, derrubando-se assim as ilações alarmistas de que a liberação do amor entre parceiros(as) do mesmo sexo levaria necessariamente à depopulação e extermínio do *homo sapiens*.

Apesar de há décadas ser este o ensinamento de diferentes ramos do saber, persiste no imaginário coletivo esta conclusão simplista: já que os homossexuais não reproduzem – “bicha com bicha dá lagartixa”, “mulher com mulher dá jacaré”, ou ainda, “homem com homem dá lobisomem” –, gays e lésbicas representariam séria ameaça à sobrevivência humana.

Segundo relatam os etnógrafos, a quase totalidade das sociedades humanas teve como critério definidor dos enlaces matrimoniais, não o amor romântico ou paixão sexual, mas os interesses patrimoniais de aliança das famílias dos nubentes. Matrimônio = Patrimônio. Ainda no tempo de nossos avós ou bisavós, sobretudo nas classes mais abastadas e controladas pela moral cristã, predominavam os casamentos arranjados, onde o que menos importava era a vontade dos noivos. Na esteira da tradição judaica, ao longo de toda a Idade Média, os cristãos continuam a visualizar a mes-

ma finalidade no casamento: antídoto contra a tentação sexual desenfreada e estratégia para a geração de numerosa prole. Casa-se para procriar, de preferência filhos homens. Filhos numerosos são interpretados como inefável bênção divina e felicidade suprema. A esterilidade da mulher representava desgraça máxima, castigo de Deus. O apóstolo Paulo e Jesus reinterpretem neste particular a Lei de Moisés, passando o cristianismo a condenar o divórcio, embora somente a partir do século XIII a Igreja confira ao casamento o status de sacramento, ao lado do batismo e da ordem.

Teólogos, como o bispo Huguccio e Jean Gerson, defendiam, ainda no século XV, que mesmo dentro do matrimônio o sexo, até na posição “papai-mamãe”, também conhecida como “posição do missionário”, constituía pecado venial. Predominava, em amplos círculos da cristandade, o vetusto ensinamento de São Jerônimo: “Um homem sábio deve amar sua mulher com discernimento e não com paixão e, conseqüentemente, controlar seus desejos e não se deixar levar à copulação. Nada é mais imundo do que amar a sua mulher como uma amante”.

Dentro desse estoico código moral, o amor deve suceder ao casamento e não necessariamente precedê-lo, obrigando a Santa Igreja aos fiéis dar publicidade da cerimônia nupcial como forma de controlar os desejos, interferir nas alianças familiares, exigindo para tanto que os proclamas fossem realizados com bastante antecedência, evitando-se assim os riscos da fraude e sobretudo o pecado e crime da bigamia. A burocratização cartorial do matrimônio, formalizada a partir de então, além de garantir muitas benesses e polpudas espórtulas ao clero, visava o controle integral, através dos sacramentos, de todo o ciclo vital do rebanho dos fiéis: batismo no nascimento, matrimônio na maturidade sexual, confissão durante toda a vida, extrema-unção na hora da morte.

Uma perigosa brecha persistia, porém, embutida na tradição cristã: segundo o direito canônico medieval, os próprios nubentes eram reconhecidos

como os legítimos ministros do matrimônio, bastando para sua validação legal que o casal declarasse perante uma testemunha, podendo ser inclusive um leigo, que a partir daquele instante passavam ambos a reconhecer-se e coabitar como marido e mulher. Tal possibilidade canonicamente válida colocava em grave risco o controle da família cristã, desde quando, sobretudo os jovens, “tentados pelo demônio”, realizavam clandestinamente o chamado “casamento de palavras”, arruinando os projetos de aliança familiar zelosamente construído pelos progenitores.

Foi somente o Concílio de Trento (1545-1563) que proibiu rigorosamente a prática do casamento de palavras, obrigando a divulgação dos banhos corridos e a presença de um sacerdote oficiante como condição *sine qua non* da validade desse sacramento, ratificando-se nesse mesmo sínodo tridentino outro dogma relativo à união conjugal católica: a *stabilitas* – a estabilidade indissolúvel dos casados. Como enfatiza Georges Duby em *Amor e Sexualidade no Ocidente*, “Equilíbrios tão cuidadosamente preparados e tão frágeis, onde se patenteia o caráter coercitivo da aliança entre famílias e dos intercâmbios de rapazes e moças, teriam sido comprometidos se os casamentos pudessem ser rompidos com demasiada facilidade, e as esposas repudiadas... Tem-se a impressão de que a *stabilitas* do casamento precoce era a condição da *stabilitas* da comunidade inteira. Cabia à própria comunidade fazer com que ela fosse respeitada” (1991, p. 59).

Nesse contexto de crescente domesticação das moralidades, como agiam e eram vistos os praticantes do amor unissexual, ou melhor, do abominável e nefando pecado de sodomia? Com a palavra nosso já conhecido São Bernardino de Sena: “Pode existir um jovem rapaz de raros talentos, alguém de grande inteligência, feito para realizar maravilhas, mas uma vez corrompido pela sodomia, ele se transforma numa criatura do Diabo. Ele rejeita todas as coisas naturalmente boas, todos os pensamentos de Deus, do Estado, de sua

família, rejeita seus negócios, sua honra, sua própria alma. Ele só pensa em assuntos malignos” (60).

Quem melhor sintetizou em nossa língua a suposta malignidade revolucionária representada pelos sodomitas foi o cardeal D. Henrique (1512-80), segundo inquisidor geral da Inquisição Portuguesa, que, em 1574, obteve um Breve de Gregório XIII ratificando a pena de morte aos sodomitas, referidos na documentação inquisitorial como “filhos da dissidência”. Dissidência, cisma, cisão equivale a se separar de uma corporação por divergência de opiniões, atentar contra a tão desejada unidade do orbe católico, “um só rebanho e um só pastor!”. Os sodomitas atentavam contra esse desiderato ideológico, assustando todas as camadas sociais, dos donos do poder ao populacho. Tanto quanto ou até mais que os hereges, os filhos da dissidência, devido ao seu inconformismo numa questão reputada como indiscutível – a moral sexual natural –, ultrajavam com sua dissidência erótica o ensinamento oficial da ortodoxia, ostentando o caráter revolucionário de sua insubordinação às leis divinas e insistência na prática do *peccatum contra naturam*.

Eis o pensamento oficial da Inquisição Portuguesa sobre este particular: “O crime de sodomia é gravíssimo e de tal qualidade que houve quem afirmasse com grande fundamento que quem o cometia era suspeito na fé, e tão contagioso, que mostra a experiência, pois em breve tempo infecciona não só as casas, lugares, vilas e cidades, mas ainda Reinos inteiros, e é obrigação precisa atalhar males grandes e de que Deus tanto se ofende, com meios efficacíssimos e, para os descobrir, não há outro meio mais adequado que a denúncia forçada”.

Num sermão num auto-de-fé, realizado em Lisboa em 1645, onde foram queimados diversos sodomitas, esse mesmo pensar é assim ratificado: “Sodoma quer dizer traição. Gomorra, rebelião. É tão contagiosa e perigosa a peste da sodomia, que haver nela compaixão, é delito. Fogo e todo rigor, sem compaixão nem misericórdia! Tanta força tem o lu-

gar apestado deste vício que para livrar dele até a um inocente, é necessário violência de muitos anjos”.

Considero um precioso achado sociolinguístico a caracterização dos amantes do mesmo sexo como “filhos da dissidência”, pois, por mais alienado, enrustido e pré-político que seja um homossexual, sua insubordinação aos cânones da moral oficial representa uma violenta revolução que ameaça arruinar os alicerces constitutivos da hegemonia do macho e da sociedade heteronormativa. Ao tomar como móvel da aproximação dos corpos tão-somente a paixão erótica e eventualmente o amor romântico, os gays, desde priscas eras, privilegiaram a emoção e o prazer em detrimento da reprodução biológica ou das alianças patrimoniais. Anteciparam em milênios o que Freud antevia como elemento desestabilizador da hierarquia dos sexos em nossa civilização: a possibilidade de libertar os amantes de uma gravidez indesejável numa sociedade que desconhecia métodos eficazes de anticoncepção. Foram os homossexuais os apóstolos do sexo livre, descomprometido do espectro da gravidez indesejada, dissidentes da dominante endogamia de classe e raça.

Uma segunda e não menos assustadora ameaça dos filhos da dissidência nestes quatro mil anos de história pós-abraâmica tem sido o questionamento da cruel hegemonia falocrática do macho todo-poderoso, da perpetuação da hierarquia patriarcal através de contratos nupciais, onde a cobiça do patrimônio prevalece no matrimônio, onde o prazer sexual e emocional é muitas vezes relegado à periferia da instituição conjugal. Os homossexuais, inversamente, ao privilegiarem desde sempre a atração física, a emoção, o amor e paixão, como ingredientes indispensáveis dos arranjos íntimos interpessoais, tornaram-se, historicamente, se não os inventores, quando menos os precursores e principais praticantes do amor romântico, isto, muitíssimos séculos antes da paixão impossível de Romeu e Julieta e dos trovadores medievais.

Tal dissidência inovadora ao modelo

erótico-sentimental dominante foi altamente reprimida por ser causadora de incontrolável desestabilização da autoridade do *pater-familias* e da família patriarcal, tanto que o casamento de palavras passou a ser perseguido como grave delito do conhecimento da justiça eclesiástica, posto representar uma forma também revolucionária e insurgente de os jovens contestarem o autoritarismo familiar.

A repressão anti-homossexual tem a ver diretamente com o medo representado pelo cisma, quase heresia, representada pelo estilo de vida dos sodomitas, onde estão reunidos ingredientes explosivos, tais como a democracia sexual, o questionamento da hierarquia dos gêneros, a alternativa da unissexualidade, a inversão dos papéis sexuais, o travestismo, a transsexualidade, todos comportamentos e condutas altamente desestabilizadores da sociedade heterossexista e falocrática, onde as regras de comportamento de gênero e o erotismo são definidos hierarquicamente garantindo a supremacia do macho. As uniões nômades ou passageiras, a “promiscuidade”, a rotatividade de parceiros e inversão de performances, a androginia são mais alguns elementos revolucionários da subcultura gay, já documentada no mundo luso-brasileiro desde o século XVI, constantes ainda hoje em dia, que questionam e assustam a sacralidade e indissolubilidade dos vínculos matrimônios dos casais heterossexuais. Daí a repulsa neurótica de alguns homófobos mais autoritários que se opuseram tenazmente à vitoriosa legalização do casamento homoafetivo, alegando que a família e o matrimônio heterossexual estariam gravemente ameaçados. Novamente aqui, a mesma fobia mitológica, de que a liberação homossexual redundaria na bancarrota da heterossexualidade. Freud explica...

Sodoma tropical

Após ter discutido a gênese do preconceito anti-homossexual na tradição abraâmica e mostrado que no imaginário de nossos antepassados da Antiguidade, durante boa parte da Idade Média

e particularmente na Península Ibérica a partir da Idade Moderna, o amor entre pessoas do mesmo sexo foi violentamente reprimido devido a seu caráter eminentemente revolucionário e desestabilizador de significativos princípios e regras sociais considerados basilares para nossos ancestrais, concluo este passeio pelos alicerces, ruínas e fantasmas de Sodoma, mostrando como a fobia à homossexualidade na sociedade brasileira contemporânea tem relação direta com o projeto civilizatório do macho português no contexto escravista do Novo Mundo. Novamente aqui, é a etnohistória que nos fornece a melhor pista para desvendar o background ideológico da homofobia contemporânea.

Ao desembarcarem na Terra dos Papagaios os colonizadores traziam arraigados em suas consciências forte sentimento anti-homossexual, registrando-se alguns casos de sodomitas que foram ameaçados de ser jogados no mar, ou gravemente agredidos, durante as viagens transoceânicas, acusados de serem eles os causadores da ira divina, manifesta através das calmarias, tempestades ou epidemias ocorridas durante aquelas longas travessias. Mitos homossexuais povoavam o imaginário de nossos colonos: já em 1594, malgrado o mandamento paulino de que “estas coisas não sejam sequer mencionadas entre vós”, as pessoas não resistiam à tentação de conversar e até citar “causos” tendo o *amor italiano* como mote. Eis um exemplo encontrado nos manuscritos da Inquisição: Estêvão Cordeiro, 31 anos, lavrador residente no Engenho Carnijo, na freguesia de Santo Amaro, em Pernambuco, confessou perante o Inquisidor que, “estando em prática com alguns vizinhos, não se lembra em que tempo nem a que propósito, disse que em Roma andavam as mulheres com os peitos descobertos e que os Padres Santos concediam indulgências aos homens que com elas dormissem carnalmente, por respeito de com isso divertir aos homens de fazer o pecado nefando...”. A fama de que a Itália e Roma em particular eram sucursais de Sodoma e Gomorra impregna o imagi-

nário luso-brasileiro ao longo de toda a história moderna.

Após séculos e séculos de condenação e repressão ao *mau pecado* eis que os reinóis confrontam-se de repente, na Terra Brasilis, com povos que além de viverem nus, sem nenhum pejo ou vergonha, ostentavam práticas sexuais completamente antagônicas à moral cristã, incluindo incesto, poligamia e outras “perversões”, então rotuladas de “invenções diabólicas”, sobretudo a generalizada prática do abominável e nefando pecado de sodomia. Diz um cronista na Bahia, Gabriel Soares de Souza, em 1587: “Os Tupinambá, não contentes em andarem tão encarniçados na luxúria naturalmente cometida, são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não tem por afronta. E o que se serve de macho se tem por valente e contam esta bestalidade por proeza. E nas suas aldeias pelo serão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas”.

Assim, o primeiro perigo a ser evitado pelos colonizadores era o risco do “contágio” pelo mau pecado. Temor e risco ampliado com a chegada dos primeiros escravos da Guiné, posto que, também na África, documentação fidedigna atesta que o “vício dos bugres” era igualmente conhecido, praticado e, em certas etnias, socialmente aceito e até divinizado. Não é por menos que o primeiro travesti documentado na história pátria é um negro, Francisco Manicongo, membro de uma seita de temidos feiticeiros homossexuais de tradição banto.

Acresce-se um outro fator à temida homossexualização da América Portuguesa: o próprio perfil heterodoxo dos primeiros povoadores da novel colônia. Já em 1549 desembarca em Pernambuco, na época ainda chamada de Nova Lusitânia, o primeiro sodomita degredado pela Inquisição: Estêvão Redondo, criado do governador de Lisboa, tendo seu nome assentado no *Livro dos Degredados* com o selo do próprio governador local. Seguindo a este, nas décadas subseqüentes, diversos outros

degredados sodomitas, jovens e adultos, estabelecem-se sobretudo nas capitânicas do Nordeste, todos inculcados no “vício nefando”, alguns, considerados pelos inquisidores como “incorrigíveis”. A imensidão do território e sua ocupação rarefeita, o afrouxamento da moral e relaxamento do clero são alguns dos fatores que tornavam nossa terra um paraíso para quantos quisessem se entregar aos amores proibidos.

Portanto, preocupados em evitar que a Terra de Santa Cruz se tornasse uma reedição tropicalista de Sodoma e Gomorra, El Rei delibera cortar a cabeça da hidra sodomita em seu nascedouro: no próprio regimento de instalação das capitânicas hereditárias (1532), confere-se aos capitães-mores autoridade para condenar à morte, sem necessidade de autorização da metrópole, apenas os culpados em quatro gravíssimos crimes: traição e aliança com os índios e invasores; heresia; fabricação de moeda falsa e a prática da sodomia. Pena capital aos traidores e trãsufugas, porque ameaçavam a soberania e posse da terra; aos hereges, por desafiarem a unicidade da Santa Madre Igreja; aos falsificadores de moeda, por desestabilizarem a vida econômica; aos sodomitas, não só pelo risco de atraírem a maldição divina e “afeminarem os ânimos” mas também por revolucionarem os costumes, sobretudo os alicerces da família, da moral e da própria estrutura da sociedade.

No Novo Mundo, nesse início da era moderna, a homossexualidade é muito mais temida do que na Europa, na medida em que a frágil conjuntura colonial vai exigir um incremento da autoridade do macho, significativo crescimento demográfico e reforço das funções sociais da família patriarcal. São várias as aproximações que podemos fazer entre o desenvolvimento ideológico da homofobia nos primórdios da colonização da América Portuguesa e sua gênese histórica no mundo abraâmico. A primeira analogia tem a ver com o projeto demográfico pró-natalista de nossos primeiros povoadores: urgia que a imensidão dos Brasis fosse ocupada e possuída pelos portugueses, caso contrário, outros

aventureiros lançariam mão deste éden tropical.

Igualmente como sucedeu nos primórdios da formação dos povos descendentes de Abrãao, também aqui nossos ancestrais tiveram de enfrentar dramático impasse: uma minoria demográfica – os brancos colonizadores – confrontou-se com uma imensidão de colonizados – índios, negros, mestiços, escravos em sua maioria –, que só foram subjugados à exploração e tirania dos donos do poder mediante o emprego da violência máxima, monopólio dos machos brancos. Numa sociedade em que, generalizadamente, os descendentes dos europeus representavam no máximo 25% da população, se excluirmos desse contingente as mulheres, os idosos e as crianças, restarão aproximadamente 10% de homens brancos, responsáveis pela manutenção da ordem e subserviência da multidão de todos os demais oprimidos.

Somente homens fortes, ultra violentos, poderosos, conseguiram a proeza de manter sua hegemonia em face de 90% da população carente deste diferencial privilégio: ser macho branco. Daí o machismo latino-americano apresentar-se muito mais virulento e institucionalizado do que o observado na Península Ibérica, pois, nas regiões plurirraciais dominadas pelo modo de produção escravista, ser super-homem foi condição *sine qua non* da manutenção do próprio projeto colonial. Um homem delicado, medroso, efeminado, sensível, jamais conseguiria manter o indispensável clima de terror para conservar submissa a “gentalha”, todos os que não eram machos brancos. Daí a repressão brutal contra qualquer efeminação e inversão sexual, por representarem perigosíssimo fator de instabilidade do projeto colonizador e hegemonia dos donos do poder.

Mais ainda: como salientei alhures, uma constante observada na longa história da homossexualidade tem sido a quebra, por parte dos amantes do mesmo sexo, das barreiras estamentais zelosamente mantidas nas relações heterossexuais. “A ruptura com os amores

interclassistas é a condição de salvação homossexual”, lembra um dos fundadores do movimento gay da França, o já citado Hocquenghem. Numa colônia com enorme contingente de índios e negros, cujas culturas demonstravam grande tolerância à libido unissexual, nada mais ameaçador do que a aliança sexual e afetiva entre sodomitas brancos com membros de outras raças, posto que tais aproximações íntimas minavam a desejada distância entre opressores e oprimidos. Dar carinho, prazer e eventualmente até dar as costas e deixar-se penetrar por machos negros ou índios, a quem as regras consuetudinárias determinavam que fossem tratados na “porrada”, revolucionava perigosamente os códigos de interação estamental, dando ousadia aos oprimidos e estímulo a se rebelarem contra a dominação dos que detinham o controle legal do uso da espada, do chicote e das armas de fogo.

Também no Novo Mundo, como sucedeu na Idade Média, o amor homossexual foi duramente reprimido por constituir deletéria ameaça à estabilidade da família tradicional, na medida em que minava perigosamente a autoridade patriarcal no tocante ao controle das estratégias de aproximação dos sexos e a constituição de novas unidades familiares. Na América Portuguesa, assim como na Espanha, a endogamia das famílias de origem europeia foi a estratégia oficial, abençoada pela Igreja, instaurada a fim de evitar que “cristãos-novos” e “gente de sangue impuro” se unissem e infectassem as tradicionais “famílias limpas”. A endogamia da oligarquia colonial, evitando a mistura de seus descendentes com a raia miúda e sobretudo, com a gentilha não-branca, tornou-se uma obsessão das elites fundiárias, optando muitas famílias, às vezes, pelo enclausuramento forçado de suas filhas donzelas, evitando assim uniões com indivíduos considerados de inferior condição social ou racial. Os famigerados processos de “qualificação de pureza de sangue”, indispensáveis para admissão na cléricatura e nas altas funções governamentais, visavam exa-

tamente manter na elite tão-somente os brancos cristãos-velhos.

A união livre dos homossexuais, desrespeitando as barreiras de raça, estamento e idade, parceria baseada tão-somente na paixão e mútua empatia, detonava a ordem familista patriarcal tradicional, daí o afino com que os donos do poder colonial reprimiram os “filhos da dissidência”.

Hoje em dia, nos inícios do terceiro milênio, quando muitos e muitos machistas homófobos repetem acriticamente a terrível pena de morte: “Viado tem mais é que morrer!”, e quando, na prática, os homossexuais e transexuais continuam sendo, no Brasil, dentre todas as minorias sociais, as principais vítimas do preconceito e discriminação, estamos presenciando a persistência de um mito, velho de quatro mil anos, imposto a nossos antepassados à custa de pedradas e da fogueira da Inquisição – mito cruel e pernicioso que hoje, na era dos computadores, urge que ceda lugar ao respeito dos direitos humanos e à diversidade cultural. Sobretudo, porque há muito se tornou ridiculamente caduca aquela fobia irracional ao potencial revolucionário representado pelos amantes do mesmo sexo. O problema atual da humanidade é a explosão demográfica, sendo, portanto absurdo e antiecológico pretender aumentar a população “como as estrelas do céu e as areias do mar”. Até o Papa Francisco ousou declarar que católicos não devem reproduzir como coelhos... Hoje gays e lésbicas deveriam ser premiados por colaborar efetivamente contra a explosão demográfica.

Uma segunda invenção dos homossexuais, antigamente revolucionária e temida, tornou-se hodiernamente inofensiva: o sexo prazer dissociado da reprodução e o primado do amor romântico como critério das uniões conjugais. Hoje, graças à pílula, ao preservativo e aos novos métodos anticoncepcionais ou abortivos, os heterossexuais também podem manter relações sexuais sem o risco da gravidez indesejada, apanágio dos sodomitas em épocas coevas. Da mesma forma, o amor romântico e

a atração física, antigamente privilégio dos filhos da dissidência, tornaram-se hoje, graças aos efeitos da globalização da cultura ocidental, a regra áurea da aproximação dos sexos em grande parte do universo. E o que falar da moda unissex, dos homens com brinco na orelha, das mulheres usando jeans, da cultura “GLS”, das drag-queens, das operações transexuais...

Parece que uma parcela dos próprios homossexuais, depois que saíram do armário, nos anos pioneiros da Revolução de Stonewall (1969), o festejado *coming out*, tende hoje mais à integração do que à dissidência: “Os gays organizados representam hoje uma forma nova de encarar a vida. Casam, adotam crianças. Os gays não querem mais revolucionar o mundo. A revolução sexual ocorreu na década de 70 e já é fato consumado. Agora é a hora da estabilidade, é a hora de se impor, de conquistar lugares. Estamos fazendo isso” (76).

Estas são as palavras do primeiro gay assumido, do partido republicano, a fazer parte oficial do governo Bush em 2001. Homossexuais que conquistam lugares e se impõem não deixam de representar uma força revolucionária no mundo heteronormativo. Enquanto isto, na Terra dos Papagaios, deputados crentes se unem à TFP e à CNBB, advertindo a população e os parlamentares que não aprovelem o projeto de lei que regulamentava a parceria civil registrada entre homossexuais, pois, segundo eles, o “casamento gay” além de levar à destruição da família brasileira, redundará em incalculáveis castigos divinos contra nossa pátria. Pior ainda: setores mais conservadores capitaneados pelos fundamentalistas continuam a obstaculizar a aprovação de lei essencial para erradicar a anti-homossexualidade em nosso país: a justa e inadiável equiparação da homofobia ao crime de racismo. Não é por menos que um arcebispo de Florianópolis não teve pejo em declarar: “Os gays são gente pela metade. Se é que são gente!”

Bibliografia

AGUIAR, A. A. Evolução da pederastia e do lesbianismo na Europa. *Arquivo da Universidade de Lisboa*, v. 11, 1926, separata. BAS-SERMAN, Lujó. *História da prostituição. Uma interpretação cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. BLACKMORE, Josiah; HUTCHESON, Gregory S. *Queer Iberia: sexualities, cultures and crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. London: Duew University Press, 1999. BOSWELL, John. *Same sex unions in Pre-Modern Europe*. New York: Villard Books, 1994. BULLOUGH, Vern L. *Sexual variance in society and history*. Chicago: The Chicago University Press, 1976. *Confissões da Bahia, 1591-1592*: primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Rio de Janeiro: F. Briguier, 1935. DAMIAN, Peter. *Book of Gomorrah. A eleventh-century treatise against clerical homosexual practices*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1982. DOWNING, Christine. *Myths and mysteries of same-sex love*. New York: Continuum, 1996. DUBY, Georges. *Amor e sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1991. DYNES, Wayne. *Homolexis: a historical and cultural lexicon of homosexuality*. New York: Gai Saber Monograph, 1985. DYNES, Wayne (Ed.). *Encyclopedia of homosexuality*. New York: Garland, 1990. GUERIN, Daniel. *A revolução homossexual*. São Paulo: Brasiliense, 1980. HAGGERTY, George (Ed.). *Gay histories and ultures*. New York: Garland Publishing Inco, 2000. HOCQUENGHEM, Guy. *A contestação homossexual*. São Paulo: Brasiliense, 1980. JORDAN, Mark D. *The invention of sodomy in christian theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997. KOSNICK, Anthony et al. *A sexualidade humana. Novos rumos do pensamento católico americano*. Petrópolis: Vozes, 1983. MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. MORMANDO, Franco. *The preacher's demons*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1999. MOTT, Luiz. Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos da Inquisição. *Ciência e cultura*, v. 40, pp. 120-39, fev. 1980. MOTT, Luiz. Pedofilia e pederastia no Brasil antigo. In: PRIORE, Mary del (Ed.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991, pp. 44-60. MOTT, Luiz. *Justitia et*

misericórdia: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia. In: NOVINSKY, Anita *et al.* (Ed.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. São Paulo: Edusp/Expressão e Cultura, 1992, pp. 703-738. MOTT, Luiz. *A Inquisição no Maranhão*. São Luís: Editora da Universidade Federal do Maranhão, 1994. MOTT, Luiz. *A cena gay de Salvador em tempos de Aids*. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2000. MOTT, Luiz. *Violação dos direitos humanos e assassinato de homossexuais no Brasil*. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2000. MOTT, Luiz; CERQUEIRA, Marcelo. *Causa mortis: homofobia*. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2001. REINACH, Salomon. *Orpheus: histoire générale des religions*. Paris: Alcide Picard Editeur, 1909. TRUMBACH, Randolph. Sodomite subcultures, sodomitical roles and the gender revolution of the XVIIth century: the recent historiography. *Eighteenth-century life*, n. 9, pp. 109-121, 1985. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. WERNER, Dennis. *On the societal acceptance or rejection of male homosexuality*. Dissertação de Mestrado. Hunter College, New York, 1975.

LUIZ MOTT

Anti-hospitalidade

Por que propor uma definição a respeito da “anti-hospitalidade”? A que se deve o “anti”, na medida em que este prefixo já nos conduz ao plano de uma negação que, enfim, estaria referida a quê, de quem e endereçada para quem? Baseado em quais indícios e eventos da conjuntura política e sociocultural seria pertinente reconhecer na expressão anti-hospitalidade uma espécie de “sintoma” diretamente atrelado a outras questões do mundo em que vivemos? A tarefa de responder cabalmente a tais perguntas seria logicamente inacessível aos limites do presente artigo. Entretanto, meu propósito consiste em situar o problema da anti-hospitalidade no contexto de certos acontecimentos da vida contemporânea, onde temos assistido a uma mutação substantiva em função do progresso econômico e tecnológico nos diversos níveis da sociedade, cujos impactos e consequências culturais são inevitáveis sobre as subjetividades e, imediatamente, refletidas no âmbito inter-relacional dos laços que compõem o pacto social.

Atualmente, são inúmeros os sintomas que sinalizam dificuldades incidindo diretamente no âmbito das interações humanas, e que se traduzem como impasses e obstruções nas trocas e realizações de projetos no plano da vida em comum. Segundo o filósofo Dany-Robert Dufour, isso vem acontecendo na esteira de um projeto político-econômico que, embora se apresente em muitas características com uma espécie de “delírio”, ao mesmo tempo tenta se impor no mundo inteiro com o intuito de promover uma “revolução cultural liberal” (DUFOUR, 2007).

Abordarei a questão da anti-hospitalidade, considerando-a uma expressão prática inevitável desse contexto, indicando suas implicações com o papel da linguagem e sua afetação na experiência do trabalho de subjetivação humana. E, para isso, faremos um percurso metodológico transdisciplinar, em que lançarei

mão de contribuições epistemológicas fundamentalmente provenientes dos campos da psicanálise e da filosofia, e mencionando certas obras do cinema, do teatro e da literatura; além de textos de notícias sobre fatos e acontecimentos nos quais identificamos um questionamento semelhante em torno dos temas aqui tratados na nossa leitura.

Porém, antes de chegarmos a uma definição acerca da anti-hospitalidade, convém que tenhamos algum entendimento a respeito daquilo a que ela se opõe, como forma de negação (“anti”), que é a questão da hospitalidade. Em geral, a prática da hospitalidade, conforme elucidou Benjamin Boudou: “É uma prática aparentemente simples e universalmente compartilhada... Seria preciso tentar fornecer uma definição genérica: a hospitalidade é uma instituição que rege a interação entre um acolhedor (em sua casa) e um acolhido (recém-chegado), consistindo em um processo de familiarização recíproco (conhecer, manter uma relação, etc). Ela tem como função a providência ou dispensa de benefícios, dar início a um pacto associativo, a identificação do estrangeiro, ou a integração temporária do convidado” (tradução do autor) (2017, p. 11).

Assim, ao longo da história humana, o fenômeno da hospitalidade foi instituído como modalidade fundamental de interação e compartilhamento, comumente referida à circunstância dos encontros entre povos de diferentes culturas, assumindo formas e rituais diversificados, nos quais intercâmbios e trocas entre os agentes envolvidos tornam-se uma espécie de regra.

Todavia, embora comumente exercitada desde os primeiros relatos dos rituais de acolhimento de que se tem notícia, concomitantemente, essa prática parece ter sido sempre marcada por alguma tensão relativa ao sentimento de ambiguidade que se faz presente na própria base da situação, em que a recepção àquele que é normalmente visto como algo que vem de “fora”, passar a ser visto, por isso mesmo, como ao algo virtualmente perturbador à ordem vigente da realidade já conhecida e, portanto, po-

dendo gerar desconforto em um mundo que se supunha familiar. Por isso, como observa Alain Montandon: “O gesto da hospitalidade é, de início, o de descartar a hostilidade latente de todo ato de hospitalidade, pois o hóspede, o estrangeiro, aparece frequentemente como reservatório de hostilidade: seja pobre, marginal, errante, sem domicílio fixo, seja louco ou vagabundo, ele encerra uma ameaça. Sua posição de exterioridade marca sua diferença” (MONTANDON, 2011, p. 32).

Esse dilema se constata em diversos relatos e narrativas, que vão desde as histórias contadas através da mitologia, passando pela literatura, bem como nas várias visões associadas aos domínios religioso, filosófico e, principalmente, no campo das decisões político-sociais. Muitas representações foram construídas, enfim, a respeito da noção de hospitalidade, a ponto de atribuir-lhe sentidos diversos no âmbito protocolar das relações.

Da mitologia, por exemplo, seria valioso mencionar o que já nos ensina a esse respeito a própria narrativa sobre o famoso “Leito de Procusto”. Conta-se que este personagem da mitologia grega, oferecia albergue aos viajantes que, eventualmente, se encontravam perdidos. Só que, na cama onde costumava colocar os seus hóspedes para repousar, Procusto achava por bem cortar-lhes os membros do corpo, caso este fosse maior do que a cama; e, por outro lado, se o corpo do hóspede fosse menor, ele o alongaria à força para que ficasse no exato tamanho do leito. Vê-se, então, a condição e o preço da “hospitalidade” pago por aqueles que não estivessem inteiramente conforme as dimensões do critério exigido pelo teste de hospitalidade do legendário anfitrião Procusto. Mais adiante, retornarei à metáfora do Leito de Procusto, que, certamente, ajudará a ilustrar o que está em jogo na proposição do sentido relativo ao conceito de anti-hospitalidade, aqui, na perspectiva da nossa leitura.

Historicamente, pelo menos em se tratando de Ocidente, esse expediente da hospitalidade parece estar fortemente marcado por uma carga de conotações referidas ao campo religioso, como algo

associado ao ideal da caridade, como uma ação benfazeja e generosa, enfim, como essencialmente referido ao campo da virtude, *“la vertu d’une grande âme”* (BOUDOU, 2017).

Benjamin Boudou faz uma excelente síntese de como, historicamente, na Europa, a noção de hospitalidade, a partir do século XVIII, sofreu uma transformação significativa relativa às mudanças da nova dinâmica econômica, política e cultural que deram ensejo à chegada da modernidade. Segundo este autor: “Essa história da hospitalidade, particularmente pregnante na Europa do século XVIII, conta a experiência vivida de uma certa modernização nas relações humanas e colocando em tensão a virtude contra o interesse, a ação benfazeja contra o comércio, a tradição contra o universal, os direitos dos cidadãos contra os deveres do Homem. Se a genealogia dos conceitos do comércio ou da civilidade que tanto marcaram essa época já foi feita, a hospitalidade passou na surdina, enquanto fazia parte dessas virtudes ambíguas que volta e meia retornam à bondade perdida das distâncias ‘selvagens’, à caridade cristã denunciada como hipócrita, mas, também, aos adjuvantes morais de uma civilização excessivamente individualista. Reativamos os sentidos passados da hospitalidade, ao mesmo tempo, para lamentar sua desaparecimento, mas também para marcar a passagem à modernidade. O mundo tal como está, dizemos, não pode mais ser como antes: a hospitalidade desapareceu porque ela não é mais útil, as condições sociais da sua prática se transformaram. E dessa constatação decorre uma nostalgia à essa época de uma virtude perdida, mas igualmente à valorização de uma certa ideia de progresso: a gente não poderá mais voltar atrás, salvo que se queira, então, se ‘des-civilizar’. A modernidade tem um preço, resta apenas render homenagem às virtudes que foram sacrificadas” (tradução do autor) (BOUDOU, 2017, pp. 15-16).

A observação “a modernidade tem um preço” está no cerne do que iremos abordar mais adiante.

Antes, importa observar entre as linhas desta longa citação que o preço

pela “desaparição” da prática da hospitalidade religiosa baseada na caridade, por não ser mais “útil” e não corresponder aos interesses da vida moderna, não a impede de continuar, ainda que “na surdina”, sobrevivendo de algum modo, posto que ela não deixa de “fazer parte dessas virtudes ambíguas que volta e meia retornam à bondade perdida das distâncias”. Uma intrigante permanência da hospitalidade, então, parece insistir permeando as interações sociais, à revelia da frieza e do distanciamento tão necessários ao progresso dos negócios calcados nos princípios do individualismo burguês, cada vez mais intenso a partir do final do século XVIII, até desembocar na modernidade. Um certo apelo sub-reptício, portanto, continua soando, mesmo que seja como “adjuvante moral de uma civilização excessivamente individualista”, onde a referência identitária e autocentrada do “eu” procura se afirmar em contraposição àquele que se apresenta como “outro”. Desta afirmação e definição de um “eu” às custas da negação do “outro”, forja-se o estofado ambíguo pelo qual as interações entre essas instâncias, de algum modo, estejam sempre marcadas pela vulnerabilidade ao conflito que já se inscreve na própria base estrutural dessa relação. Jacques Lacan, no seu seminário sobre *“a angústia”*, oferece as coordenadas para se pensar o que estaria em jogo na cena da hospitalidade, fazendo questão de observar o que difere e se distancia, “nas nuances desse enquadramento da angústia”, do que seria uma mera expectativa relativa à “constituição do hostil”. Isso, em função daquilo que Freud já havia abordado em um dos seus mais célebres artigos, que é a questão do *“unheimlich”*, que se traduz como uma inquietante estranheza diante aquilo que desperta a sensação de ser estranho e familiar ao mesmo tempo. Vejamos como Lacan aponta essas coordenadas: “Nas nuances desse enquadramento da angústia. Será que vocês vão dizer que chamo atenção para ela no intuito de reduzi-la à expectativa, à preparação de alerta, a uma resposta que já é de defesa diante do que está por acontecer? Isso, sim, é a Erwartung [ex-

pectativa], a constituição do hostil como tal, o primeiro recurso além da Hilflosigkeit [desamparo]... Mas a angústia é outra coisa. A angústia é quando aparece nesse enquadramento o que já estava ali, muito perto, em casa, Heim. É o hóspede, dirão vocês. Em certo sentido sim, é claro, o hóspede desconhecido, que aparece inopinadamente, tem tudo a ver com o que se encontra no unheimlich, mas é muito pouco designá-lo dessa maneira, pois, como lhes indica muito bem o termo em francês, assim, de imediato, esse hóspede [hôte], em sentido comum, já é alguém bastante inquietado pela espera. Esse hóspede é o que já passou para o hostil [hostile] com que iniciei este discurso sobre a espera. No sentido corriqueiro, esse hóspede não é o heimlich, não é o habitante da casa, é o hostil lisonjeado, apaziguado, aceito" (LACAN, 2005, p. 87).

E, semelhantemente, não é à toa que o filósofo Jacques Derrida, quando aborda o tema da hospitalidade nos últimos anos da sua vida, também não deixa escapar esse aspecto da ambiguidade, chegando a propor o neologismo "hostipitalidade" (DERRIDA, 2003), para expressar o paradoxo que se inscreve na base dessa cena referente ao encontro entre o anfitrião e seu hóspede.

Uma hospitalidade está no cerne da relação quando aquele que chega como "estrangeiro" é, inevitavelmente, portador de alguma "estranheza" ou traço consignado à dimensão da alteridade, pois, adverte Derrida, é preciso não se esquecer, mesmo sob a acepção mais estreita do uso corrente, "estrangeiro é entendido a partir do campo circunscrito a um *ethos* ou ética, do *habitat*, ou da estada como *ethos*" (DERRIDA, 2003, p. 39). Ou seja, por trás desse "outro", "estrangeiro", existe um amplo espectro de valores e sentidos outros, sobre os quais não há garantia alguma de se ter ou manter o menor domínio e controle; a começar pelo próprio pressuposto da língua, a o que Derrida procura chamar atenção: "'Língua' – entendamos esta palavra ao mesmo tempo num sentido estreito e num sentido mais amplo. Uma das inúmeras dificuldades que estão

diante de nós, como essa de regular a extensão do conceito de hospitalidade ou do conceito de estrangeiro, é exatamente essa diferença, mas também dessa aderência mais ou menos estrita, dessa estritura entre um sentido dito amplo e um sentido dito estrito. No sentido amplo, a língua, aquela com a qual se dirige ao estrangeiro ou com a qual se ouve-o, se o ouve, é o conjunto da cultura, são os valores, as normas, as significações que habitam a língua. Falar a mesma língua é não apenas uma operação linguística – existe aí algo do *ethos* em geral" (DERRIDA, 2003, p. 115).

E é, justamente por ocasião desse "*ethos* em geral" referido à língua, que se faz pertinente evocar a psicanálise nos termos desenvolvidos por Jacques Lacan, para quem o ser humano, na condição de "*fallasser*" (*parlêtre*), um "ser da fala", está marcado em sua constituição pela gama de sentidos que o afetam ao longo da existência. Nisso reside a função estrutural de uma relação marcada pela dependência e assujeitamento à linguagem, a dimensão do grande "Outro" (*Autre*), reservatório das possibilidades ao advento simbólico do sujeito. Pois, tal como claramente sinalizou acima Derrida, é preciso levar em conta a incidência e as injunções advindas do conjunto da cultura, que "são os valores, as normas, as significações que habitam a língua", donde resultam os processos de subjetivação e o texto da existência dos sujeitos.

Notemos que, a essa altura, certos temas já começam a se entrelaçar de uma forma inevitável, formando uma constelação em que a espessura do conceito da hospitalidade só se define, devidamente, na medida em que se leva em conta outros fatores que lhes são essencialmente constitutivos, tais como a questão da língua e dos efeitos de significação, da ética e da política relacional desses valores e sentidos no campo das trocas nas interações psicossociais.

O próprio Derrida, recordando Emmanuel Lévinas, sublinha a importância de se reconhecer entre hospitalidade e linguagem uma relação de quase similaridade, uma vez que "o convite, a acolhida, o asilo, o albergamento passam pela

língua ou pelo endereçamento ao outro. Como diz Lévinas, de um outro ponto de vista, a língua é hospitalidade” (DERRIDA, 2003, p. 117).

Entretanto, é mesmo no espaço da prática psicanalítica onde se evidencia, claramente, o quanto essa interdependência é fundamental. Pois, é devido a essa “ação tão fundadora, tão integrada à fala” (LACAN, 2008, p. 54) que alguém busca o acolhimento na criação de um vínculo muito peculiar com o analista, que resultará na instalação de um dispositivo significativo entre a fala e a escuta. No interior deste circuito, caberá ao analisante se permitir falar, fazendo-o no seu próprio nome, respondendo por si próprio, até que se depare em sua fala com algo que, de repente, parece-lhe soar “estranho”, quase como um “dito” estrangeiro que lhe trará uma questão, inesperadamente. A ética psicanalítica reside nesse *ethos* em que o sujeito falante busca situar sua posição, seu lugar perante a dimensão da “*dit-mansion*” (mansão do dito), a “*diz-mansão*” da linguagem, referida inúmeras vezes por Lacan. Este é o lugar de onde parte o sujeito para extrair algum saber acerca da sua singular verdade, “a verdade, é a *diz-mansão*, a mansão do dito” (LACAN, 1985, p. 146) que, no caso, significa aprender algo a respeito do próprio desejo inconsciente. Isso, todavia, na medida em que o sujeito enfrenta a transcendência imanente desse Outro, que é representado pela própria linguagem.

Com efeito, a depender do modo como se conduz através dos corredores, das posições e lugares na “*diz-mansão*” da linguagem é que o sujeito, antes de emergir como tal, fala como alguém aparentemente consciente da sua unidade consignada num suposto “eu”. Só que, em algum momento do seu discurso, algo enguiça e se apresenta como falha, fazendo um “furo” na aparente uniformidade dos enunciados, fazendo “sintoma”, embarçando-se no seu próprio texto, revelando rasuras e obstruções relacionadas àquilo que insiste subjacente no plano, não mais dos enunciados, e sim, da própria enunciação. De modo que, só na condição de fazer esse trajeto com a

palavra é que podemos considerar ter havido um processo de subjetivação e de constituição do correlato advento de um sujeito, tentando se responder quanto ao que lhe concerne, como fruto dessa experiência singular de, para usar um termo empregado por Derrida, “falarouvir-se” (DERRIDA, 2003, p. 83).

Sendo assim, a ética psicanalítica, como já referiu muito expressamente Lacan, é essencialmente trágica, na medida em que o que está em jogo é a questão de saber até onde o sujeito consegue suportar, assumir e, sobretudo, com que palavra irá dar conta do que se revela como sendo seu desejo. Eis a magnitude como se revela o vínculo entre hospitalidade e linguagem no campo aberto pela psicanálise, no qual é imprescindível, como sugeriu Anne Dufourmantelle, “a hospitalidade de uma palavra que não teme encarar os espectros e abrir aos vivos caminhos de travessia” (DERRIDA, 2003, p. 134). A operação de subjetivação analítica tem lugar aí, nessa abertura de novos caminhos concernente ao trabalho simbólico do sujeito diante dos “espectros” suscitados advindos como sintomas da ação da fala. Não se deve, em psicanálise, dissociar sintoma e linguagem, posto que “o sintoma como tal é uma linguagem definida por sua estrutura. O sintoma de um sujeito particular é uma fala, fala amordaçada, inconsciente para o sujeito”. (LACAN, 2008, pp. 62-63).

De modo que, para se dar conta do que se passa, tanto ao nível individual quanto ao nível da coletividade, levando em conta o que se enuncia através dos discursos, é preciso escutar o que está querendo ser dito através dos sintomas; visto que, psicanaliticamente, “no sintoma, o homem não é o agente da fala” (LACAN, 2008, p. 77). Resta, então, a indagação: se o sujeito é falado através do sintoma, “quem” seria o agente da fala? Quem seria o agente da fala nos sintomas que estão surgindo a ponto de causar o que o psicanalista Jean-Pierre Lebrun denomina por um “*malaise dans la subjectivation*”, quer dizer, um “mal-estar na subjetivação”?

A noção de hospitalidade, doravante, não será devidamente abordada hoje

sem que se leve em conta todos esses fatores efetivamente concretos, afetando de maneira radical e, para usar um termo muito caro à terminologia deleuziana, “desterritorializando” de maneira irreversível tudo o que concerne à realidade dos seres humanos e suas referências no mundo. Inclusive, Dany-Robert Dufour observa, com precisão, “parece que Deleuze não quis resistir à essa maquinização, a ponto dele mesmo precipitar o seu advento” (2014, p. 235). Em outras palavras, segundo este autor, o imaginário deleuziano terminou sendo assimilado e cooptado pelo marketing neoliberal que modelou o desenho de um novo herói, agora, dotado de uma “subjetividade maquínica”.

Contudo, é importante sublinhar, Deleuze não estava sozinho, e Melman observa: nessa época, “como de hábito, os moralistas foram iniciadores desse processo; nomeemo-los: Foucault, Althusser, Barthes, Deleuze, que não proclamam mais o direito à felicidade, mas ao gozo” (2003, p. 17). Um elogio ao gozo, que se intensificou sob a imagem de uma existência impulsionada pelas forças da imanência em infinito devir. Renè Schérer, em seu livro *Zeus hospitalier*, associa tal anseio à figura de um anfitrião incondicionalmente disponível para atender aos mandamentos de “uma hospitalidade permanente”, nos seguintes termos: “Torna-te o que és, escapa tuas identificações que são apenas títulos jogados sobre ti, categorizações de uma classificação social. Tu não és esse número, essa fachada, essa linguagem petrificada. Torna-te o que és, deixa passar as forças que te atravessam, abra-lhes as portas. O que és não está em ti, mas na capacidade de tornar-se outro, em acolher o outro em ti. *Torna-te o que és; Eu é um outro*. A virtude da hospitalidade está nessas fórmulas simples e inesgotáveis de nossos devires, moeda da nossa modernidade. Ela forma um apelo à uma hospitalidade permanente, sem reservas e sem limites, de nossas casas, de nossas pátrias, de nossas almas, de nossos corpos” (tradução do autor) (2005, p. 226).

Não menos desconcertante é a ironia que a essa altura da história se eviden-

cia, na medida em que todo o empenho da lógica deleuziana sobre a tentativa de afirmar uma nova forma de subjetividade nômade e livre das identificações resultar, todavia, cooptada e prontamente aplicada às estratégias e fundamentos discursivos do marketing, na última versão do ideário neoliberal. Dany-Robert Dufour, em seu texto *Le Délire occidental et ses effets actuels dans la vie quotidienne: travail, loisir, amour*, situou com enorme clareza esse fato. Vejamos: “A filosofia mesmo pode ser usada a favor do marketing. Do mesmo modo que a psicanálise freudiana pôde ser instrumentalizada para tentar definir os desejos das populações, a filosofia pôde ser colocada à disposição, porque ela trabalha decifrando o sentido do mundo no qual vivemos. É a antiga interrogação filosófica ‘Para onde vamos?’ que interessa ao marketing. Ora, este teria nos anos 1960 uma resposta siderante vinda da filosofia: nós vamos para um devir nômade. Deleuze que consagrou um certo número de cursos aos nômades árabes, turcos e mongóis em particular e ao nomadismo em geral. O que queria ele? Certamente, não que partíssemos como uma quantidade de andarilhos o fizeram nos anos 1960. Mas, que escapássemos às formações estáticas e às formas de poder sedentárias. Que esquecêssemos o poder e que nos descobríssemos *potentes*. Deleuze não sabia que ele estava fornecendo um novo imaginário ao capitalismo libidinal, que tinha tão bem funcionado durante a guerra, mas que devia imperiosamente se renovar no final desses anos aí, revestindo-se sob uma nova causa. Esse novo marketing é contemporâneo da nova organização do trabalho, passando do taylorismo-fordismo à teoria do capital humano. É assim que o deleuzianismo, tomado em sua época, aquela de 1968, foi utilizado para desenhar a figura do próximo herói: um indivíduo em deslocamento permanente, fluido, capaz de múltiplos investimentos, esquizofrênico, insaciável; um indivíduo que, após gerações submetidas às máquinas, também tornou-se *máquina*” (tradução do autor) (DUFOUR, 2014, pp. 233-235).

E o capitalismo não custou a se ati-

nar para esse detalhe; sobretudo, nesta sua última versão, na qual Dany-Robert Dufour, em outra obra, *Le Divin Marché*, assinala que o capitalismo inventou uma nova forma de proletarização, dando um outro passo além da primeira versão concernente aos trabalhadores, e gerando a “proletarização dos consumidores”. Isso, “para absorver a superprodução, os industriais desenvolveram as técnicas de marketing visando captar o desejo dos indivíduos afim de incitá-los a sempre comprar vantagens” (DUFOUR, 2007, pp. 48-49). Com efeito, a partir dessa conjuntura é que se estabelecem outras condições sobre as quais será forjado um novo pacto social. É “o capitalismo, que era repressivo, tornou-se libidinal” (DUFOUR, 2014).

Doravante, o imaginário sedutor da linguagem mercadológica contamina sistematicamente todos os dispositivos que estruturam o tecido sociocultural, não se contentando em restringir-se a um lugar específico de enunciação, como, por exemplo, o da comunicação publicitária. Pelo contrário, esse discurso praticamente tornou-se hegemônico, instrumentalizando todas as outras áreas e setores das atividades humanas, com o objetivo imperativo de instituir o ideal do “gozar a qualquer preço” (MELMAN, 2003), reforçado pela crença numa liberdade referida à economia de ganhos e vantagens associados ao ato de consumir. Logicamente, por essa perspectiva, pretende-se que o sentido da existência humana tenha como horizonte o famoso “sonho de consumo”, tantas vezes pronunciado pelas falas que permeiam o nosso cotidiano. E, neste sentido, caberia destacar como sintoma mais delicado dessa contaminação mercantil nos discursos, a captura sofrida pela linguagem do Direito, que fez do poder judiciário um mero instrumento para legitimar os interesses do poder neoliberal. Em entrevista recente, o Juiz Rubens Casara falou sobre a estrutura do sistema jurídico, e afirmou: “Antes o judiciário era um espaço para resolver conflitos, e que as pessoas recorriam para ver assegurados seus direitos fundamentais. Hoje, o poder judiciário, à luz dessa racionalidade e da pós-democracia, se

torna um espaço apenas de homologação dos interesses do mercado e de controle da população dos indesejáveis, basicamente os negros e pobres, e dos inimigos desse projeto político ultra-autoritário e ultraliberal” (CASARA, 2019).

À luz dessa “racionalidade” pós-democrática, foram geradas as crises institucionais, alterando radicalmente os dispositivos das representações que regulam o funcionamento e a dinâmica estrutural da sociedade; deslegitimando os lugares e as posições, minando os laços sociais e, sobretudo, comprometendo o sentido comum das decisões políticas. E, se hoje o fenômeno da violência tornou-se tão banal no cotidiano, resta observar, também, que nunca foi tão flagrante a relação que essa mesma violência mantém, diretamente, com as injunções discursivas pelas quais se propagam uma espécie de paixão pela ignorância. Isso, enfim, desemboca no que o psicanalista Charles Melman já havia detectado há quase duas décadas, indicando como sendo a ascensão de um “fascismo voluntário” (MELMAN, 2003, p. 38).

Este desconcertante diagnóstico emitido por um psicanalista europeu, ainda no final dos anos 90, lamentavelmente é o que parece estar se confirmando, tendo em vista os fatos dos últimos anos no Brasil, onde uma retórica da violência se tornou moeda corriqueira. De modo que, da explosão estatística à incapacidade de controlá-la nas ocorrências diárias, o tema da violência se transforma num excelente pretexto para os objetivos dos negócios no mercado das armas, onde figura apenas como mais um produto a ser consumido e, imediatamente, inserido na agenda das publicidades, fazendo eco aos discursos de “políticas” populistas que instigam por “soluções” armamentistas. Mais uma vez, Charles Melman referiu um prognóstico bastante problemático, desde quando testemunhou a situação social no Brasil dos anos 90, afirmando: “Frequentemente digo a nossos amigos psicanalistas da América Latina que o Brasil antecipa o que vai acontecer na França e na Europa: a constituição de uma sociedade civil em que o muro de separação, a fronteira passa no inte-

rior mesmo dessa sociedade. Na qual as pessoas se trancam em suas casas atrás das grades com guardas armados. Quando você passeia no Rio de Janeiro, você fica espantado com o número de casas protegidas por grades e vigias. Quando você circula, não sabe nunca se atravessou ou não a ‘fronteira’, então, se corre o risco de ter se exposto à violência. Vive-se num estado de guerra civil informal, ‘individual’ e aberta... Não se fala mais, faz-se a guerra” (2003, pp. 70-71).

E aquilo que, talvez, pudesse ser entendido como mais uma simples observação produzida pela interpretação de um olhar europeu espantado, não demorou duas décadas para que a população brasileira e do mundo, enfim, se depa- rasse, numa cena grotesca, largamente publicizada, através de um vídeo em que o governador Wilson Witzel, recém-eleito por esse mesmo Estado do Rio de Janeiro, discursa enaltecendo o que ele pensa como projeto de segurança pública e, logo em seguida, sobrevoando de helicóptero, com um grupo de atiradores de alta precisão (*snypers*), desfere tiros, indiscriminadamente, sobre a população de bairros pobres da periferia da cidade. Não obstante o caráter lamentável desta cena, ela parece traduzir literalmente o que queremos indicar como sendo uma das ilustrações típicas da anti-hospitalidade no mundo atual. Neste caso, uma anti-hospitalidade como forma de expressão direta da falência perante os desafios de uma realidade que, ao invés de receber um tratamento político amparado pelo poder simbólico, resvala, fracassando, no equívoco da solução imediata, pela qual tenta se vender a imagem de um heroísmo fazedor de justiça com as próprias mãos. Por isso, adverte Melman: “A barbárie consiste numa relação social organizada por um poder não mais simbólico, mas real. A partir do momento em que o poder que é estabelecido se apoia – tem por referência – em sua própria força e só busca defender e proteger sua existência como poder, seu estatuto de poder, pois bem, estamos na barbárie” (2003, p. 65).

Com efeito, não foi por acaso que a confusão programada pelo discurso da

modernidade neoliberal tenha elegido como alvo principal o campo da política, que é o lugar da estrutura social onde de maneira mais pragmática e concreta a sociedade lida com a dimensão da representação. A crise “da” e “na” representação, talvez, nunca tenha se mostrado de forma tão cruamente clara, no sentido de expor o vínculo correlato entre o fracasso da representação e a fundação das bases de uma cidade tipicamente perversa. Afinal, a cultura da barbárie precisa de um cenário específico onde possa fazer funcionar o seu discurso.

A cidade se tornou perversa, afirmou o filósofo Dany-Robert Dufour, em seu livro *La Cité perverse* (2009), pois, agora, “a gente se encontra em presença de uma total ausência de limites à liberação das paixões e das pulsões de possessão e dominação, ou seja, à avidez” (DUFOR, 2009, p. 21).

Em outro artigo, a partir do filme *Um lugar ao Sol*, de Gabriel Mascaro, tive a oportunidade de esboçar as primeiras linhas de uma reflexão acerca da anti-hospitalidade, expressa, ali, em função dos efeitos perversos que atuam na configuração do ambiente da cidade. O filme tem por objetivo abordar qual seria o significado de morar em apartamentos situados na “cobertura” de prédios de classe média alta, em algumas capitais brasileiras. Por se tratar de um documentário onde as pessoas são convidadas a falar como se sentem e o que pensam por habitar tal espaço, em geral, revela-se que o sentido principal da satisfação está na ideia do “privilégio” – palavra, aliás, proferida por quase todos –, pelo status atrelado ao fato de morar num lugar inacessível à imensa maioria das pessoas que habitam a mesma cidade. Quer dizer, pelas falas dos entrevistados, expressa-se com bastante evidência um modo de identificação que se define, subjetivamente, em função do que se reconhece pela obtenção de um “gozo a mais”, o qual Lacan veio a denominar o “mais-de-gozar”. Nisso consiste a devoção e o empenho fetichista do sujeito, engajando-se num voto de completa identificação ao objeto, cujo blefe consiste em escamotear a falta

desejante que este mesmo objeto jamais irá preencher plenamente. Todavia, o mecanismo de negação que atua nesse caso tem por objetivo sustentar a crença de que se chegou ao “topo”, através da exibição do gozo identificado à posse do objeto presentificado. Um dos traços fundamentais da retórica neoliberal consiste em fazer com que as pessoas sejam capturadas nessa posição, para que, assim, funcione o logro relativo ao gozo da possessão imaginária do objeto, pois é graças a essa manobra que se forja facilmente o mal-entendido entre desejo e necessidade. Segundo Melman: “O desejo, hoje, se mantém mais pela inveja que em referência a um suporte ideal. Em outras palavras, é sobretudo dependente da imagem do semelhante enquanto o semelhante possuidor do objeto ou dos objetos suscetíveis de suscitar minha inveja. O desejo, normalmente, é organizado por uma falta simbólica. Mas a falta que se instala na relação com o semelhante é apenas imaginária” (2003, p. 35).

Portanto, em *Um Lugar ao Sol*, torna-se patente a posição subjetiva dos “sujeitos” capturados pela insígnia imaginária, explicitando exatamente a tentativa de legitimar uma realidade que se quer fechada, vivendo à parte de qualquer relação de implicação com o restante do tecido social; sobretudo, no tocante às responsabilidades com as questões relativas ao espaço urbano. Não seria exagero afirmar que esse filme chega a ilustrar, pelas falas despidoras dos entrevistados, um tipo de enunciação bastante peculiar numa parte da sociedade brasileira que, normalmente, se supõe “elite”. Através desse documentário, torna-se flagrante a indiferença para com a dimensão política inerente ao sentido da convivência no espaço urbano. A enunciação dos discursos limita-se à produção de enunciados movidos pela lógica de crenças meritocráticas, legitimadas por um direito imaginário reservado àqueles “escolhidos”. Em outras palavras, há uma exposição de opiniões nas quais fica patente uma espécie de sentido “natural” que, seguramente, ilustra com exatidão aquilo que no texto *La Cité perverse*, de

Dany-Robert Dufour, recebe o nome de “*darwinismo social*”.

Sendo assim, acabamos de identificar um outro traço do discurso neoliberal, que é a depreciação do sentido político das ações humanas. Na peça teatral *O atelier voador*, do dramaturgo francês Valère Novarina, há uma cena que exhibe perfeitamente o desencanto de dois funcionários da fábrica do senhor *Boucot*. Estes operários sem nome, identificados pelas letras A e B, se põem a refletir, diz o texto, “em voz baixa”, sobre o sentido da política. Vejamos: “B – Me diga uma coisa, eu não quero ser indigreda, cada um com sua opinião, cada qual com o seu cada qual, não tenho nada a ver com isso... Eu queria perguntar para você: você se interessa por política?/A – A grande política?/B – Sim. Essa mesma./A – Assim, oh eu, assado... enfim, como todo mundo. Veja bem, não acredito em milagre. Ora! Não passam de homens... Veja você, na política, são apenas homens fazendo. Isso diz tudo, não é?...Em tudo o que as pessoas dizem, tem muita ilusão./B – Claro./A – Então pô. Tem que ter cuidado. E também teria que saber, não é, todos esses políticos, o que eles dizem em particular! Repare só que não estou atacando ninguém. Mas os bastidores da política. Sei muito bem o que é e prefiro não ver.../A – Ah não, realmente não tem nada de bonito para se ver! Mas tem que se respeitar as opiniões, mesmo divergentes./A – O cidadão que paga o pato, é assim em toda parte. Não dá para se iludir. Porque, veja você, hoje é tudo científico. É aí que está a jogada. É por isso que não dá para acompanhar” (NOVARINA, 2009, pp. 38-39).

Nos argumentos das personagens, percebe-se o reflexo das confusões que embaralham as condições de entendimento e a falta de interesse dos indivíduos em relação ao sentido da dimensão política. Segundo eles, fica difícil acreditar em algo que “são apenas homens fazendo”, cujas palavras apenas iludem, mas não operam “milagre” e, como se não bastasse, o pagamento pelos erros cometidos ainda caem na conta do cidadão e da sociedade, com o aval do discurso científico. E concluem dizendo:

“é aí que está a jogada”, “é por isso que não dá para acompanhar”.

Nas sociedades modernas, o discurso científico assumiu um protagonismo vertiginoso, e há quem diga que o traço mais característico do seu discurso está no enunciado “tudo é possível”. Isso, na medida em que os limites do que antes era mistério são cada vez mais empurrados para adiante, graças aos avanços frenéticos das descobertas que vão sendo realizadas sobre coisas até pouco tempo inimagináveis. E este discurso, hoje, está inteiramente voltado para atender os interesses das grandes corporações, onde o papel da tecnologia é essencial no desenvolvimento incessante de novos métodos e técnicas para valorizar e assegurar o enriquecimento no mundo do mercado e do capital.

Nessa sintaxe do “mundo sem limites” e de que “tudo é possível”, uma outra palavra é utilizada como uma espécie de mágica nas manobras do discurso neoliberal, que é termo “liberdade”. Esta palavra torna-se fundamental na retórica do mundo dos negócios, por meio de expressões tais como: “liberdade econômica”, “livre comércio”, “liberdade de negociar diretamente com o patrão”, “liberdade de consumir”, “liberdade de empreender”, e assim por diante. Todavia, há um pequeno detalhe em meio a tudo isso, como bem observou Charles Melman: “a linguagem não vela necessariamente por nós” (2003, p. 157).

A linguagem em si não é propriedade específica de ninguém em particular. E nisso consiste a sua vulnerabilidade, já denunciada pelos gregos, através da noção de *phármakon*, que Jacques Derrida, em seu texto *A farmácia de Platão*, ilustra magistralmente, advertindo sobre a necessidade de se ter atenção quanto a saber “quem” está falando, qual sujeito insiste através do *phármakon* (linguagem), pois um discurso não se compõe automaticamente por si só. A linguagem, quando articulada em discurso, funciona como uma espécie de “droga”, e diz ele: “Esse *phármakon*, essa ‘medicina’, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência. Esse

encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço podem ser – alternada ou simultaneamente – benéficas e maléficas... Operando por sedução, o *phármakon* faz sair dos rumos e das leis gerais, naturais e habituais” (DERRIDA, 1997, p. 14).

Então, não é de hoje a suspeição em torno dos eventuais envenenamentos e intoxicações a que estão suscetíveis os discursos. As manobras com a linguagem resultam dessa potência que os gregos designavam *phármakon*, o qual, operando como se fosse uma droga, é “remédio e veneno”, atuando, tanto no sentido da cura, quanto em prol do adoecimento. Importante é notar que seus efeitos “faz sair dos rumos e das leis gerais, naturais e habituais”, principalmente no espaço da democracia, produzindo muitas vezes as consequências letalmente desastrosas. E, é justamente aqui, onde nos deparamos com a questão da responsabilidade do discurso. Pois, caso contrário, diz Derrida: “Esse discurso sem responsável é como todos os espectros: errante... Não saber de onde se vem e para onde se vai, para um discurso sem responsável, é não saber falar, é o estado de infância. Ele próprio desenraizado, anônimo, sem laços com seu país e sua casa, esse significante quase insignificante está à disposição de todo mundo, igualmente dos competentes e dos incompetentes, daqueles que entendem e nele se entendem e daqueles que não têm nenhum interesse nisso, e que, não conhecendo nada dele, podem afligi-lo com todas as impertinências” (1997, p. 96).

Nesta obra, o autor discorre em torno da noção grega *Phármakon*, indicando o problema da ambiguidade já inscrita na própria natureza da linguagem. Para além do seu aspecto físico na materialidade gráfica dos caracteres enquanto signos, resta a questão de como apreender o que resulta do alcance da “letra”, sempre sujeita à potência de onde “o *phármakon* produz o jogo da aparência ambígua a favor do qual ela se faz passar pela verdade” (DERRIDA, 1997, p. 50). Alertando no mesmo sentido, Lacan adverte sobre “a função da letra”, que tanto pode estar a serviço da vida

quanto da morte, chamando a atenção sobre o cuidado que é preciso ter ao lidar com qualquer discurso: “Penso que vocês sentem aí, quanto ao saber, a função que dou à letra. É aquela a propósito da qual eu lhes rogo não deslizar depressa demais para o lado das pretensas mensagens. É aquela que faz a letra análoga de um gérmen, gérmen que devemos, se estamos na linha da fisiologia molecular, separar dos corpos junto dos quais ele veicula vida e morte conjuntamente” (LACAN, 1985, pp. 131-132).

Sendo assim, tanto Lacan quanto Derrida apontam os riscos que espreitam o ato da leitura. A leitura, agindo como se fosse um filtro, pauta-se pela lei da letra subjetivada, pois “é na sua alma que o bom juiz deve guardá-las, como antídotos contra os outros discursos” (DERRIDA, 1997, p. 69). Quer dizer, “a função da letra” consiste em imunizar o leitor, advertindo-o quanto às armadilhas no ato da recepção das mensagens, onde é preciso haver critérios para ler, interpretar, e não se deixar cair precipitadamente nos interesses implícitos das lábias nos discursos. Porque a linguagem está sujeita aos descaminhos, inteiramente vulnerável às apropriações de “todas as impertinências”, nos desvios e envenenamentos das manipulações retóricas. Em outras palavras, não existe discurso inocente, e não foi preciso esperar pela chegada da psicanálise, em sua maneira peculiar de interrogar o que se lê, o que se diz e o que se ouve, pois, quanto a isso, Derrida evoca o próprio Platão, para dizer que: “É preciso, com efeito, saber que Platão suspeita do *phármakon* em geral, mesmo quando se trata de drogas utilizadas com fins exclusivamente terapêuticos, mesmo se elas são manejadas com boas intenções, e mesmo se elas são eficazes como tais. Não há remédio inofensivo. O *phármakon* não pode jamais ser simplesmente benéfico” (DERRIDA, 1997, p. 46).

De fato, estamos passando por um período da história humana no qual os alicerces da democracia estão flagrantemente minados, devido à ação direta do que Lebrun nomeia como “*pervertissement de la langue*” (LEBRUN; MALIN-

CONI, 2017), perversificação da língua. Exemplo disso, de como a face venenosa do *phármakon* inaugura uma nova realidade a partir de certa maneira de lidar com linguagem, está na própria expressão pela qual se nomeia a nossa época atual como sendo a era da “pós-verdade”. Trata-se de uma conjuntura cultural na qual a profusão de informações intencionalmente deturpadas, tanto em matérias jornalísticas veiculadas pela mídia corporativa, quanto na quantidade incessante de textos que são ejetados de forma vertiginosa, engendram monstros discursivos sem pé nem cabeça, com o objetivo de promover um violento processo de desinformação, para que não se tenha uma percepção do que, efetivamente, está se passando na realidade. Com efeito, neste contexto, uma espécie de catástrofe está em curso com o nítido objetivo de destruir dois princípios fundamentais à constituição da linguagem, que são justamente as noções de “sentido” e “verdade”. É como se qualquer verdade não fosse mais bem-vinda, nem tivesse o menor abrigo nesse submundo onde surgiu, também não por acaso, um produto discursivo que veio a receber a denominação “*fakenews*”, “falsas notícias”.

Um traço essencial da perversificação nessas formações discursivas é o triunfo do imaginário, ao mesmo tempo em que investe na deslegitimação do simbólico. Trata-se de uma linguagem empobrecida, que Dany-Robert Dufour denomina como sendo *une rhétorique du second degré*, isto é, uma retórica que poderíamos traduzir em nosso português como “uma retórica de baixo calão” ou “retórica de baixo nível”, que se encontra mesmo “no coração desses dispositivos de incitação à perversão”, e funcionam como uma espécie de armadilha, cujo objetivo é fazer com que o leitor, em algum momento, passe de uma posição de resistência à do consentimento, assumindo uma posição de adesão acrítica em relação ao conteúdo veiculado pela mensagem. E isso é o que permite, segundo Dany-Robert Dufour, fazer com que os neuróticos adotem um comportamento perverso. “Como isso funciona?”, pergunta ainda o autor, para, logo em seguida, explicar o modo

como esse dispositivo vem sendo colocado em prática. Vejamos: “Essa armadilha coloca em jogo, percebeu-se, dois truques: 1º a captação do interesse e, uma vez o processo lançado; 2º a substituição do objeto no momento decisivo. É preciso aqui observar que o dispositivo não coloca em jogo uma discursividade crítica (tal como se daria em um jogo de questionamentos/respostas ou de proposições/objeções), mas uma discursividade narrativa capaz de tornar caduca ou em desuso essa ordem linguística crítica. Esta outra discursividade se apresenta, portanto, como uma meta-linguagem capaz de quebrar e superar o nível crítico” (tradução do autor) (DUFOR, 2009, p. 403).

Um tipo de retórica que, em psicanálise, diríamos, promove um apagamento simbólico. E isso não seria exatamente o que está acontecendo agora no Brasil, quem sabe, servindo até como uma espécie de laboratório dessa estratégia de intoxicação através dessa “*rhétorique du second degré*”? Recentemente, isso chegou a ser sinalizado por uma jornalista, Cláudia Laitano, indo direto ao ponto, em seu artigo que tem como título *Vulgaridade da linguagem do presidente Bolsonaro nos oprime e diminui*. Vejamos: “A vulgaridade é um aspecto da subjetividade que expressa não apenas um estilo, mas uma moral... Palavras chulas, piadas constrangedoras, vastas digressões e pensamentos imperfeitos são lançados todos os dias na esfera pública como gases tóxicos na atmosfera... Por menor que fosse a expectativa de quem não votou neste presidente, o que estamos vendo (e ouvindo) desce a barra da compostura para abismos nunca dantes atravessados. Vulgaridade é um termo de origem latina ligado ao homem comum, ordinário, de baixa extração social – o vulgo. Nos dias de hoje, a palavra costuma estar mais associada a aspectos externos, como um vestido curto ou justo, do que à origem social ou à educação. Em certo sentido, sempre é vulgar exibir mais do que se deveria em determinado contexto – seja ambição, dinheiro, impulsos primários ou a própria ignorância. A vulgaridade não deixa nada para

a imaginação: impõe-se. Como vivemos uma época que valoriza a ‘autenticidade’, a vulgaridade muitas vezes é celebrada como manifestação de um espírito genuíno” (LAITANO, 2019).

Fiz questão de citar boa parte do texto, em função da precisão com que as palavras empregadas pela jornalista habilmente vão direto em vários artifícios de uma estratégia onde o emprego da violência mais destrutiva é colocado em primeiro plano, que é a violência simbólica, através da própria linguagem. É necessário que não se subestime o poder destrutivo que essa *rhétorique du second degré* é capaz de operar. De modo cirúrgico, a autora matou a charada do que está em questão nesse jogo de cena perverso com a linguagem. A “vulgaridade” que “impõe-se” e “desce a barra da compostura para abismos nunca dantes atravessados” é de onde se extrai a matéria-prima de uma estratégia que, para além de pretender confundir o entendimento de quem vê e escuta a dita cena, arditamente tenta se passar como algo jubiloso, e sob a falsa ideia de “autenticidade”, o que serve de isca capaz de gerar, imediatamente, identificação e adesão num enorme contingente de pessoas em condições semelhantes de precariedade subjetiva. Porém, esse homem “ordinário” que se jacta gabando-se orgulhosamente, exibindo a própria ignorância como se esta fosse um objeto altamente valioso, em nada surpreende ao olhar de um psicanalista atento, como Jean-Pierre Lebrun, que, aliás, há mais de uma década já havia diagnosticado a emergência desse fenômeno tipicamente peculiar na perversão, a qual vem se instalando cada vez mais em nossa cultura. Em sua obra *“La perversão ordinaire: vivre ensemble sans autrui”* (LEBRUN, 2015), o autor aponta as coordenadas dessa estratégia discursiva, expressão de uma nova “economia psíquica” sob a forma de uma perversão ordinária.

Mas, antes mesmo de entrar no mérito da operação perversa com a linguagem que nos levará à definição da *anti-hospitalidade*, é da maior importância, ainda, observar o que tem a dizer Dany-Robert Dufour a propósito do que está em jogo

na armadilha da “rhétorique de second degré”. Diz o autor: “Notemos, de início, que essa retórica se aloja no coração mesmo do discurso liberal. Desde às origens, com efeito, esse discurso funciona como uma máquina para destruir o discurso crítico que se funda sobre a oposição do verdadeiro e do falso... Esse discurso em que tudo é marcado pela confusão e, portanto, anula todo o pensamento demonstrativo: ele reivindica o poder de dizer tudo e seu contrário, desde que ele afirma, ao final de contas, o branco é negro e que o falso é verdadeiro – exatamente como no discurso perverso. Vejamos como essa retórica procede para se impor. Para atingir o grau do vulgo, é suficiente que o narrador faça uma provocação, dizendo tudo o que ninguém deve dizer. A *provocatio* em latim, é o apelo e, às vezes, um desafio. Quando eu faço uma provocação, eu apelo para outro me seguir, envolvendo-o no desafio de ousar me seguir. Provocar, neste sentido, é portanto saber que a gente diz... o que não pode ser dito. Mas, como eu sei (que eu não deveria dizer), não somente não podemos me repreender, mas sobretudo, estou montando e instituindo um lugar onde estou acobertando o outro, aquele que me ouve, no meu nível, quer dizer, num lugar onde parece que estamos entre nós mesmos, um lugar restrito aos espíritos superiores, *desinibido* [eu grifo], onde podemos dizer tudo, ao contrário do espaço público, marcado por múltiplas inibições. De pronto, torna-se difícil para o outro, que recebe a mensagem forjada na armadilha desse lugar, recusar a marca distintiva que lhe foi proposta. Qualquer um que não concordaria em jogar esse jogo, com efeito, se colocaria numa posição de exclusão, por si mesmo, do círculo dos desimpedidos onde ele veio a ser inserido” (tradução do autor) (DUFOUR, 2009, pp. 404-405).

Importante notar como nessa montagem que constitui o jogo de cena no discurso perverso, os procedimentos operam a favor de atender aos apelos de uma retórica que “se aloja no coração mesmo do discurso liberal”. Uma armadilha discursiva extremamente sedutora, na medida em que está em jogo um apelo

de identificação imaginária referida à promessa de pertencimento a um “lugar restrito aos espíritos superiores, desinibidos”, e capaz de oferecer acolhimento à suposta liberdade “onde podemos dizer tudo”. Nessa jogada, a palavra mágica é a noção equivocada de uma falsa “liberdade”, imediatamente atrelada ao afeto de cumplicidade entre os semelhantes de um tal círculo de “desimpedidos”. Na tal “marca distintiva” encontra-se aquilo que no indivíduo remete à busca de sentir-se aceito pela aquisição de uma inscrição identitária, e, principalmente, quando esta marca for suficiente para assegurar o consolo e o conforto de um reconhecimento imaginário entre os semelhantes que pertencem a um círculo de “espíritos superiores”, gozando de uma liberdade normalmente inacessível aos que não fazem parte do tal lugar. A primazia atribuída à função da sedução na cena tem como objetivo fazer inibir a possibilidade de que se ouse desejar discordar. Ora, qual seria a diferença entre um tal dispositivo discursivo e o “Leito de Procusto”, citado ainda no início do nosso trabalho? Não é esse o preço que, atualmente, o sujeito pós-moderno está tendo que pagar, mergulhado em um mundo contaminado por uma enxurrada de desinformações, capturado num universo onde o que parecia promessa de hospitalidade, liberdade e emancipação, de repente, se transforma num ambiente de franca anti-hospitalidade? A violência que permeia e constitui essa forma de perversificação com a linguagem, além de ter em mira promover obstruções e mal-entendidos em torno dos mais diversos assuntos, comporta, ainda, o que é mais preocupante, uma espécie de mandamento implícito que opera no sentido de interditar no sujeito as condições de acesso a algo que poderia se revelar através de alguma verdade. É justamente aí situado o “lugar” em que, por excelência, o sintoma da anti-hospitalidade incide de maneira mais letal. Posto que se trata de uma forma de negação, que atua recusando violentamente e obstruindo a passagem daquilo que, caso se admitisse a verdade, talvez viesse a significar uma

possibilidade de saída, diante de certos impasses.

O papel exercido pelo modo de utilização da linguagem como instrumento desse processo de negação e confusão tem se demonstrado uma espécie de regra pelos meios de comunicação. Pois, ao mercado interessa fazer com que as pessoas acreditem na ilusão de terem o poder de participar e negociar de tudo o que se apresenta no “livre” fluxo das desinformações, como, por exemplo, no campo do trabalho, embarcando na ideia do “livre mercado” e das “livres negociações”. Com efeito, é aí que a anti-hospitalidade surge como algo inevitável, no contexto de uma realidade cuja dinâmica e funcionamento parecem ter como objetivo precisamente minar e ameaçar “as condições tradicionais de hospitalidade”, tal como observou Derrida: “Todas essas possibilidades tecnocientíficas ameaçam a interioridade do ‘em-casa’ (‘não se consegue mais estar sossegado em casa!’) e, na verdade, a própria integridade do ente, da ipseidade. Todas essas possibilidades são sentidas como ameaças que pesam sobre o território próprio e sobre o direito de propriedade privada. Elas estão, evidentemente, na origem de todas as reações e de todos os ressentimentos purificadores. Por todo lado onde o ‘em-casa’ é violado, por todo lado em que a violação é sentida como tal, pode-se prever uma reação privatizante, seja familista, seja, ampliando-se o círculo, etnocêntrica e nacionalista, portanto virtualmente xenófoba: não dirigida contra o estrangeiro enquanto tal, mas, paradoxalmente, contra o poderio técnico anônimo (estrangeiro à língua ou à religião, tanto quanto à família ou à nação) que ameaça, junto com o ‘em-casa’, as condições tradicionais da hospitalidade” (2003, p. 47).

A vulnerabilidade perante o poder de violação dos espaços mais íntimos, através dos instrumentos e recursos hoje proporcionados pelo super avanço tecnológico, que intencionalmente ignora fronteiras, invadindo e violando os mais variados territórios e que, segundo Derrida, estão na “origem de todas as reações e de todos os ressentimentos

purificadores” e, ao mesmo tempo, gerando “uma reação privatizante, seja familista, seja, ampliando-se o círculo, etnocêntrica e nacionalista” não seria o que fez desembocar nisso que estamos chamando de anti-hospitalidade? Hoje em dia, como já se sabe, qualquer um de nós está sujeito à espionagem das câmeras que estão presentes nos aparelhos celulares, e nas “escutas involuntárias”, a partir dos microfones que estão embutidos nesses aparelhos e, possivelmente, nas telas das televisões mais recentes. Então, a anti-hospitalidade não advém, também, como algo diretamente relacionado às mais diversas formas de invasão e de violação, que têm se tornado tão corriqueiras, colocando em xeque a problemática das fronteiras entre o público e o privado? Não seria ela um dos resultados que estamos colhendo como forma de impasse ao exercício da vida em comum?

De modo que, talvez não seja exagero afirmar que a anti-hospitalidade vem à tona como efeito direto da conjuntura geopolítica pela qual se reconfigura o capitalismo global, onde rebanhos digitais são abduzidos e conduzidos instantaneamente e obedientemente por falsas mensagens, à mercê das mais sinistras manobras. Estamos falando de um cenário de guerras híbridas, em que projetos de neocolonização de várias regiões do planeta estão sendo colocados, sem nenhuma desfaçatez, em ação, diante da estupefação de todos. Então, falar da questão da anti-hospitalidade significa, inevitavelmente, evocar uma constelação de outros “antis” diretamente implicados na sintonia que articula um mesmo projeto, tais como: antipolítica, anti-ciência, anti-intelectualismo, anti-cultura e anti-arte, anti-ecológico, anti-direito, enfim, anticivilização.

E, ao que tudo indica, parece que o Brasil passou a se tornar um dos principais laboratórios desse projeto geopolítico de neocolonização ultraliberal, onde a própria democracia se esgarça em meio a tantas violações que a cada dia subtraem os limites, inclusive, relativos à manutenção de um Estado nacional soberano. Está em curso um notório processo de degradação em todo o sistema institucio-

nal do país, instigado pelos incessantes discursos que buscam criminalizar os sentidos das ações coletivas relativas aos direitos humanos, difundindo irracionalidades ideologizadas, com o objetivo evidente de obstruir qualquer viabilidade ao exercício de diálogos que, eventualmente, viessem criar condições para se repensar um projeto voltado à vida em comum, não obstante a presença das inevitáveis e legítimas diferenças.

Importa ressaltar que, à medida em que o mundo vai tomando uma feição monstruosa e *nonsense*, paralelamente, o sentimento de desamparo, medo e estarrecimento se conjuga à incapacidade de pensar em meio ao espetáculo programado dos escândalos e absurdos publicitados numa linguagem que parece não querer dizer mais nada, além de proclamar a violência que alimenta o clima de terror. Não faltariam exemplos para ilustrar as inúmeras demonstrações de anti-hospitalidade no mundo contemporâneo, em todos os cantos do planeta e, principalmente, tendo em vista diversas ocorrências hoje no Brasil, tanto nos discursos como nas ações das decisões políticas de Estado do atual governo, como, por exemplo, no tratamento expressamente hostil para com os haitianos e médicos cubanos, além dos diversos desentendimentos diplomáticos por questões estritamente ideológicas. Enfim, não precisamos entrar em maiores detalhes acerca dos descaminhos e aberrações que hoje predominam nas cenas da vida política e sociocultural brasileira, pois não é este o objetivo principal do nosso artigo. Pretendemos ir um pouco mais longe do que esses sintomas, e ressaltar a importância da língua e da linguagem como estofos fundamentais para que toda e qualquer política de hospitalidade venha ter lugar no âmbito das trocas nas interações humanas. Entretanto, se essas dimensões se tornam meros objetos de instrumentalização para apenas atender os objetivos específicos de um determinado projeto que se quer culturalmente hegemônico, disso resulta cair na mesmidade de um achatamento semântico que já passa a ser uma espécie de antilinguagem, fetiche estereotipado

de uma única perspectiva, movida pelo anseio de dominação. O resultado desse processo é a tentativa de se manter através da negação da hospitalidade, que é a anti-hospitalidade, onde a recusa ao outro vai além de eventuais demonstrações de hostilidade ou da criação de ambientes e situações inóspitas. Trata-se, mesmo, de uma espécie de negação mais violenta e que é colocada em ato estrategicamente como voto de recusa e exclusão mortíferas; mas que, psicanaliticamente, pode ser visto também, como uma forma de resposta desesperada, em função do repúdio a tudo aquilo que soe como representante de uma posição de diferença e alteridade.

Por isso que, além da simples constatação aparente em que a prática da anti-hospitalidade se apresenta como negação, pela recusa em admitir possibilidades de sentidos e razões outras que não estejam normalmente inseridas no programa da sua própria referência, é preciso observar que, a bem da verdade, ela só se manifesta como expressão de uma posição cuja sintaxe está a serviço de uma articulação textual muito mais ampla, pois, é “na língua mesmo onde a catástrofe é produzida que poderíamos apreender o trabalho de destruição – de forclusão – da alteridade” (LEBRUN; MALINCONI, 2017, p. 173).

Há um processo acelerado de desumanização, cujos paradoxos, contradições e desmentidos estão a serviço de um ataque à própria essência da língua, operando a favor de uma antilinguagem. E a anti-hospitalidade, neste contexto, tem a ver com um desmentido que segue a todo vapor, impulsionado por um discurso “cujo único traço identitário é suportado por essa comunhão de gozo, a de um objeto doravante disponível para nossa cidade planetária” (MELMAN, 2003, p. 181). Graças a essa miragem, a lei do mercado nas democracias neoliberais tornou-se o imperativo que invadiu todos os valores da estrutura social, e a busca desenfreada pela suposta “comunhão do gozo” dificilmente aconteceria sem o sinistro encantamento de uma retórica cujos artifícios não se cansam de alimentar as metas estatísticas de um mundo

em que, como já se disse, “a linguagem não vela necessariamente por nós”.

Bibliografia

Imprensa:

BOUDOU, Benjamin. *Politique de l'hospitalité*. Paris: CNRS Éditions, 2017. DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997. DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003. DUFOUR, Dany-Robert. *Le divin marché (la révolution culturelle libérale)*. Paris: Éditions Denoël, 2007. DUFOUR, Dany-Robert. *La cité perverse*. Paris: Éditions Denoël, 2009. DUFOUR, Dany-Robert. *Le délire occidental (et ses effets actuels dans la vie quotidienne: travail, loisir, amour)*. Paris: Éditions Les Liens qui Libèrent, 2014. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. LACAN, Jacques. *O mito individual do neurótico, ou, a poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009. LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limites: ensaio para uma clínica psicanalítica social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. LEBRUN, Jean-Pierre. *La perversion ordinaire: vivre ensemble sans autrui*. Paris: Flammarion, 2015. LEBRUN, Jean-Pierre; MALINCONI, Nicole. *L'altérité est dans la langue: psychanalyse et écriture*. Toulouse: Éditions Érès, 2017. MANNONI, Octave. *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*. Paris: Éditions du Seuil, 1969. MCDUGALL, Joyce et al. *Le divan de procuste: le poids des mots, le mal-entendu du sexe*. Paris: Éditions Denoël, 1987. MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003. MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida ao estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011. NOVARINA, Valère. *O ateliê voador*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. SCHÉREER, René. *Zeus hospitalier: éloge de l'hospitalité*. Paris: La Table Ronde, 2005.

Digital:

BARREIRA, Gabriel. “É um país maravilhoso, que tem tudo para dar certo, mas o grande problema é a nossa classe política”, diz Bolso-

naro. *G1 – Globo*, 20 maio 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/05/20/e-um-pais-maravilhoso-que-tem-tudo-para-dar-certo-mas-o-grande-problema-e-a-nossa-classe-politica-diz-bolsonaro.ghml>. Acesso em: 9 jul. 2020. Bolsonaro questiona: “Para que serve a OAB?”; entidade reage. *Folha Impacto*, 30 jun. 2019. Disponível em: <https://www.folhaimpacto.com.br/noticia/1768/bolsonaro-questiona-lpara-que-serve-a-oab-r-entidade-reage>. Acesso em: 9 jul. 2020. CARRATO, Ângela. Da Lava jato à derrubada de Dilma, prisão de Lula e destruição da Petrobrás, o nome disso tudo é guerra híbrida. *Viomundo*, 18 jun. 2019. Disponível em: <https://www.viomundo.com.br/voce-escreve/angela-carrato-da-lava-jato-a-derrubada-de-dilma-prisao-de-lula-e-destruicao-da-petrobras-o-nome-disso-tudo-e-guerra-hibrida.html>. Acesso em: 9 jul. 2020. COLOMÉ, Jordi Pérez. Como você é espionado por seu celular Android sem saber. *El país*, 19 mar. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/17/tecnologia/1552777491_649804.html. Acesso em: 9 jul. 2020. GATINOIS, Claire. Brésil: les fantômes du nazisme hantent le gouvernement de Bolsonaro. *Le monde*, 14 fev. 2019. Disponível em: https://www.lemonde.fr/international/article/2019/02/14/les-fantomes-du-nazisme-hantent-le-bresil-de-bolsonaro_5423173_3210.html. Acesso em: 9 jul. 2020. GORTÁZAR, Naiara G. Hostilidade às artes de Bolsonaro visa debilitar conquistas da democracia, dizem ex-ministros da Cultura. *El país*, 3 jul. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/02/politica/1562090543_499034.html. Acesso em: 9 jul. 2020. La gouvernance sociale et environnementale au Brésil est en cours de démantèlement. *Le monde*, 22 maio 2019. Disponível em: https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/05/21/la-gouvernance-sociale-et-environnementale-au-bresil-est-en-cours-de-demantelement_5465080_3232.html. Acesso em: 9 jul. 2020. HAUBERT, Mariana. Bolsonaro cobra pressão popular para evitar que Câmara derrube decreto da armas. *Estadão*, 20 jun. 2019. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-cobra-pressao-popular-para-evitar-que-camara-derrube-decreto-das-armas,70002881761>. Acesso em: 9 jul. 2020. LAITANO, Cláudia. Vulgaridade da linguagem do presidente Bolsonaro nos oprime e diminui. *Gauchazh*, 20 maio 2019. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/colunistas/claudia-laitano/noticia/2019/05/vulgaridade-da>

-linguagem-do-presidente-bolsonaro-nos-oprime-e-diminui-cjvsl83ht05ln01maillq8bj5.html. Acesso em: 9 jul. 2020. MACIEL, Matheus. Helicóptero com Witzel a bordo metralhou tenda de orações em Angra dos Reis. *O globo*, 8 maio 2019. Disponível em: https://oglobo.globo.com/rio/helicoptero-com-witzel-bordo-metralhou-tenda-de-oracoes-em-angra-dos-reis-23648907?utm_source=Facebook&utm_medium=Social&utm_campaign=compartilhar. Acesso em: 9 jul. 2020. MORAES, Simone de. Facebook identifica empresa israelense que espalhou fakenews nas eleições brasileiras. *Câmara em pauta*, 18 maio 2019. Disponível em: <http://www.camaraempauta.com.br/2019/05/facebook-identifica-empresa-israelense-que-espalhou-fakenews-nas-eleicoes-brasileiras/>. Acesso em: 9 jul. 2020. PENNAFORT, Roberta. “A polícia vai mirar na cabecinha e...fogo”, afirma Wilson Witzel. *Estadão*, 1 nov. 2018. Disponível em: https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,a-policia-vai-mirar-na-cabecinha-e-fogo-diz-novo-governador-do-rio,70002578109?utm_source=estadao%3Afacebook&utm_medium=link. Acesso em: 9 jul. 2020. PINA, Rute. Miguel Nicolelis: “O mundo está perplexo com o desmonte da educação no Brasil”. *Brasil de fato*, 26 jun. 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/06/26/miguel-nicolelis-o-mundo-esta-perplexo-com-o-desmonte-da-educacao-no-brasil/index.html?sfns=mo>. Acesso em: 9 jul. 2020. PRONNER, Carol; NEUENSCHWANDER, Juliana. Brésil: “La justice a été instrumentalisée a des fins politiques”. *Le monde*, 17 jun. 2019. Disponível em: https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/06/17/bresil-la-justice-a-ete-instrumentalisee-a-des-fins-politiques_5477141_3232.html. Acesso em: 9 jul. 2020. SAFATLE, Vladimir. Bolsonaro part en guerre contre la philo et la sociologie dans les facs. *BiblioObs*, 16 jun. 2019. Disponível em: <https://www.nouvelobs.com/bibliobs/20190616.OBS14468/bolsonaro-part-en-guerre-contre-la-philo-et-la-sociologie-dans-les-facs.html>. Acesso em: 9 jul. 2020. SAKAMOTO, Leonardo. Bolsonaro copia Venezuela e deseja milícia bolsonarista, diz especialista. *Blog do Sakamoto*, 17 jun. 2019. Disponível em: <https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2019/06/17/bolsonaro-copia-venezuela-e-deseja-milicia-bolsonariana-diz-especialista/>. Acesso em: 9 jul. 2020. “O sistema judiciário se tornou espaço de disputas políticas”, diz juiz Rubens Casara. *RFI*, 6 ago. 2019. Disponível em: <http://m.br.rfi.fr/bra->

sil/20190730=-rfi-convida-rubens-casara?sfns=mo. Acesso em: 9 jul. 2020. SOUZA, Carlos C. Mascarenhas. A anti-hospitalidade que habita o fetiche em “Um lugar ao sol”, de Gabriel Mascaro. *Sociedade Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual*, 2017. Disponível em: <https://www.socine.org/wp-content/uploads/anais/Anais>. Acesso em: 9 jul. 2020. SULZER, Alexandre. Steve Bannon: “L’élection européenne sera un tremblement de terre”. *Le parisien*, 18 maio 2019. Disponível em: <http://www.leparisien.fr/elections/europeennes/steve-bannon-l-election-europeenne-sera-un-tremblement-de-terre-17-05-2019-8074545.php>. Acesso em: 9 jul. 2020. VIANA, Natalia; ZANATTA, Carolina. “Quando você só acredita no que quer, não há como ter democracia”. *El país*, 18 out. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/17/politica/1539729903_777514.html. Acesso em: 9 jul. 2020.

CARLOS CÉZAR MASCARENHAS DE SOUZA

Anti-humanismo

Anti-humanismo é um termo complexo e polissêmico. Sua definição necessariamente deve partir de um esforço interdisciplinar, que revise os campos da filosofia, da psicologia, da sociologia e das artes. Como se configura em uma crítica aos princípios humanistas, as definições articulam-se, já que o próprio humanismo não é unívoco em termos dos sentidos que assumiu, historicamente. Por exemplo, o humanismo em Marx é sumamente diferente do humanismo em Sartre, e ambos não se confundem com o humanismo cristão. Diante dos desenvolvimentos históricos das formas filosóficas, melhor seria falar em “humanismos” e “anti-humanismos”, no plural (SANTAELLA, 2010).

A palavra “humanismo” passou a ser utilizada no século XIX, mas foi aplicada a desenvolvimentos intelectuais e culturais desde os gregos, na antiguidade clássica, podendo-se dizer que tal perspectiva filosófica foi tecida na matriz judaico-grego-cristã do ocidente (CARVALHO, 1987). Um professor de línguas clássicas e literatura na Itália renascentista seria descrito como um *umanista* (contrastado com o *legista*, professor de direito). O que hoje chamamos de “humanidades”, no século XV, era chamado de *studia humanitatis* e significava gramática, retórica, história, literatura e filosofia moral. O valor e a dignidade considerados intrínsecos ao homem eram a base desse humanismo (KOLENDA, 1999). A inspiração para esses estudos, no Renascimento, veio da redescoberta da textos gregos e latinos antigos. As obras completas de Platão foram traduzidas pela primeira vez e a filosofia de Aristóteles foi estudada em versões mais precisas do que as disponíveis no período medieval. O humanismo atribuía importância crucial à educação, concebendo-a como desenvolvimento integral da personalidade e talentos humanos, tan-

to no campo científico como no artístico e no cultural (KOLENDA, 1999).

Não obstante as diferenças enquanto fundamento e fins das distintas versões, para Heidegger, todas as modalidades de humanismo têm em comum o fato de que a humanidade é determinada a partir de uma interpretação já estabelecida da natureza, da história, do fundamento do mundo. Todas as versões do humanismo são, portanto, *metafísicas*, pois toda determinação de uma suposta essência do homem, sujeito cognoscente por natureza, aquele que observa e classifica o mundo, acaba por ser metafísica (SANTAELLA, 2010).

Além disso, o humanismo perspectiva-se em uma atitude filosófica na qual a exterioridade passa a ser interpretada como manifestação da interioridade, da subjetividade humana, de uma consciência do homem. O ser humano acaba por ser identificado com a forma mais privilegiada de *ser*, vendo-se a si mesmo na capacidade que tem de projetar seu próprio mundo e aperfeiçoar-se – e ao mundo – através da educação e do desenvolvimento da consciência humana (VILA-CHÃ, 1999).

O anti-humanismo surge como uma reação a esse entendimento e postula, em termos gerais, que não existiria essa “essência humana”, nem uma teleologia na sua existência como evolução, na direção da perfectibilidade através de uma reflexividade consciente. Anti-humanistas acreditam que o que há são apenas construções históricas, em condições de possibilidade específicas e contextuais. Apontado como um expoente do pensamento anti-humanista, Michel Foucault afirmava que a perspectiva racionalista e antropocêntrica do humanismo levou à normatização crescente da vida, ao poder disciplinar (FOUCAULT, 1984).

Foucault se ocupou em descrever a história da constituição dos saberes/poderes científicos e suas relações com os modos de subjetivação da sociedade ocidental moderna. A predominância de uma fundamentação normativa na superioridade dos sentimentos e da razão humana, em perspectiva universalista, ignorava que os modos de ser e de exis-

tir humanos eram construções historicamente contingentes e não universais ou moralmente superiores às outras espécies ou formas de vida (SANCHES, 2017). Sobre a emergência da perspectiva anti-humanista, para Leite Costa, “Pode-se especular que o anti-iluminismo teórico ganhou força após os desastres políticos do século XX, quando se popularizou a negação das categorias modernas do pensamento ocidental” (2012, p. 180),

Muito embora, segundo a interpretação de Althusser, “A partir de 1845, Marx rompe radicalmente com toda a teoria que funde a história e a política sobre uma essência de homem” (1974, p. 233). Ou seja, o pensamento marxista, que influenciou profundamente a América Latina ao longo do século XX, já traria embutida a perspectiva anti-humanista, em termos teóricos. Althusser afirmava que no materialismo dialético, a categoria teórica fundamental era a luta de classes, não estando esta relacionada a qualquer essência humana.

Também no campo do anti-humanismo, mas de forma bastante distinta de Althusser, Niklas Luhmann acreditava que conceber a sociedade como constituída de homens e/ou indivíduos é manter-se no âmbito da tradição humanista liberal. Os indivíduos, para Luhmann, são o entorno do sistema social. Assim, vê no humanismo um “obstáculo epistemológico” quando o objetivo é elaborar uma “descrição suficientemente complexa da sociedade moderna” (LUHMANN, 1998, p. 164).

Outro autor apontado como relevante nesse debate, que se intensificou especialmente a partir dos anos de 1960, é Martin Heidegger. Já em seus escritos do pós-guerra, Heidegger substituiu as noções de racionalidade e política (no seu sentido moderno) por um novo ideal de libertação (*Gelassenheit*), uma atitude caracterizada por um pensamento meditativo, gratidão pela possibilidade de *ser* e abertura ao “chamado” da linguagem, ou à produção do mundo através dela. Heidegger refletia sobre formas de arte que apontariam para uma nova maneira não metafísica de experimentar o *ser*.

Para ele, o humanismo havia falhado em ampliar a *Humanitas* entre nós (AUDI, 1999). Acreditando que é possível viver bem sem “certezas” de ordem metafísica (inclusive de cunho religioso) e que todas as opiniões têm de estar abertas à revisão, Martin Heidegger criticava o humanismo pois este atribuía à humanidade uma essência universal e a privilegiava acima de todas as outras formas de existência. Para Heidegger, o humanismo tomava a consciência humana como “o” paradigma da filosofia, levando esta a um idealismo subjetivo que, em sua concepção, deveria ser evitado. Como Hegel antes dele, Heidegger rejeitou a noção kantiana de autonomia, postulando que os seres humanos eram sociais e históricos (GRASSI, 1992).

Segundo Joaquín Fortanet (2005), em Nietzsche temos que as verdades de uma época são construídas nas batalhas travadas anteriormente. Ou seja, por não haver uma verdade universal, a humanidade produz suas verdades através de verdadeiras “batalhas” intelectuais e filosóficas. O autor espanhol sugere então um trabalho genealógico, que investigue as “batalhas” do passado e como elas produziram as verdades atuais. Os pensadores que surgiram como portavozes das *verdades do presente* foram moldados nessas batalhas esquecidas entre o humanismo e o anti-humanismo estrutural. Tais confrontos produziram posições teóricas e políticas, visões de mundo, concepções ético-estéticas. Acredita Fortanet que nas controvérsias entre humanismo e anti-humanismo, pode-se encontrar caminhos que ajudem a transgredir, produzindo novos regimes de olhar o mundo.

Para Friedrich Nietzsche, o humanismo poderia ser considerado uma versão secular do teísmo; proclamava, no século XIX, a morte de Deus, que simbolizava o abandono da crença dos valores metafísicos e suas verdades últimas, da necessidade de “salvação da alma” e da influência da religião na vida humana (o processo de secularização). Ora, se Deus está morto, o homem feito à sua imagem e semelhança também deve morrer, juntamente com os modos de vida que

a antiga crença num deus onipresente produzira. Ou seja, para o homem restaria a tarefa de tornar-se o criador da vida, diante da morte do Criador divino (NIETZSCHE, 2008). “Nietzsche diz que o importante não é a notícia da morte de Deus, mas o tempo que ela leva a dar seus frutos” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 145).

Levi Strauss exemplifica a primeira disputa entre humanismo e anti-humanismo em relação à recepção da obra de Sartre, a “Crítica da razão dialética”. Nela, Sartre aborda suas posições existencialistas, que o levaram a um paradoxo em que o homem se recusava a ser determinado por ele mesmo. O humanismo de Sartre se volta então para a necessidade de colocar sentido prático no mundo, para dar sentido à política através do conhecimento. A necessidade que orienta essa defesa do humanismo por Sartre tem profundas implicações políticas que respondem à tentativa de canalizar os movimentos políticos que se instalaram nos anos de 1960 na França, com suas efervescências e acontecimentos impactantes.

Os anti-humanismos surgiram, então, na busca de uma mudança paradigmática, de um novo horizonte a partir do qual *pensar e fazer*. No âmbito da literatura, do cinema, do pensamento, todos tentavam, à época, se livrar do peso do passado, de suas luzes e sombras, estabelecendo um *regime de aparência* diferente. É por isso que a disputa entre humanismos e anti-humanismos mostra-se como uma batalha memorável, de confronto entre duas visões de mundo. O antigo, que luta para continuar pensando depois da barbárie, e o novo, que propõe um pensamento *depois* do homem. Nesta situação aparece, na França, importante batalha filosófica entre humanismo e anti-humanismo no século XX, cujos protagonistas foram Sartre e Levi Strauss, duas das figuras mais fortes da paisagem intelectual dos anos sessenta (FORTANET, 2005).

No início da década de 1960, o problema central era a (re)emergência do anti-humanismo e a morte do homem. Para Sartre, a tarefa da filosofia era

constituir, mediante uma antropologia, algo como uma concepção robusta de homem. Já Levi Strauss propugnava que o pensamento, nas ciências humanas, não deveria produzir uma concepção sólida de homem, pois ela se tornaria inevitavelmente fixista. Seu horizonte nem deveria ser o homem, assim abstraído; essa perspectiva abriu um caminho seguido por um grande número de autores importantes no período, como Althusser, Lacan, Foucault e Deleuze, que reafirmaram que as ciências humanas não deveriam girar em torno da obsessão humanista, mas sim *dissolver* as afirmações totalizantes dessa ideia de humano (FORTANET, 2005). O etnocentrismo é inerente a todo o humanismo, afirmava Levi Strauss, uma vez que as diferenças entre as sociedades fazem com que os sentidos e as verdades produzidas *pelo e sobre* o homem sejam incomensuráveis: se *a* verdade é encontrada sobre o homem, apenas *uma* verdade é encontrada, não *todas* (LEVI STRAUSS, 1976).

O anti-humanismo, portanto, se rebela contra o etnocentrismo, o antropocentrismo e a homogeneização universalista. Partindo da ideia de que a autonomia do ser humano é uma ilusão, o anti-humanismo rejeita as explicações essencialistas, em prol das relacionais ou correlacionais. Na psicologia, o behaviorismo radical de B. F. Skinner se dedicou à construção da ciência do comportamento humano sem recorrer a unidades essenciais do sujeito, como mente ou personalidade e sem partir de uma unidade da essência humana (SANCHES, 2017).

Ainda no campo da psicologia, a ontologia anti-humanista deleuziana e deleuzo-guattariana influenciou também a psicologia social, nas décadas que se seguiram. Tal concepção não se concentrava no que os corpos são (física ou socialmente), mas nas capacidades de um corpo (ou grupo de corpos) para ação e interação. Essas capacidades têm a ver com a maneira como os corpos afetam e são afetados pela miríade de relações físicas, psicológicas, culturais, filosóficas, sociais e tecnológicas que lhes incitam desejos e ações. Corpos e outras entidades são sobretudo *relacionais*,

não tendo existência que não seja aquela produzida através de interações com outros corpos, coisas, máquinas, ideias ou instituições sociais, também contingentes e efêmeros. Tais relações dão-se sempre em fluxos, através de agenciamentos que são *máquinas de desejos*. Cada aspecto da vida compreende tais agenciamentos, que podem se formar em escalas intra-pessoais, interacionais ou macro-sociais. Ou seja, não há um “sujeito” e um “objeto”, nenhum elemento possui agência por si só: esta se produz na interação. Essa foi uma forte influência anti-humanista no campo *psi* (FOX, 2012); tal influência foi notável no Brasil, no âmbito da reforma psiquiátrica, por exemplo, e das práticas de cuidado em liberdade em saúde mental (VERONESE, 2019).

No campo das artes, Brandão (s/d) sugere não pensar o anti-humanismo como mera oposição ao humanismo, mas a ambos como parte da evolução do modo como as artes pensaram/representaram o mundo, já a partir do Renascimento e da Modernidade. Usa o exemplo do pintor renascentista Leon Battista Alberti (1404-1472), cuja obra já comporta uma crítica ao humanismo, retratando personagens humanos fragmentados, desencantados, críticos à “retórica vazia do humanismo”. O anti-humanismo, nesse caso, poderia ser considerado a consciência crítica do próprio humanismo, projetada sobre si e sobre a visão de mundo dos humanistas de seu tempo.

No Brasil, a despeito das compreensões muito distintas acerca dos sentidos do anti-humanismo, temos uma influência epistemológica significativa do pensamento anti-humanista. Já nos anos de 1960 essa influência se fazia sentir no debate intelectual brasileiro, a exemplo da publicação da Revista Tempo Brasileiro nos anos de 1960, que seguiu em outras publicações como a Revista de Cultura Vozes e a Encontros com a Civilização Brasileira; esses veículos, bem como a publicação de livros do período, foram analisados por Motta (2017) e mostram como a onda de “embates” entre humanismos e pós-humanismos chegou ao Brasil, no campo da reflexão

filosófica e cultural, ainda na década de 60 do século passado. Ressalta o autor: “A revista quando voltou a ser publicada no número 7, apesar da introdução de questões filosóficas nos artigos publicados, não havia unidade entre eles, pois tratavam de temas bem diversos. A introdução de Althusser só viria no número 13/14 com o artigo de Escobar ‘De um marxismo com Marx’ onde ele sintetiza os principais pontos tratados por Althusser em Pour Marx e Lire le Capital. No número seguinte, o 15/16, e que marca essa virada da Tempo Brasileiro, foi dedicado ao estruturalismo francês. Dentre os vários artigos publicados nesse número, um dos mais destacados foi o de autoria de Escobar ‘Resposta a Carpeaux: estruturalismo’. Nesse artigo, Escobar refuta o crítico literário e musical – de origem austríaca e radicado no Brasil – Otto Maria Carpeaux, pelo seu artigo publicado na Revista Civilização Brasileira ‘O estruturalismo é o ópio dos literatos’. De formação marcadamente humanista, Carpeaux foi duramente criticado por Escobar que toma partido das teses da sincronicidade do estruturalismo, como também do anti-humanismo teórico, ao articular as posições de Lévi-Strauss e Althusser, e sem demarcar as diferenças entre esses dois autores” (MOTTA, 2017, pp. 3-4).

Edson Passetti (1986) nos anos pós-redemocratização, influenciado pela crítica anti-humanista, proclamava o fracasso da “experiência humanista” da FEBEM de São Paulo, afirmando que a instituição funcionava como terminal do poder repressivo e produção de saber repressivo, a despeito dos esforços de humanização, que estavam baseados em concepções idealizadas e longínquas dos problemas que geravam a realidade das crianças, chamadas não por acaso de “menores”.

Também no âmbito de (re)pensar políticas públicas, mais recentemente Benevides e Passos (2005) afirmaram que somente a partir de uma crítica radical do humanismo como base teórica e ética poderia se atingir a humanização em saúde proposta pelo “Humaniza SUS”. Propugnam os autores que: “(...) não

há como garantir uma política nacional de humanização da saúde sem que se confronte com o tema do humanismo no contemporâneo. Esta tarefa não é simples, já que o pensamento no século 20 foi fortemente marcado por uma crítica anti-humanista que deve agora ser retomada para que possamos nos reposicionar” (2005, p. 561).

Reposicionamentos são propostos, enfim, na esfera do pensamento, das ciências sociais e das políticas públicas, a partir do *continuum* de um debate que expressa uma série de dúvidas sobre a questão fundamental sobre o quê, a essa altura, significa ser humano?

Lucia Santaella se destaca, no país, com suas publicações acerca da temática do pós-humanismo ou trans-humanismo, que tentam encaminhar respostas a essa pergunta num contexto de diluição das fronteiras entre o humano e o maquínico. Afirma a autora que, no início da década 1990, emergiu o termo pós-humano na tentativa de compreender a nova relação dos corpos humanos com a tecnologia emergente, que se tornava cada vez mais presente na vida cotidiana, produzindo afetações e agenciamentos vários e surpreendentes. A tradição do humanismo não poderia dar conta, epistemologicamente, desses novos desafios ao conhecimento.

Segundo Santaella (2010), nos anos seguintes foi surgindo uma bibliografia que tratava da questão do pós-humano que, acompanhado de expressões sinonímicas como pós-biológico, pós-evolucionismo, bio-maquínico, reportava-se prioritariamente às transformações do corpo humano provocadas pelas próteses tecnológicas. A autora brasileira cita o célebre texto de Peter Sloterdijk, que a influenciou: “Regras sobre o parque humano” (2000), como uma das fortes influências em termos de teorizar um pós-humanismo, para além de um anti-humanismo. Os novos agenciamentos provocados pela revolução tecnológica de fins do século XX e início do XXI demandaram novos olhares sobre eles, sobre as mudanças provocadas nos modos de vida, positivas e negativas, promotoras de gozos mas também de iniquidades. A

distinção entre cultura e natureza, o eu e o outro, o humano e o não humano, o humano e o tecnológico se dilui. Portanto, para além de se rejeitarem os princípios de relativa estabilidade do ser que postula o humanismo, contra os quais se insurgiu o anti-humanismo, tratar-se-ia de analisar essa condição humana até então inédita sob o signo de um novo paradigma, calcado na necessidade de “novos modelos de produção e disseminação do conhecimento humano, baseados na co-criação, na abertura, no contingente, no expansivo, na complexidade em larga escala” (SANTAELLA, 2010, p. 10).

A necessidade de repensar os corpos humanos e não-humanos em interação com a tecnologia, como parte de um *continuum* natureza/cultura, sem que uma espécie seja considerada central ou superior, faz parte dos paradigmas pós-humanistas ou trans-humanistas (MAIA, 2017). Essas perspectivas surgiram como consequência dos debates ou “batalhas” já havidas entre humanismos e pós-humanismos e tais embates prosseguirão, como uma problemática contemporânea fundamental, gerando as possíveis *verdades do futuro*.

Bibliografia

Impressa:

ALTHUSSER, Louis. *Marxisme et humanisme*. Paris: François Maspero, 1974. AUDI, Robert (Org.). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. CARDOSO, Irene. Maio de 68: o advento do individualismo e da heteronomia – comentário crítico da obra de Luc Ferry e Alain Renaut. *Tempo social. Revista de sociologia da USP* (São Paulo), v. 1, n. 1, pp. 235-246, 1989. CARVALHO, Adalberto. Morin e a renovação do humanismo. *Revista de ciências, letras e filosofia da Universidade do Porto* (Porto), n. 4, pp. 21-41, 1987. COSTA, Tiago Leite. Sobre o anti-humanismo e o anti-iluminismo contemporâneo. *Revista do Centro de Educação e Letras da Unioeste* (Foz do Iguaçu), v. 14, n. 2, pp. 178-188, 2012. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Assírio & Alvim, 2004. FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo*. São Paulo: Ensaio, 1988. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Paris: Gallimard,

1984, v. 2. FOX, Nick. Creativity and health: an anti-humanist reflection. *Health*, v. 17, n. 5, pp. 495-511, 2012. GRASSI, Ernesto. La rehabilitación del humanismo retórico, considerando el antihumanismo de Heidegger. *Cuadernos sobre Vico*, v. 2, pp. 21-34, 1992. KOLENDA, Konstantin. Humanism. In: AUDI, Robert (Org.). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 397. LEVI STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional, 1976. LUHMANN, Niklas. *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madrid: Trota, 1998. MAIA, João J. M. *Transumanismo e pós-humanismo – descodificação política de uma problemática contemporânea*. Tese de Doutorado em Estudos Contemporâneos. Universidade de Coimbra, Coimbra, 2017. MOTTA, Luiz Eduardo. A recepção de Althusser no Brasil: o grupo da revista *Tempo Brasileiro*. *Novos rumos* (Marília), v. 54, n. 1, pp. 1-25, 2017. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Escala, 2008. SANCHES, Raphael Rodrigues. *Sobre o anti-humanismo em Michel Foucault e B. F. Skinner*. Tese de Doutorado em Psicologia. Faculdade de Ciências e Letras – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017. SANTAELLA, Lucia. Pós-humano, pós-humanismo e anti-humanismo: discriminações. In: DI FELICE, M.; PIREDDU, M. (Org.). *Pós-humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes*. São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2010, pp. 99-143. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano. Uma resposta da carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. VILA-CHÁ, João. O Homem e o ser: aspectos do debate entre humanismo e anti-humanismo. *DIDASKALIA*, v. 29, pp. 279-299, 1999.

Digital:

BENEVIDES, Regina; PASSOS, Eduardo. A humanização como dimensão pública das políticas de saúde. *Ciência & saúde coletiva*, v. 10, n. 3, pp. 561-571, set. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232005000300014&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 14 ago. 2019. BRANDÃO, Carlos. *O filósofo e o pintor: humanismo e anti-humanismo em Leon Battista Alberti*. Disponível em: http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/o_filosofo_e_o_pintor:_humanimo_e_antihumanismo_em_leon_battista_alberti/carlo-santonio_brandao_p149-164.pdf. Acesso em: 3 jul. 2019. FORTANET, Joaquin. Levi Strauss en

el debate humanismo-antihumanismo. *Astrolabio. Revista electrónica de filosofía*, n. 0, 2005. Disponível em: <https://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/197369/264417>. Acesso em: 24 jun. 2020. PASSETTI, Edson. Menores: os prisioneiros do humanismo. *Lua Nova*, v. 3, n. 2, pp. 31-37, dez. 1986. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451986000300006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 14 ago. 2019. VERONESE, Marília. *Economia solidária no âmbito do SUS: uma dinâmica em questão*. Trabalho apresentado no GT 16 do 19º Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, Florianópolis, 2019. Disponível em: https://www.sbs2019.sbsociologia.com.br/atividade/view?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEYoiJJRF9BVElW-SURBREUiO3M6MjoiMTYiO30iO3M6MT0ia-CI7czozMjoiYzA5ZTM2ZjJhNDE4ZjI0MmUwNzliZDYyN2UwNjAwNjkiO30%3D&ID_ATI-VIDADE=16. Acesso em: 14 ago. 2019.

MARÍLIA VERISSIMO VERONESE

Anti-ideologismo

Todo “anti”, como o próprio prefixo aponta, constrói sua identidade em oposição àquilo que é visto como algo a ser corrigido ou contestado, aniquilado até. Não é de se estranhar, portanto, que a percepção desse algo, desse mal, não busque compreender o fenômeno ao qual se opõe em sua complexidade, reduzindo-o a um conjunto de características bastante simplificado, quando não inteiramente falseado. Como a visão de mundo se dá em negativo, ela não apresenta um núcleo coerente de ações. O anticomunista, para ficar em apenas um exemplo, ainda que se identifique antes de tudo como liberal, não pensará duas vezes em se aliar a qualquer espécie de projeto autoritário, que, à primeira vista, se choca com suas convicções, se esse avançar seu afeto determinante. Assim, em linhas gerais e mudando de perspectiva, assumindo, para início de conversa, sua autodescrição, o anti-ideólogo é alguém que se coloca contra as ilusões construídas pelo ideólogo, seu adversário, que abusa da boa-fé e da falta de instruções das pessoas. Nesse sentido, o anti-ideólogo se converte numa espécie de portador da verdade – ou Verdade, uma vez que a palavra, grafada em maiúscula, representa melhor o caráter absoluto da sua crença. No fundo, talvez seja essa a grande característica que une todas as diversas manifestações desse fenômeno: o anti-ideólogo percebeu algo que ninguém mais vê ou finge que não vê. As implicações dessa postura são várias e serão discutidas ao longo desse verbete.

Por suas aplicações mais corriqueiras, o conceito de ideologia é carregado de conotações políticas, especialmente depois que se tornou moeda corrente nas análises marxistas. Dentro dessa tradição, a ideologia não só é um conceito que se modifica bastante, assim como é caracterizada, a depender da corrente e do momento histórico, de diversas maneiras. Não me parece simplificar

demais a questão afirmar que, de modo geral, segundo a perspectiva marxista, a ideologia está a serviço da manutenção de um *status quo*, daí que suas análises buscam desvendar o real funcionamento da sociedade, sendo elas próprias, portanto, uma espécie de anti-ideologia. Mas essa postura anti-ideológica não se resume ao seu espectro político mais conhecido, por assim dizer, que é o da esquerda. As correntes conservadoras, especialmente as contemporâneas, tendem a ver no próprio marxismo uma ideologia, funcionando, então, em chave oposta, como uma espécie de remédio a esses falseamentos. A sua preocupação, contudo, vai noutra direção. O anti-ideólogo conservador não quer contestar o *status quo*, mas mantê-lo. Numa primeira constatação, bastante evidente, não é difícil notar como o anti-ideólogo pode ser tanto de direita quanto de esquerda, porque o que o caracteriza é essa percepção de que o outro lado do espectro político participa, consciente ou inconscientemente, de um falseamento da realidade, seja para transformá-la, seja para conservá-la.

Se o conceito de ideologia ganhou o mundo através do marxismo, retornar à sua origem, ainda na França do século XVIII, pode ser esclarecedor. A ideologia é um conceito que tem data de nascimento; aparece pela primeira vez em 20 de junho de 1796, nas *Mémoire sur la faculté de penser*, de Destutt de Tracy, um conjunto de apresentações feitas no Instituto Nacional francês (KENNEDY, 1979, p. 354). Seu contexto, portanto, é iluminista, o que significa que nasce prenhe daquela crença segundo a qual a sociedade deveria ser governada de maneira racional, em contraste ao obscurantismo e aos preconceitos do velho mundo que vinha abaixo. O otimismo iluminista propunha ser possível conceber e gerir a sociedade de maneira impessoal, científica, gestão que daria as respostas necessárias e corretas para nossos problemas, pondo fim a qualquer espécie de discordância subjetiva. A finalidade desse projeto social seria garantir a maior liberdade pessoal possível, outro dos pilares iluministas. Para

Destutt de Tracy, que formulou o conceito de ideologia enquanto estava preso, se todas as ciências estão baseadas nas ideias, fazia-se necessário, então, uma espécie de ciência primeira, hierarquicamente superior a todas as outras, que tomaria o lugar não só da metafísica, em descrédito, como da própria teologia, já sem muito lugar num mundo governado pela razão. Nesse sentido, a ideologia, essa nova ciência organizadora de todas as demais, está marcada por uma radicalidade dentro do próprio Iluminismo. Apenas para termos uma dimensão do passo dado, lembremos que, na *Enciclopédia* de Diderot, um marco desse período histórico, a teologia ainda ocupa uma posição destacada.

O projeto no qual os *idéologues* estavam empenhados era o de reconstrução social baseado na razão. Destutt de Tracy, depois de libertado, se torna membro do *Institut National*, onde passa a trabalhar na Divisão de Ciência Política e Moral, Sessão de Análise das Sensações e Ideias, a qual tinha, dentre outras funções, o projeto de criar um novo programa de Educação Nacional, mais de acordo, naturalmente, com as demandas iluministas. A ironia não pode deixar de ser notada. Os *idéologues* originais eram, segundo sua auto-concepção, se nós tomarmos a palavra em sua acepção contemporânea, anti-ideólogos ferrenhos. Buscavam superar, no plano das ideias, concebidas em sua dimensão material e sensível, o obscurantismo e as falsidades do Antigo Regime.

Não deixando de notar o quanto já há de ideológico aí, as avaliações a respeito desse primeiro momento do conceito estão longe de serem unânimes, especialmente porque, de modo geral, elas são formuladas tendo em vista o aproveitamento que será feito por Karl Marx meio século mais tarde. Pensando a partir da classe social dos seus fundadores, todos eles ligados de alguma maneira à nobreza francesa, Kennedy (1979) rechaça a ideia de que a *idéologie* seja ela própria uma ferramenta ideológica burguesa. O que estaria em jogo nesse momento específico da Revolução Francesa era a própria estabilidade social, que se converte-

rá em uma obsessão intelectual ao longo do século XIX nesse país. Nesse sentido, a ideologia não teria entrado em cena para fazer valer o ponto de vista de uma burguesia em ascensão, mas para encontrar um consenso científico que pusesse ordem no mundo que estava de pernas para o ar. Já para Terry Eagleton (1991), crítico marxista, a origem aristocrática de Destutt de Tracy também conta pouco, mas por outro motivo: de Tracy teria integrado as fileiras da burguesia em seu momento heroico. É a partir da sua adesão a essa nova classe em ascensão que Eagleton vai ler os primeiros esforços da constituição dessa ciência, que teria sido parte essencial da consolidação de um ideário burguês, ainda que este não pudesse ser pensado mais segundo suas aspirações revolucionárias de primeira hora. A engenharia social a ser desenhada pelos *idéologues* era mais um dos esforços na construção desse projeto de sociedade nova, que seria erguida sobre os escombros dos velhos preconceitos de outrora. A posição de Eagleton parece explicar melhor a ironia do processo, que converteria a *idéologie* em ideologia, isto é, de uma ciência a favor da nova ordem em uma ameaça ao bom funcionamento da sociedade.

Dentro do novo projeto de poder napoleônico, os *idéologues* se tornam subversivos. Suas ideias, vistas sob a perspectiva da estabilização de um projeto de poder, minam as bases de uma autoridade em processo de consolidação. Nas palavras do próprio Napoleão, “[e]les [os ideólogos] são sonhadores e sonhadores perigosos; alguns estão disfarçados de materialistas, outros, não. Cavalheiros, filósofos se atormentam para criar sistemas; eles buscarão em vão por um melhor do que o Cristianismo, que, ao reconciliar o homem consigo mesmo, assegura tanto a ordem pública quanto a paz dos estados. Seus ideólogos destroem todas as ilusões, e a era das ilusões é para indivíduos assim como para os povos, a era da felicidade” (*apud* KENNEDY, 1979, p. 359).

A ironia é atroz e salta aos olhos. Quem tanto criticou as ilusões da metafísica acaba convertido ele próprio em meta-

físico na reestruturação das prioridades do poder. É bom notar que a ciência, por sua vez – pelo menos desde o século XVIII –, nunca perdeu as suas pretensões anti-ideológicas. De conhecimento geral, de ciência de algo, de uma prática qualquer, a palavra ciência vai ganhando contornos mais nítidos, em que a forma de lidar com o mundo externo, objetivo, passa a demandar métodos cada vez mais especializados. A experiência científica passa a ser aquela em que a experiência, esta entendida em seu sentido mais prosaico, se torna experimento e pode ser, portanto, testada, confirmar ou refutada por outros sujeitos, ou melhor, outros cientistas. O corolário desse processo é o momento em que determinadas ciências – a física, a química e a biologia, especialmente – se tornam o modelo de apreensão do mundo, seja ele histórico, social, psicológico ou físico, por causa da sua neutralidade, sendo seus achados, portanto, factuais e verdadeiros, irrefutáveis. Esse é também o momento em que ciência se reifica. Ao invés de ser o mais completo conhecimento possível, dados os paradigmas disponíveis e as condições tecnológicas objetivas, ela se torna a Verdade, uma proposição ou achado que não só não pode ser refutado hoje, mas que permanecerá irrefutável para todo o sempre.

Prosseguir com o argumento implicaria fazer uma crítica da razão instrumental, o que não vem ao caso. O importante, no momento, é fixar que o desejo anti-ideológico dos *idéologues* se cristaliza numa determinada concepção de ciência, que se torna, paradoxalmente, uma cruzada. Tome-se o caso de Richard Dawkins, o famoso biólogo britânico. Em perfil que saiu no *The Guardian*, ele afirma que possui uma “paixão pela verdade e uma paixão pela justiça” (ELMHIRST, 9 jun. 2015). Sua missão é livrar o mundo do pensamento religioso, onde impera a falta de lógica e o obscurantismo. Embora distantes no tempo por mais de dois séculos, o movimento é o mesmo: Dawkins e os *idéologues* se colocam na posição de árbitros da verdade. Suas asserções não são tratadas segundo os critérios da falibilidade, que determina que a explica-

ção que temos hoje é a melhor possível – não a única, da qual apenas uns poucos iluminados partilham e a quem cabe difundir. Adaptando uma expressão do filósofo John Gray (2014), que resenhou *An Appetite for Wonder*, Dawkins é um evangelista da verdade científica, paradoxo que daria conta desse absolutismo anti-ideológico.

Curiosamente – e não sem certo senso de provocação –, a postura missionária de Dawkins não está distante da dos terraplanistas. Ilusões à parte, o que move os terraplanistas é também a certeza da verdade, a de que, ao contrário do que pregam os demais, os cientistas e os que caíram na sua conversa, a terra é plana, como qualquer pessoa que olhe para o horizonte pode perceber. Não falta sequer o vocabulário científico. Os terraplanistas também se imbuem da capacidade de demonstrar empiricamente a verdade (há vídeos os mais diversos – e divertidos – no YouTube). Aqui também se perde aquele ponto fundamental da ciência não imbuída da cruzada anti-ideológica, que é a busca de um conhecimento que não é evidente, que precisa ser construído aos poucos, através de acertos e erros, marcada sempre pelo seu caráter provisório. Pelo contrário, o anti-ideólogo não duvida nunca daquilo em que acredita.

Daqui se pode extrair uma segunda constatação a respeito dos membros desse grupo, sejam eles cientistas de formação, sejam charlatões: o anti-ideólogo sempre se vê como alguém racional, atento aos fatos. O vocabulário científico permanece de pé, o que configura um mínimo de alento, uma vez que demonstra manter algum prestígio no debate público. Ainda assim, ou o vocabulário científico é apenas um verniz que não sobrevive a qualquer escrutínio, ou está hipostasiado dentro do próprio campo, fechado defensivamente sobre si mesmo, o que não deixa de ser uma forma de invalidar-se.

Outra característica dos anti-ideólogos, também esta herdada de sua origem racional/iluminista, é a desconfiança das verdades oficiais. Embora não aja como tal, o anti-ideólogo se quer cético.

Se, no século XVIII, o ceticismo e a desconfiança em relação à verdade oficial, religiosa, tinham alto potencial contestatório, para o anti-ideólogo moderno essa postura serve apenas para marcar sua posição de *outsider*, lutador solitário contra a ignorância coletiva. O ceticismo, assim, ao invés de pô-la em suspensão, aberta ao escrutínio, alicerça a crença, que deixa de se reconhecer como tal.

Tendo em vista essas características — crença positivista na verdade, pretensão ceticismo, uso de um vocabulário cientificista, desconfiança dos consensos —, não é de se estranhar que o anti-ideólogo contemporâneo esteja à direita do campo político. Ele se manifesta como uma resposta simplória ao que vê como desmantelamento social provocado pela pós-modernidade esquerdista, amoral, relativista, sem qualquer apreço pelos fatos. Para ficarmos nos exemplos nacionais, essa postura intelectual pode facilmente ser encontrada nos textos de Rodrigo Constantino, Kim Kataguirí, Carlos Andreazza, dentre tantos outros. Aqui também o espírito de cruzada tem movido essa nova direita brasileira, cuja missão é trazer a verdade, do mercado, no caso, para o cenário brasileiro. A despeito de uma linguagem que nunca abandona certos tropos modernos (fala-se sempre em nome da razão, da necessidade do debate, da desconfiança diante das verdades consolidadas), o conteúdo de suas formulações é bastante autoritário. O conhecimento científico, acadêmico, esse que segue certos critérios, como a análise dos pares, a verificação crítica das hipóteses, já não serve mais como guia, porque estaria todo ele vazado por uma perspectiva esquerdista, ideológica. Talvez o exemplo mais claro dessa postura seja o debate a respeito do aquecimento global. Ainda que 93% da comunidade científica que se debruça sobre o assunto concorde que a atividade humana é responsável por um aumento das temperaturas no planeta, toda essa pesquisa é descartada sem consideração, por se tratar de mais um complô socialista contra o capitalismo.

Quase que como consequência natural, por assim dizer, desse estado de coi-

sas, o anti-ideólogo se sente impelido a cumprir uma missão, a de revelar a verdade que ninguém mais, a não ser ele e seus correligionários, consegue ver. A batalha, para o anti-ideólogo, é inglória, porque o inimigo está sempre muito bem colocado nas estruturas de poder. A imprensa silencia verdades que lhe são inconvenientes; o Estado, assim como a classe política, cuja imagem já não goza de muita legitimidade, tem a mera finalidade de se manter no poder etc. Como esse imaginário funciona em chave persecutória, não se estranha o pendor para teorias conspiratórias, das quais as *fake news*, para o usar o termo da moda, são sua formalização mais bem-acabada.

Não é de se admirar, portanto, que, na autopercepção que o anti-ideólogo faz de si mesmo, se confundam esquizofrenicamente duas imagens: ele é, ao mesmo tempo, um revolucionário e uma vítima. A imagem revolucionária se manifesta na percepção de que ele tem que nadar contra a corrente das ideologias consolidadas pelos grupos dominantes, sejam eles a indústria farmacêutica para os que se opõem à vacinação, sejam os grupos de privilégios entranhados nas mais altas esferas de poder. Cabe a ele, então, desmascarar as verdades desse mundo de ilusões, parte de uma engenharia social maquiavélica, que falseia aquilo que é óbvio para todas as pessoas de bom senso, como, por exemplo, a educação sexual para crianças, que se destinaria a ensinar que a naturalidade do par homem/mulher já não mais existe e que agora todo mundo pode — deve — ser gay. Nesse sentido, a Escola Sem Partido é um caso paradigmático do funcionamento do anti-ideologismo.

Como, porém, a missão revolucionária se faz contra grupos poderosos, dispostos a manter o poder através das mais diversas falsificações, as posições anti-ideológicas se veriam em constante ataque — das universidades, da imprensa, dos movimentos organizados, das grandes corporações e assim por diante. Silenciado, ridicularizado, sem legitimidade, o anti-ideólogo se vê vítima do sistema que tenta combater a todo custo.

A esquizofrenia, termo que uso aqui com certa licença poética, não vem do fato de que o revolucionário e a vítima não possam conviver num mesmo indivíduo. Todo o revolucionário está sujeito a sucumbir, a se tornar vítima das forças contra as quais luta, assumindo, inclusive, o caráter de mártir. Essa aura que se forma é das mais importantes para a consolidação da justiça da causa. É o caso da imagem do corpo morto de Che Guevara, que assume, no momento mesmo de sua maior fragilidade, uma dimensão quase religiosa. Em se tratando do anti-ideólogo, contudo, o que falta para tornar a relação entre os dois termos concreta é exatamente o risco real à sua integridade física. A revolução contra a qual o anti-ideólogo se lança, por ser, quando não baseada numa conspiração despropositada, fechada numa falsa verdade, não lhe oferece muito risco.

A anti-ideologia não é um fenômeno novo, como vimos. O desejo de apresentar uma verdade absoluta, que paire acima dos interesses dos grupos sociais, tem determinados estágios ao longo do mundo moderno, a começar pelos próprios *idéologues*. Afora esse contexto inicial, quando o desenvolvimento do arsenal racionalista se opunha aos obscurantismos absolutistas e religiosos, marcando-o com um sinal positivo, o anti-ideologismo é um enrijecimento quase paranoico da reflexão. Formulado assim, de maneira um tanto generalizante, ele pode ser tanto de esquerda ou de direita, cientificista ou anti-cientificista. As verdades, quaisquer que sejam elas, são sacralizadas e defendidas a ferro e fogo, ainda que, paradoxalmente, nunca se abandone a linguagem racionalista (que pressupõe argumentação civilizada, premissas sólidas, conclusões bem fundamentadas etc.), embora a esvazie de qualquer substância. Nesse espelho duplamente distorcido que é a anti-ideologia, é sempre o outro que, por sua visão de mundo, suas crenças, suas formas de vida, é incapaz de fazer parte dessa esfera pública. E dentro do pendor missionário da causa, a eliminação desse corpo estranho não é nenhuma novidade.

Bibliografia

Imprensa:

EAGLETON, Terry. *Ideology: an introduction*. London: Verso, 1991. KENNEDY, Emmet. "Ideology" from Destutt de Tracy to Marx. *Journal of the history of ideas*, v. 40, n. 3, pp. 353-368, jul./set. 1979. SHAPIRO, Ian. *Os fundamentos morais da política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuais*. Barcelona: Paidós, 1999. WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.

Digital:

CONSTANTINO, Rodrigo. Vem aí mais um livro melancia: os ecoterroristas encontram refúgio no ambientalismo para atacar o capitalismo. *Gazeta do povo*, 15 ago. 2014. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/rodrigo-constantino/artigos/vem-ai-mais-um-livro-melancia-os-ecoterroristas-encontraram-refugio-no-ambientalismo-para-atacar-o-capitalismo/>. Acesso em: 17 out. 2018. ELMHIRST, Sophie. Is Richard Dawkins destroying his reputation? *The guardian*, 9 jun. 2015. Disponível em: <https://www.theguardian.com/science/2015/jun/09/is-richard-dawkins-destroying-his-reputation>. Acesso em: 23 jun. 2020. GRAY, John. The closed mind of Richard Dawkins: his atheism is its own kind of narrow religion. *The new Republic*, 2 out. 2014. Disponível em: <https://newrepublic.com/article/119596/appetite-wonder-review-closed-mind-richard-dawkins>. Acesso em: 23 jun. 2020. SCRUTON, Roger. Confessions of a sceptical francophile. *Sir Roger Scruton: writer & philosopher*, s/d. Disponível em: <https://www.roger-scruton.com/articles/284-confessions-of-a-sceptical-francophile>. Acesso em: 17 out. 2018.

RODRIGO SOARES DE CERQUEIRA

Anti-imigracionismo

O anti-imigracionismo tem como “outro” a ser antagonizado o imigrante, ou seja, qualquer sujeito que busca circular entre diferentes países ou Estados nacionais com o objetivo de conseguir trabalho ou mesmo residência, em caráter temporário ou permanente. Dizendo de modo simples, o imigrante é alguém que entra em um país que não é o seu.

Atualmente, a terminologia aplicada à migração comporta ainda algumas distinções, como uma proposta de diferenciação entre migrantes e refugiados. É definido como migrante aquela pessoa que durante o trânsito realiza a solicitação de asilo em um país eleito para seu acolhimento através de processo formal que é regulado com base na legislação vigente. Mas note-se que, de modo geral, todo o indivíduo que deixa seu país de origem devido a fatores como guerras, violência generalizada e exposição a abusos que atentam contra os direitos humanos, buscando trabalho e uma vida melhor, é considerado refugiado. E esta condição também tem respaldo legal devido a acordos internacionais. Mas muitos migrantes não solicitam o asilo devido às precárias condições em que ingressam e são tratados nos países por onde transitam, aliadas ao desconhecimento das políticas. O fato de ter o asilo aprovado, concedido legalmente, gera o reconhecimento como imigrante, e quando a inserção no mercado de trabalho é tida como o aspecto central, o indivíduo é categorizado como migrante econômico.

Todavia, a estas preliminares concepções é essencial acrescentar o fator de legalidade da fixação no território diferente daquele em que o sujeito nasceu. A partida do imigrante de um lugar de origem à busca de outro aonde estima ser acolhido e se integrar é associada à esperança de melhorar sua vida, a despeito de ter que se defrontar com diferenças culturais demarcadas dos pontos de vista linguístico e de modos de orga-

nização da vida familiar, comunitária e de trabalho, entre outros. Contemporaneamente, dada a diversidade de culturas e a complexidade das mudanças no plano dos relacionamentos humanos, a situação de imigrante também pode ser dada pelo clamor de uma pessoa por reconhecimento e respeito a uma condição de saúde que é discriminada no local de partida. Ou até mesmo pela busca de passar a viver conforme uma condição de gênero assumida mas que é rejeitada ou punida, como no caso de gays, bissexuais, travestis e transgêneros que procuram por acolhida em países favoráveis à diversidade e com estatutos legais de proteção de minorias estigmatizadas em vigor.

Em função de tudo o que foi anteriormente explicitado, para tratar do termo anti-imigracionismo é necessário qualificá-lo como fenômeno complexo que diz respeito à condição humana. Todavia, o anti-imigracionismo sustenta a interferência no direito de uma pessoa procurar asilo ou de gozar da prerrogativa de não ser perseguida, bem como é intransigente quanto à busca por um lugar seguro para estadia de um indivíduo qualquer ou grupo enquanto a configuração da condição legal de refugiado possa ser cuidadosamente examinada.

Neste sentido, agora sob perspectiva histórica, cabe também rememorar que as migrações têm ocorrido desde os tempos primordiais de atividade do homem, quando as fronteiras geográficas não tinham a configuração atual e nem eram demarcadas por estatutos jurídicos tão sedimentados. Numa referência a outras eras, como a antiguidade, é mais adequado falar da circulação de pessoas ocorrida entre povos ou territórios. E segundo alguns pontos de vista, este fenômeno seria melhor definido como nomadismo. Já o princípio da nacionalidade de pertencimento como fator associado ao imigrante é característico da modernidade, paulatinamente construído a partir do século XVI e estabelecido com a posterior configuração dos estados nacionais.

Levando-se em conta o já citado fator humano, é vital reconhecer que esse fe-

nômeno constitui atualmente questão fundamental na agenda política, econômica e cultural de relacionamento tanto entre os habitantes como em relação aos governos de cada país, com consequências diretas e indiretas para as condições de vida de toda a população planetária.

A denominada crise de migração, entre outros fatores, está relacionada ao fato de que o número de pedidos de asilo com consequente reconhecimento legal como imigrante é bem menor do que a quantidade de solicitações. E os trâmites processuais são longos. Citando o caso da hodierna problemática de migração de pessoas oriundas principalmente da Síria, Afeganistão, Irã, Somália, Eritreia e Kosovo para a Europa, há estatísticas concordantes de que mais de um milhão de migrantes e refugiados entraram no território continental em 2015, isso sem considerar os que não são detectados e contabilizados. A maioria deles se submeteu a perigosas travessias pelos mares Mediterrâneo e Egeu, em embarcações precárias e muitas vezes superlotadas, o que resultou em milhares de mortes, apesar das buscas e operações de resgate.

Tais fatos têm gerado conflitos entre os países do bloco europeu quanto à absorção dos fluxos e as melhores formas de gerenciar a distribuição dos migrantes dentro do continente e a sua integração. E é nesse contexto que o anti-imigracionismo se fortalece. Grécia, Itália e Hungria discutem a migração considerando que são locais de chegada e passagem e enfrentam situações delicadas na recepção, resultando que medidas solidárias aos migrantes se mesclam ao fechamento de fronteiras. Ao mesmo tempo, lideranças da Alemanha e do Reino Unido, entre outras, buscam administrar a crescente tensão e propor planos de acordo. Ou seja, tanto governos como segmentos populacionais internos dos países membros da comunidade europeia se dividem quanto às estratégias de tratamento dos imigrantes: um embate que mescla argumentos favoráveis orientados por solidariedade que implica fornecer alojamento, comida, remédios e roupas a posições anti-imigração tais como o

bloqueio de passagem em fronteira, a expulsão sumária ou repressão policial.

A atitude anti-imigracionista é vinculada ao tipo de conhecimento produzido sobre os fluxos migratórios e sua gestão. Leva em conta aspectos intrinsecamente envolvidos tais como os desafios de integrar imigrantes nas sociedades de destino, os investimentos para o desenvolvimento social e econômico dos países de origem que reduzam a força dos fatores de expulsão e a promoção de trocas culturais com base nos respeito às diferenças. No caso citado da atual crise de migração para a Europa, a ausência de convergência entre os diversos países quanto a procedimentos de asilo e condições de recepção padronizadas que respeitem os direitos humanos podem ser citados como fatores de fomento tanto de discursos pró-migração como da postura “anti” que configura o imigrante como o outro cuja presença deve ser combatida. Em decorrência, as abordagens teóricas e metodológicas do anti-imigracionismo são feitas considerando esses pressupostos. E nutrem tanto discursos individuais como aqueles produzidos e veiculados nas mais diversas mídias regionais e internacionais.

Anti-imigracionismo deriva do vocábulo latino migrar. De acordo com referência dicionarizada, suas formas idiomáticas para o português ocorrem no século XIX, sendo que os termos “migrar” e “emigrar” apresentam registros iniciais em 1813; “migrante” aparece em 1818; “emigrante” em 1844, enquanto “imigração” e “imigrante” emergem em 1873 (CUNHA, 1982, pp. 426, 520). E ainda considerando que o imigracionismo é relativo ao ato de imigrar, devido à proximidade com o latim e transformações históricas no campo linguístico, adiciono uma busca no idioma italiano de elementos para compor à carga semântica em tela. Na concepção de vertente italiana, se define o ato de imigrar (*immigrare*) como “inserir-se mais ou menos estavelmente em uma região diferente daquela de origem ou em um país estrangeiro, especialmente à procura de ocupação (trabalho)” (tradução do autor) (Cf. *L'enciclopedia dizionario di italia-*

no, 2003, p. 1414). Portanto, note-se que os aspectos da sinonímia invocados pela família de termos com referência nos idiomas supracitados são marcados por um componente com foco sobre a movimentação humana.

A imigração é uma transferência de ocupação humana nos mapas geopolíticos sobre os territórios planetários que envolve riscos, sucessos e insucessos, do que dependerão as diversas percepções e julgamentos sobre a admissão de imigrantes e sua posterior integração nos locais de destino. Em função disto, a postura anti-imigração engendra uma discursividade combativa, podendo estar presente tanto na voz de lideranças nacionais e internacionais como na argumentação dos cidadãos das sociedades de acolhimento. E para o posicionamento de ataque, para ser eminentemente “anti”, se vale tanto de referências a uma base biológica dos seres vivos no meio natural como de alusão a fatores de pertencimento a uma filiação cultural particular.

Quanto àquela base biológica alinhada aos discursos de anti-imigricionismo, lança mão de argumentação que equipara as movimentações protagonizadas por animais em geral, ou por espécies vegetais que migram ou são transportadas, às movimentações humanas. Deste modo pode fazer alusão aos impactos no meio ecológico dos câmbios na geografia da Terra de certos tipos de ratos e insetos ou de plantas parasitas; ou destaca os resultados do transporte de formas de vida não-humanas devido às ações da própria natureza e, mais recentemente, à movimentação humana associada aos cenários industrializados. Ao lado disso, o discurso anti-imigracionista se reporta ao fato de que a maior parte das migrações da fauna e flora resulta em alojamento temporário numa determinada área geográfica, tida como lugar de passagem. Tal perspectiva admite uma relação entre os prejuízos que a presença de espécies estranhas a certo lugar do planeta pode ocasionar ao proliferar de modo nocivo dentro das cadeias de relação ecobiológicas pré-existentes e os eventuais efeitos da presença de grupos

humanos em um ambiente diferente daquele de onde são oriundos. Aponta também que em várias ocasiões a existência de algum organismo nocivo não foi devida apenas à movimentação de ventos e marés, mas ao fato de terem ido junto com elementos materiais frutos da produção humana, juntando-se a navios, a acúmulos de lixo e a toda espécie de resíduos que permitem transporte de fauna e flora para as mais distantes ilhas nos oceanos, gerando desequilíbrios notáveis em ambientes outrora estáveis. Os efeitos patológicos da movimentação de quaisquer seres vivos para regiões diferentes daquelas de sua origem funcionam como alegação para seu combate, alegando-se prejuízos devidos à presença alienígena. Há que se notar o quanto é discutível estender o que se aplica a animais e plantas ao homem, uma vez que este está presente em praticamente todas as localidades do globo.

Outra face do anti-imigracionismo que busca alicerce inicial numa base biológica centra seu discurso nas diferenças de fenótipo entre grupos humanos, ou seja, evocam a existência de raças diferentes para as quais aspectos como a cor da pele, a fisionomia e outros dados corporais constituem fator de diferenciação e hierarquização. Historicamente, a denominada eugenia, ou seja, a concepção que sustenta a necessidade de buscar o aperfeiçoamento das condições físicas e mentais mediante controle das condições de reprodução humana, o que seria possível evitando o contato inter-racial, contribui para o discurso de que evitar misturar sujeitos de populações de diferentes nacionalidades. No caso, o revigoramento do controverso conceito de raça é uma das ferramentas estrategicamente empregadas para estabelecer a diferença entre um sujeito e outro. Nesta vertente de fundo biológico há um reducionismo que desconsidera elementos como uma condição humana comum e as dimensões humanizantes culturalmente construídas.

Paradoxalmente, elementos parciais de base cultural podem ser invocados para complexificar uma análise do anti-imigracionismo ao considerar os ele-

mentos de um substrato humano para além dos pressupostos de fundamento biológico. Ou seja, se o problema é configurado quando envolve animais e plantas, amplia-se quando inclui os próprios seres humanos que pensam e avaliam, capazes de julgar a sua própria movimentação dentro da esfera terrestre segundo uma perspectiva que opõe causas a consequências. Uma das questões que mais inquieta é como passam a viver, onde antes não estavam presentes, certos sujeitos e grupos humanos, carregando consigo seus dados subjetivos e institucionalizados nos planos sociais, políticos e econômicos primordiais.

É fato que os seres humanos se reconhecem e criam uma identidade histórica. Na condição de imigrados, dirigem sua ação em função de uma consciência que deriva daquela mudança de espaço feita num certo tempo, tendendo a perpetuá-la nas relações e produzindo representações frente àqueles que estavam antes, além de se tornarem influentes nas condições de existência daqueles que os sucederão. Haverá uma descendência no contínuo da história, composta tanto pelos chegados como por aqueles já radicados, que poderá se orientar de modo harmônico ou conflituoso no âmbito da nova configuração societária.

Estima-se que é dessa componente ético-moral que advenham as origens históricas de julgar o quanto imigrar possa ser defendido como elemento contributivo para o ser humano. Ou que, por outro viés, o movimento histórico seja capaz de gerar justificativas e análises que consideram, acima de tudo, impactos negativos e perversos da imigração.

Para ilustrar tal argumentação, apresento um relato de origem bíblica. Isto porque quanto aos países que sofreram e invocam influências do cristianismo de base judaico-cristã, como o Brasil, não há como desprezar as raízes religiosas que perpassam a constituição humana e alimentam referenciais situacionais de várias populações e grupos vinculados à imigração. Ocorre que, em algumas circunstâncias, a inspiração advinda dos modos de cultivo de valores

espirituais pode instituir postura anti-imigracionista.

Adentro o denominado livro do Êxodo, segundo livro do Antigo Testamento e constituinte da Torá ou Pentateuco. Sua escrita nos traz um relato situado nos primórdios da movimentação humana, incluindo longas jornadas e travessias. Reconta a célebre passagem através do Mar Vermelho, na epopeia liderada por Moisés conduzindo os hebreus – filhos de Israel – à terra prometida. Dentre os elementos literários que instiga, interessa pensar ainda, na fuga de uma condição de escravo para outra melhor, em estar a salvo das pragas do Egito, o que confere um saber especial à narrativa. Trata-se de um épico, pondo em evidência a migração como algo que acompanhou desde sempre o homem e, nesse caso, próxima de olhares e atenções do divino e metafísico.

Polêmicas continuam sendo nutridas a respeito, mas que não escondem a beleza e poesia do relato bíblico, sua força como nutriente da fé religiosa. Pois se trata de um exercício de criação e perpetuação de uma identidade como povo, de uma forma de ver e pensar o mundo e os seus diferentes lugares. Sobretudo, alimenta reflexões sobre a condição humana no planeta. Trata-se da “saída”! O ato de mudar de lugar implica, neste caso, não somente as relações dos homens entre si, mas até mesmo com seu(s) deus(es), os jogos políticos e alianças, razões econômicas, caminhos a escolher, sucessos, arrependimentos e glórias, memórias partilhadas constituintes de uma base identitária essencial aos sujeitos.

Conta-se que quando o faraó do Egito deixou sair o povo, Deus não o guiou pelo caminho que passava pela terra dos filisteus, embora esse fosse mais curto. A explicação estaria no fato de que diante de um combate aquela gente poderia arrepender-se e voltar para território egípcio. Assim, Deus indicou o que deveria ser feito: dar uma volta pela rota do deserto do mar Vermelho. E os israelitas deixaram o Egito. Moisés levou consigo os ossos de José, líder e ícone da liberação, cuja trajetória é detalhada em outros espaços da literatura bíblica.

É assim que, de migrações e êxodos, de leis e alianças, de terras amaldiçoadas e prometidas, dos que partem e dos chegados, de autóctones e estrangeiros, de livres e escravos, de líderes redentores e de obedientes, de condutores com seus cajados e de peregrinos caminhan-tes, de perigos e recompensas, que se conta da nossa própria condição huma-na. O que se evidencia é o fato de que as dificuldades e obstáculos ao diálogo inter-religioso podem fundamentar e ins-trumentalizar o confronto das religiões, vindo a nutrir o anti-imigracionismo, notadamente se associado a fundamen-talismos e extremismos. Da mesma for-ma, a diversidade de pensamento e de valores de referência quanto à religião pode alimentar a hostilidade à imigra-ção, como indica a natureza problemá-tica das recentes relações entre o Islã e vários países. As diferenças quanto à filiação religiosa têm alimentado re-ações de antagonismo, vindo a servir de alegação para atitudes de intolerância entre populações em contato devido à imigração.

Num salto temporal de mais de dois mil anos, faço referência a uma persis-tência nas lembranças dos imigrantes alemães cristãos, quer católicos como protestantes, que vieram para o Brasil deixando as terras europeias no século XIX e trouxeram um dito: “Aos primei-ros a morte, aos segundos a necessida-de, aos terceiros o pão”. Referem-se às dificuldades encontradas em distantes terras estranhas, que foram gradativa-mente sendo superadas por alguns gru-pos e que resultaram em prosperidade. Considerado o fundamento religioso como orientador de posturas diante de adversidades, aquele ditado possibili-ta manter em mente o relato bíblico do livro do Êxodo e buscar analogias: tra-ta-se não apenas do maná fornecido mi-lagrosamente por Deus, mas também do pão pelo qual se terá de lutar e vir a conquistar. Unidos pelas mesmas vontades e motivos, os antigos hebreus do épi-co bíblico e os alemães que deixaram a Europa nos últimos dois séculos – todos se moveram pelo que é dado no conteú-do e temática específicos daquela narrativa

do Antigo Testamento: remetem à espe-rança e à proposta de renovação, dando origem à utopia do novo êxodo e de uma nova aliança.

Ora, o que é essa utopia senão esse “outro lugar”, melhor dizendo a nega-ção de algum lugar e, dialeticamente, de afirmação da possibilidade de um outro, de uma sociedade perfeita, sobre cuja existência se pode apostar ou duvi-dar, nutrindo ideários de um ambiente mais generoso do que aquele que negou, em algum momento, o pão de cada dia. A migração, portanto, pode ser defendi-da como necessária e promissora busca pelo sanar da fome, assim como no fu-turo pode ser acusada de negar o pão a quem o buscava! É que a migração pode vir a criar dificuldades para aqueles que tinham algum alimento, pois começam a ter que enfrentar o problema de di-vidir com o(s) outro(s). Sob tal ótica, o anti-imigracionismo gera no migrante a sensação de ser um intruso, alguém que necessita de caridade e cuja presença tem algo de impositivo. As posições con-trárias à mudança de residência entre países ou continentes colaboram para promover a alienação cultural e social entre os sujeitos. E no campo político e ideológico resultam em intolerância, promoção e aceitação de injustiças e de-sigualdades, condições objetivas de dis-tanciamento da paz entre os povos.

Assim, geram-se os que defendem e so-nham com a migração, vendo nela a res-posta e soluções, atendimento de neces-sidades e de desejos e sonhos realizáveis. Mas há quem veja nesta movimentação humana o trazer para perto de si con-correntes, inimigos, adversários, gente “outra” e de identidade diversa, nutrin-do, portanto, uma postura de “anti”. As estratégias de discurso viajam nos pon-tos opostos deste *front* de batalha.

Resulta que o anti-imigracionismo tem sido encarado sob dois vieses: de um lado, se nutre da admissão de que a imigração é uma ameaça; por outro, de modo complementar, busca minar a compreensão de que o migrar é justifi-cado pela busca de oportunidades. Fato é que vêm a ser levados em conta tanto juízos de valor como de realidade sobre

o que o ato de transferência pode trazer para os sujeitos individuais e para os coletivos que estão nos países de recebimento, como para as populações das regiões de proveniência dos imigrantes. Neste ponto, julgo necessário lembrar que vários países, entre eles o Brasil, foram territórios de imigração durante alguns séculos de sua formação social, mas a partir do século passado vieram a ser focos de emigração.

No caso brasileiro, é notório que dentro do arco cronológico de sua existência, as distintas migrações foram determinantes na composição demográfica local. Entre os séculos XVI e XIX, vieram os portugueses em maioria. Ao mesmo tempo em que a presença dos africanos, sob o regime escravocrata, foi sendo intensificada em percurso temporal quase paralelo. Ressalvando-se, sob perspectiva crítico-analítica da movimentação, as distinções de ordem econômica, política e social que é preciso levar em conta quando se aborda o trânsito humano na condição de pessoa livre ou escrava. Quanto ao número de imigrantes de procedência italiana, alemã, polonesa, espanhola – para citar apenas algumas das correntes chegadas, já que houve representação de contingentes de praticamente todas as nações europeias –, cresceu a partir da década de 1820 e ainda mais após a segunda metade do novecentos. Em meados do século XX, o Brasil começou a receber japoneses. De modo geral, os fluxos migratórios cessaram nos anos seguintes à Segunda Guerra Mundial.

A historiografia sobre a chegada desses imigrantes nas mais variadas partes do território nacional é vasta. E quando não contrária ao imigracionismo, expõe e analisa a contribuição dessa gente em todos os campos formadores da sociedade brasileira, matizando-a de riqueza e diversidade étnico-cultural singular. Porém, em momentos da história brasileira como durante o Estado Novo (1937-1945), tanto a entrada como a presença de estrangeiros e de sua descendência foi combatida através de campanhas de nacionalização, quando o governo ditatorial de Getúlio Vargas passou a tratar os grupos de imigrantes como fonte de

problemas sociais e econômicos. Intensa propaganda anti-imigracionista veiculada pelo rádio, cinema e imprensa foi utilizada, ao mesmo tempo em que medidas de controle no campo da educação focalizaram instituições escolares em funcionamento nas regiões de concentração de imigração estrangeira, como nas colônias situadas nas regiões meridionais do país, preconizando uma política de abraço e integração matizada pela xenofobia.

Posteriormente, desde as duas últimas décadas do século passado, registra-se o incremento da migração de brasileiros, sobretudo para os Estados Unidos e para a Europa, em situações que regra geral se referem à procura pelos emigrados de inserção nos mercados de trabalho dos países receptores. E nesse caso, muitas das dificuldades de integração encontradas pelos brasileiros serviram como fermento para a configuração de situações de confronto quanto à concorrência por postos de trabalho e pela acomodação aos regimes de atenção à moradia, segurança, saúde e educação vigentes no país de acolhida. E há também os registros de expulsão e repatriação. Tudo isso com efeitos consideráveis na elaboração de uma posição de ataque ao “outro” por parte de segmentos sociais que sofreram os impactos avaliados como perversos da presença imigratória, que eventualmente tiveram consequências negativas na qualidade de vida.

Ressalte-se que recentemente, em sua difusão global, parcelas do fluxo de migrantes provenientes de porções asiáticas e africanas, que inicialmente buscava adentrar os países europeus, chegaram ao Brasil. Neste sentido, a solicitação de asilo em território brasileiro parece ser evidenciada por fatores como as dificuldades daqueles refugiados serem atendidos no pedido endereçado a países europeus e uma representação positiva do povo brasileiro como acolhedor aos imigrantes estrangeiros. Então, a atual complexidade da crise de migração para a Europa de levadas populacionais vindas de países orientais, matizada por propalado discurso anti-imigracionista, teria encontrado alguma solução nessa troca de destino.

Quando se tem em mente a situação que um dado país ocupa no mapa das migrações, a edificação e consolidação histórica de nacionalismos de várias ordens é um fator essencial para buscar explicar posições contrárias à entrada de imigrantes. Há que se considerar que ao longo do tempo a experiência de servir de ponto de partida ou de chegada para a imigração vai oscilando, sendo que os países vão delineando experiências diferentes com as mudanças nos cenários internacionais. Portanto, a permanência e vigor do anti-imigracionismo pode variar.

Uma atitude anti-imigracionista caracteriza o imigrante sob adjetivação diversa e manipulada de modo a atender seu objetivo de combate à movimentação humana: edifica a figura do sujeito ilegal, do refugiado, do invasor ou intruso. Ações políticas decorrentes estabelecem base jurídico-contratual para punir o imigrante mediante formas diversas como a privação de mobilidade no território em que se encontra, o confinamento, a prisão e a expulsão. Ou seja, possibilidades como a exigência de retorno ao país de origem do imigrante ou o seu repatriamento estão intimamente relacionadas aos fundamentos do anti-imigracionismo. Este viés admite a concordância com a possibilidade da volta de um refugiado a lugares onde tanto sua vida como sua liberdade podem ser ameaçadas, empurrando-o para ambientes desfavoráveis em que estará sujeito a enfrentar riscos de punição, tratamento degradante e mesmo tortura.

A compreensão do significado do anti-imigracionismo é, deste modo, vinculada a uma dimensão histórica, a variáveis políticas, econômicas, sociais, culturais que orbitam em torno de perspectivas civilizacionais e aos efeitos tanto nas comunidades de origem como naquelas de acolhimento. Nesse panorama, é fundamental lembrar-se do papel das migrações internacionais na configuração da economia global. Afinal, um dos motores da migração é a busca por trabalho. Contingentes de imigrantes se inserem como parcela significativa da mão-de-obra no país de destino, o que impulsiona

a economia. E justamente este elemento, visto como incitação de competitividade, é convertido em munição para que segmentos laborais que se sentem prejudicados invistam nas posições de oposição à absorção de imigrantes estrangeiros.

Quando pensada sob o viés do anti-imigracionismo, a contemporânea visibilidade que a imigração apresenta, porque hoje a mudança de país pode ser feita com maior velocidade e conseguindo maior abrangência geográfica, está vinculada a um conjunto de medidas que expressam o fenômeno “anti”, que incorporam a visão de que o imigrante pode representar uma ameaça. Neste plano, adquirem destaque: a) o controle de fronteiras de cunho repressor e com objetivo de barrar a imigração; b) o estabelecimento de limites de ordem quantitativa e qualitativa para o recebimento de imigrantes, estimando uma capacidade de absorção; c) os estatutos legais que estabelecem a legalidade em oposição à clandestinidade, construindo grupos não aceitos e fora da lei que são privados de direitos de cidadania; d) a questão do terrorismo, de inexorável carga dramática geradora de atitude repressiva e negativa quanto aos imigrantes, que reverbera no meio social civil, nos setores militares e nas hierarquias de governo; e) a possibilidade de retorno e repatriamento, associada à intolerância e dificuldades de aceitação do outro; f) a criação e adoção de políticas calcadas sob colaboração recíproca entre o país de proveniência do imigrante e o país de acolhimento, que pode ser encarada como prejudicial a uma das partes. Dentro deste caldo de cultura embasado na crítica ao imigracionismo, se elaboram plataformas de discurso as mais variadas, mas entre as quais se pode vincular o contemporâneo florescimento de campanhas eleitorais que utilizam as várias imagens negativas do imigrante como fator para angariar simpatizantes e votos, emoldurando posições políticas xenofóbicas.

Outrossim, para que se atente aos mecanismos que podem levar a que o anti-imigracionismo se institucionalize, oportuno é discutir razões e argumentos

quanto ao fenômeno migratório. Uma perspectiva que parametriza a discussão interroga em que medida a migração pode ser vista como indispensável ao atendimento das necessidades e liberdades humanas. Em dados momentos históricos, por vários motivos, o mudar de lugar foi e é entendido como saída viável, para a qual não se podem colocar restrições de qualquer cunho, sejam religiosas, étnicas, culturais, políticas e econômicas. Seria um dado histórico essa busca, como que uma resposta a um primitivo apelo à mudança de lugar, um nomadismo que jaz dentro de indivíduos e coletividades e que pode despertar com vigor. Ou ser provocado externamente, como nas condições de guerra e outros conflitos.

Assim, a movimentação humana pode ser gerada, estimulada, intensificada ou, noutro viés, desestimulada, proibida, até mesmo extinta. Pode trazer soluções como gerar conflitos, mantendo e reavivando certas vertentes combativas presentes nos grupamentos humanos. Complexos fenômenos, portanto, as posturas de combate à migração, como o anti-imigracionismo, podem ser tratadas e defendidas com argumentos que se originam no âmago dos sujeitos, do pertencimento a uma condição de humano. Neste momento, num plano político vinculado às questões de poder e dominação, os argumentos pró e contra embebem o plano das leis, gerando contratos e regras a serem atendidos, de modo mais ou menos inexorável.

Conforme o contexto histórico, este pode ser impregnado, reacender ou extinguir a chama sobre a temática do imigracionismo. Também pode ser originada uma transcendência ou uma imobilidade, ambas propulsoras de abandonos e avanços no campo de batalha. Nos primeiros anos deste milênio, por exemplo, vive-se um momento em que a questão da imigração é das mais candentes, cotidianamente noticiada e discutida em praticamente todos os tipos de mídias compartilhadas globalmente.

Segundo o que se noticia, desde os tempos da Segunda Guerra Mundial a humanidade não enfrenta situações tão

delicadas, do ponto de vista dos direitos humanos, quanto o tratamento dado a levadas de imigrantes que se vêem obrigados a abandonar sua pátria. É possível assistir, através da produção imagética que em boa medida espetaculariza formas da barbárie e da violência contemporâneas, o tratamento que governos e populações de vários pontos do planeta têm dado a homens, mulheres e crianças na condição de migrantes. Quanto ao trânsito de pessoas, o anti-imigracionismo pode até mesmo condenar os esforços para minimizar mortes que ocorrem nas travessias pelo mar, assim como clamar para que sejam reforçadas as medidas impeditivas de desembarque em locais seguros onde pedidos de asilo dos refugiados poderiam ser examinados. Desconsidera, ainda, os apelos de fornecer saúde, educação e serviços que possam atender às necessidades das populações chegadas. E neste sentido, as condições de vulnerabilidade – sobretudo de crianças –, acabam negligenciadas. Chegou-se ao ponto em que diante deste novo capítulo de antagonismo na história – versão que revisita o bíblico êxodo – se está escrevendo nas linguagens jornalísticas, acadêmicas, coloquiais e de bate-papo nas redes sociais compartilhadas o horror associado à imigração internacional, que eclode alicerçado sobre um substrato de intolerância, miserabilidade, violência, sangue e morte.

Enfim, a interpretação que o anti-imigracionismo engloba requer tratamento mediante aportes históricos, observando as periodizações que buscam situar no tempo e nos contextos os humanos em movimento. Solicita, simultaneamente, adotar critérios de base geográfica para situar os contingentes populacionais em mobilidade e sua fixação nos mapas regionais, nacionais e transnacionais. Lembro que avaliações dos fenômenos sociais, considerando a dicotomia imigracionismo *versus* anti-imigracionismo, aparecem expressas em registros quantitativos dados por gráficos, tabelas e outras formas de estatística associadas. E do mesmo modo, são representadas mediante análises qualitativas atravessadas por perspectivas individuais e

coletivas, por escritas ditas e interditas que se somam a imagens chocantes de todo o tipo. Em maior ou menor grau, via de regra buscando retratar os protagonistas, ora favorecidos, ora discriminados, nas lutas de poder que facilitam ou obstaculizam as migrações dos seres humanos.

O anti-imigração é matizado por tipologias de fatores políticos, econômicos, sociais e culturais envolvidos nos processos de expulsão e atração em cenários de pressão e impacto no planeta, vinculados à mobilidade humana. Mas, essencialmente, se nutre em um polo oposto de tratamento da pessoa humana que configura uma oportunidade à vida: sua seiva compreende o homem como mercadoria descartável e, como se não bastasse isso, prega que o trânsito humano é uma ameaça. Eis uma postura “anti” que necessita ser constantemente questionada, na dimensão da diversidade da civilização e cultural, para ser conceituada.

Bibliografia

Imprensa:

CUNHA, A. G. da. *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. *L'enciclopedia dizionario di italiano*. Roma: Gruppo Editoriale L'Espresso, 2003, v. 22. *Imigração: oportunidade ou ameaça?* – Actas da Conferência Internacional de 2007. Estoril: Princípios, 2007. KOIFMAN, Fábio. *Imigrante ideal: o Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. PIRES, Rui Pena (Coord.). *Portugal: atlas das migrações internacionais*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Tinta da China Edições, 2010.

Digital:

Europe: refugees & migrants' rights. *Human Rights Watch*, s/d. Disponível em: <https://www.hrw.org/tag/europes-migration-crisis>. Acesso em: 24 jun. 2020. Migrant crisis: migration to Europe explained in seven charts. *BBC*, 4 mar. 2016. Disponível em: <http://www.bbc.com/news/world-europe-34131911>. Acesso em: 24 jun. 2020.

Anti-imperialismo

O termo “imperialismo” surgiu, possivelmente, por volta de 1870 na Inglaterra. Em língua portuguesa, seus primeiros registros datam de 1873. Evidencia-se, assim, que tal termo apareceu e se consolidou no mesmo período em que se constituíram diversos outros “ismos”, ou seja, a partir da segunda metade do século XIX, designando-se, então, pelo emprego desse sufixo, doutrinas, sistemas, teorias, tendências, correntes etc. Além disso, cabe ressaltar que, desde seu aparecimento, a palavra “imperialismo” carrega um sentido predominantemente negativo, pressupondo-se, portanto, na sua própria constituição o seu “anti”.

Contudo, deve-se salientar que, etimologicamente, o termo em questão decorre do vocábulo latino *Imperium*. Por isso, para compreender-se melhor o anti-imperialismo de fins do século XIX em diante, é preciso lembrar que o Império foi um modelo político da Roma Antiga, uma forma de governo que visava à unidade universal sob o poder do Imperador. Desse modo, o Império Romano tem suas raízes no século I a. C. com Augusto, autointitulado *Imperator Caesar Augustus*. É importante destacar ainda que o Império de Roma foi adversário do cristianismo até, aproximadamente, 313 d. C., mas se tornou, logo em seguida, protetor e propagador da nova religião, defendendo e expandindo a Igreja Romana. A partir de 476 d. C., com a chamada “queda do Império Romano”, esse modelo político do *Imperium* perdeu força no Ocidente, porém se fortaleceu no Oriente, especificamente com o Império Bizantino, e se manteve consolidado até 1453, quando ocorreu a (como ficou conhecida) “queda de Constantinopla”.

A concepção romana antiga de *Imperium* mostra-se, enfim, absolutamente conciliada com o poder da Igreja no *De Monarchia* de Dante Alighieri, tratado político composto no início do século XIV. Nessa obra, Dante afirma que a “Monar-

quia temporal” (*temporalis Monarchia*), também chamada “Império” (*Imperium*), é definida como o principado único (*unicus principatus*) que se sobrepõe, temporariamente, a todos os demais. Demonstra ainda o autor que a Monarquia ou o Império são necessários para o “bem do mundo”. Isso porque, como ensina Aristóteles em sua *Política*, quando várias coisas se ordenam a um mesmo fim, convém que apenas uma delas regule e reja, ao passo que todas as demais devem ser reguladas e regidas. Assim sendo, e tendo em vista que todo o gênero humano se ordena a um mesmo fim, é preciso que somente um homem regule e reja os demais, devendo ele chamar-se “Monarca” (*Monarcha*) ou “Imperador” (*Imperator*); e sua autoridade (*auctoritas*), da mesma forma que a do Papa, decorre imediatamente de Deus. Para Dante, em suma, cabe ao Papa o governo espiritual e ao Imperador, o temporal, sendo Deus o único que governa, ao mesmo tempo, todas as coisas espirituais e temporais.

Em tempos de Contrarreforma, isto é, a partir de meados do século XVI, a concepção de Império se restabelece fundada na proteção à Igreja Romana e contra a “heresia luterana”. Assim, particularmente na América Portuguesa do século XVII, o Padre Antônio Vieira defende, em termos teológicos, proféticos e messiânicos – e com base, em especial, nas Sagradas Escrituras e nas profecias das trovas do sapateiro Gonçalo Annes Bandarra –, o Quinto Império do mundo, que, universal, católico e português, sucederia e superaria os quatro grandes Impérios antigos: dos assírios, dos persas, dos gregos e dos romanos. Entre os textos proféticos do Padre Vieira, podem ser destacados a carta que ficou conhecida como *Esperanças de Portugal – Quinto Império do Mundo* e o *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*. Nessa carta, destinada a André Fernandes (“Bispo do Japão”) e cuja *subscriptio* informa ter sido enviada de Cametá, no Grão-Pará, “a caminho do Rio das Amazonas”, em 29 de abril de 1659, Vieira interpreta as profecias contidas nas trovas do Bandarra, anunciando a ressurreição do rei D. João IV. Este, que morrera havia três anos, seria o grande

“Encoberto”, ou seja, o Imperador português que instauraria, juntamente com o Papa, a “Monarquia (ou Império) Universal”. Já a *História do Futuro* tem como objetivo principal demonstrar a verdade do Quinto Império do mundo, profetizado, fundamentalmente, no capítulo 2 do Livro de Daniel. Conforme Vieira, esse quinto (e último) seria o Império de Cristo e dos cristãos, um Império espiritual, temporal e universal.

A partir do começo do século XIX, em decorrência do esfacelamento do Antigo Regime, os “Impérios” que se instauram estão apenas etimológica e formalmente relacionados com esses tempos passados romanos e cristãos. Na história do Brasil oitocentista, em particular, Vice-Reinado e Império dividem praticamente todo o século (1808-1889). Desde a chegada da família real portuguesa à Bahia, no início de 1808, a fragilidade política e econômica da Coroa resultou em diversas medidas, especialmente favoráveis aos ingleses, a começar pela Carta-Régia que abria os portos às “nações amigas”, assinada pelo príncipe-regente em 28 de janeiro daquele ano. Com a permanência e instalação da Corte no Rio de Janeiro (sede do Vice-Reino português desde 1763), passou-se a discutir a nova disposição administrativa da Coroa.

Um capítulo decisivo na Independência do Estado do Brasil (assim denominado desde 1621, quando passou a coexistir com o Estado do Maranhão e Grão-Pará, conforme decretado mediante carta-régia de 13 de junho daquele ano) foi a elevação do Estado ao Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, em 1815. Sete anos depois, seria proclamada a Independência em relação a Portugal e, decorrente dela, pode-se situar a primeira versão do “anti-imperialismo” no Brasil (embora ainda não se empregasse esse termo) na década de 1860. Tendo subido ao trono em 1840, o governo de D. Pedro II pautou-se por disputas constantes entre representantes autoproclamados liberais e os chamados conservadores. Esse estado de coisas seria relativamente acomodado entre 1853 e 1867, graças à atuação do Ministério da Conciliação. Porém, a queda do gabi-

nete Zacarias naquele ano, além de fatores controversos, como a participação do país na Guerra do Paraguai, sob a influência direta da Inglaterra, bem como a Questão Religiosa (1873-1874) e a Questão Militar (1883-1887), tornaram a mover acirrados debates que se pautavam, inicialmente, pela disputa entre os defensores da concentração do poder pelo monarca e os federalistas, os quais, inspirados pelo modelo norte-americano, defendiam a descentralização do país, com maior autonomia dos estados.

Nesse contexto, a criação do Partido Republicano Paulista em 1870 foi emblemática, já que a tese mais vigorosa da legenda defendia a menor intervenção do Império. Já em 1888, ano da Abolição da Escravidão, fundou-se o Partido Republicano Mineiro, o que formalizou o entendimento entre vários estados do país (por sinal, entre 1898 e 1930, São Paulo e Minas Gerais protagonizariam a chamada “República do Café-com-Leite”, herança da “política dos governadores”). Desse modo, apoiada por largos setores do exército, a República seria proclamada na tarde de 15 de novembro de 1889. Dois anos depois, seria promulgada a Primeira Constituição Republicana, que sinalizava fortemente para o alinhamento do Brasil com os Estados Unidos da América.

Durante a chamada República Velha (1889-1930), o que se viu, basicamente, foi a manutenção de antigas estruturas herdadas do Império. O latifúndio que, antes, sustentara barões do café, agora era tocado por homens de enorme influência local. Frequentemente chamados de “Coronéis”, eles davam continuidade ao regime de semiescravidão, em diversas regiões do país. Paralelamente à manutenção dos privilégios e à concentração de terras e renda nas mãos de um número cada vez mais restrito, quase sempre ligado aos órgãos deliberativos do governo, avançavam os estudos em torno da sociologia, aplicados ao povo brasileiro. De um lado, parte da *intelligentsia* deslumbrava-se com o rumo tomado pelos Estados Unidos; de outro, discutia-se a influência negativa daquele país sobre o Brasil. Especialmente a partir da década de 1960, o maior con-

tato com correntes neomarxistas, que chegavam da Europa, bem como a intensificação dos debates em torno da identidade nacional (em curso desde a década de 1930) estimularam uma postura refratária em relação à política intervencionista estadunidense, o que se poderia denominar como segunda fase do anti-imperialismo no Brasil.

Entre as décadas de 1970 e 1980, a despeito de o país sofrer crescente influência cultural e econômica dos Estados Unidos, fomentaram-se discussões que, inicialmente, atrelavam liberalismo econômico a imperialismo, enquanto a ditadura brasileira seguia seu curso violento e arbitrário, sob a alegação da “ameaça comunista”. Entre as décadas de 1980 e 1990, os Estados Unidos, de Ronald Reagan, e a Inglaterra, de Margaret Thatcher, afirmaram-se como os países-sede do capitalismo em sua versão mais voraz.

Desde o final dos anos de 1990, o anti-imperialismo no Brasil reúne intelectuais, não exclusivamente brasileiros, que se posicionam contra o que veio a se chamar de política neoimperialista, vinculada ao neoliberalismo. Um dos maiores expoentes dessa postura refratária ao intervencionismo econômico e militar, promovido sistematicamente pelos Estados Unidos, foi o uruguaio Eduardo Galeano, autor de *As Veias Abertas da América Latina* (1970). Na década de 1970, organizaram-se no Brasil reuniões nas pastorais da Igreja Católica, que contavam com representantes da Teologia da Libertação, como Leonardo Boff e Frei Betto. De lá para cá, aglutinam-se grupos em defesa das liberdades civis, da seguridade social e da desvinculação do Brasil em relação àqueles que interferem no desenvolvimento do país, em âmbito econômico, social, cultural e político.

Bibliografia

ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *História da vida privada no Brasil – Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. ALIGHIERI, Dante. *Monarquia. Le opere di Dante*. Edição: Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni. Colaboração: Diego Ellero. Roma: Salerno, 2013, v. 4. BOBBIO, Norberto

et al. *Dicionário de política*. Tradução: Carmen C. Varriale et al. Coordenação da tradução: João Ferreira. Revisão geral: João Ferreira e Luís Guerreiro Pinto Cacaís. 13. ed., 5. reimp. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2016, v. 1. CARONE, Edgard. *A República Velha (evolução política)*. 2. ed. São Paulo: Difel, 1974. CATANI, Afrânio Mendes. *O que é imperialismo*. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992. COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 9. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010. ESTEFANES, Bruno Fabris. *Conciliar o Império. O Marquês de Paraná e a política imperial, 1842-1856*. São Paulo: Annablume, 2013. FERRAZ, Paula Ribeiro. *O Império em tempos de conciliação: atores, ideias e discursos (1848 – 1857)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. FERREIRA, Gabriela Nunes (Org.). *Revisão do pensamento conservador: ideias e políticas no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2018. GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução: Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2010. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. IGLÉSIAS, Francisco. *Trajeto político do Brasil*. 7. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. MANCHESTER, Alan K. *Preeminência inglesa no Brasil*. Tradução: Janaína Amado. São Paulo: Brasiliense, 1973. MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1977. NORTON, Luís. *A corte de Portugal no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008. NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. 9. ed. São Paulo: Hucitec, 2011. OLIVEIRA, Luís Valente de; RICUPERO, Rubens (Org.). *A abertura dos portos*. São Paulo: Senac, 2007. SILVA, Rogério Forastieri da. *Colônia e nativismo: a história como “biografia da nação”*. São Paulo: Hucitec, 1997. SODRÉ, Nelson Werneck. *As razões da Independência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969. SOUTO MAIOR, Armando. *Quebra-Quilos: lutas sociais no outono do Império*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. VIEIRA, Antônio. *Obras completas*. Direção: José Eduardo Franco e Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2014-2016, 30 v. VIEIRA, Evaldo. *Estado e miséria social no Brasil*: de Getúlio a Geisel. São Paulo: Cortez, 1983.

MARCELO LACHAT
JEAN PIERRE CHAUVIN

Anti-indígena

O termo refere-se à adoção de conduta discriminatória praticada contra povos indígenas e seus representantes, com suporte em discursos racistas e etnocidas que hierarquizam as diferenças étnico-raciais a partir de um paradigma evolucionista social, segundo o qual os povos e culturas encontram-se em graus de avanço ou de atraso civilizacional. Constitui-se a postura anti-indígena na abjeção à diversidade étnica e na negação do direito à existência da diferença (política, social, econômica e cultural) entre os povos, com a consequente negação de direitos vinculados a tal diversidade.

À categoria anti-indígena vincula-se o conceito de etnocídio, formulado por etnólogos norte-americanos, em especial, por Robert Jaulin (1928-1996), e que denota a vulnerabilidade de povos originários que são não apenas exterminados em seus corpos, mas em seu espírito (CLASTRES, 2004, p. 83). Significa dizer que tanto as categorias de genocídio quanto de etnocídio aplicam-se conjuntamente à realidade dos povos indígenas (notadamente dos localizados na América do Sul), pois “[s]e o termo genocídio remete à ideia de ‘raça’ e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura” (CLASTRES, 2004, p. 83).

Nesse sentido, a etiqueta anti-indígena (como signo ideológico discriminatório) aplica-se tanto a condutas como a visões de mundo realizadas ou compartilhadas nos âmbitos privado ou público, sempre que a finalidade for o escárnio, o menosprezo ou a proposição de extinção (física ou cultural) de sujeitos de direitos étnicos ou de seus direitos em si. Indivíduos e governos (ou atos institucionais, *lato sensu*) que se declaram anti-indígenas assumem um olhar monista de sociedade e, logo, de Estado. O monismo,

para Raquel Z. Yrigoyen Fajardo, indica a compreensão de que há apenas um modo de organização social, qual seja, a burocratização do poder político e jurídico e sua concentração classista numa escala hierárquica em sociedade (FAJARDO, 1999). Para os anti-indígenas, todos os povos devem submeter-se à organização estatal hegemônica, seguindo apenas um código (político, jurídico, cultural e econômico), razão pela qual a existência (e resistência) de povos étnicos diversos representa um alarde a ser eliminado ou minorado.

A ideologia anti-indígena considera a diversidade étnica um desvio porque compreende haver um único percurso a ser traçado por todas as sociedades na marcha do desenvolvimento humano, pressupondo-se o abandono de práticas culturais avessas ao sistema hegemônico, que é marcadamente neoliberal. Este percurso, entretanto, é, apenas, pretensamente retilíneo, pois ignora o inequívoco caráter plural das culturas humanas, inerente ao próprio contato interétnico milenar entre os povos.

O surgimento da ideia de um único caminho evolutivo, por sua vez, ampara-se na teoria filosófica obtusa do evolucionismo social, desenvolvida em fins do século XIX, e que encontra como expoente o inglês Herbert Spencer. Para o filósofo, assim como as espécies animais evoluem (segundo a teoria biológica darwiniana), também as sociedades humanas encontrar-se-iam dentro de uma escala hierárquica de progressão. Algumas sociedades seriam constituídas por sujeitos e hábitos atávicos ou primitivos, outras estariam em processo contínuo de evolução (bárbaras) e poucas em pleno grau de desenvolvimento, podendo esta ser consideradas civilizadas. Primitivismo, barbárie e civilização tornaram-se critérios geopolíticos que justificaram, na passagem do século XIX ao XX, a retomada do processo de colonização de países não enquadrados como civilizados pela Europa, vista sempre como o emblema máximo da evolução.

Em termos de uma política indigenista, o evolucionismo social refletia-se como a necessidade de integração (ou

assimilação) forçada dos indígenas à sociedade dita nacional (isto é, não-indígena). Os indígenas passaram a ser classificados como isolados, em contato intermitente ou integrados a depender de sua proximidade com a cultura hegemônica nacional. Isolados seriam primitivos; povos em contato intermitente seriam aqueles que adotassem práticas não-indígenas e, integrados, aqueles que perdessem sua cultura por completo, passando então à condição de cidadãos. O Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973) – lei ainda vigente que regulamenta a situação jurídica dos indígenas brasileiros – adota esta política, encontrando-se, portanto, em descompasso com a Constituição Federal da República do Brasil, de 5 de outubro de 1988, que reconhece o direito à pluralidade e diversidade culturais, podendo-se, assim, afirmar-se sua inconstitucionalidade. “As lições do evolucionismo social e a aceção generalizante dos indígenas como sobreviventes, entre o estado humano e o animalesco, são, mais que pressupostos teóricos, métodos do julgador. Pela supressão ou neutralização discursiva da diferença étnica é possível a anulação dos sujeitos e direitos aí enquadrados. A mera transformação corriqueira de seus hábitos culturais será lida como a migração de seu estado selvático, embrionário, para o estado de progresso, de evolução. Seus valores, costumes, visão de mundo, procedência – tudo constituirá falhas superadas pelo esclarecimento advindo de seu contato com o outro, com o mundo civilizado” (SILVA, 2016, p. 43).

Condutas anti-indígenas, propositalmente, interferem ou encerram lutas indígenas, seja pelo não reconhecimento dos seus direitos originários (em especial, dos relativos à ocupação de terras e territórios tradicionais), seja pela negação da própria existência da diferença étnica em si.

A massificação da fala e do pensamento é instrumental comum entre anti-indígenas, que se valem de jargões e falsas prenoções sobre a diversidade étnica para ignorarem-na no debate acerca da dignidade humana. É comum, por exem-

plo, referir-se a “índios de verdade” em oposição a “falsos índios”: àqueles corresponderiam aos indígenas aldeados e isolados e estes, a indígenas em contexto urbano ou com domínio (ainda que ínfimo) de traços da cultura não-indígena. Comum, também, reproduzir-se no imaginário social que índios que falam ao celular, bebem Coca-Cola, vestem jeans ou falam português não são mais indígenas, pois teriam abandonado, definitivamente, suas únicas práticas culturais possíveis: caçar, pescar e coletar nas florestas. Posicionamentos desta ordem denotam não apenas a persistência do racismo em sociedade, como, até em decorrência deste, demonstram o desconhecimento acerca da mutabilidade de todas as culturas humanas (e não apenas das indígenas). Como ensina Roque de Barros Laraia, “[...] cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema. Este é o único procedimento que prepara o homem para enfrentar serenamente este constante e admirável mundo novo do porvir” (2011, p. 101).

Os indígenas, vistos sob o ângulo anti-indígena, são sujeitos a-históricos, isto é, colocados fora das possibilidades de contato interétnico, vedando-se-lhes qualquer forma de relação com a sociedade envolvente que não seja a de submissão. Além disso, sob tal perspectiva, considera-se a vinculação étnica como uma opção de identificação qualquer da qual se possa apartar por simples troca mercadológica, desvelando-se, novamente, a adoção de um olhar monista sobre as sociedades humanas, bem como a ignorância acerca da natureza real de uma identidade cultural, que define não apenas a realidade material de um indivíduo, mas a consciência de si e dos outros, do singular e do coletivo, do privado e do público, da vida e da morte. A rejeição da contribuição indígena à formação

do povo brasileiro escancara, para Darcy Ribeiro, o estado de *ninguendade* no qual, para o antropólogo, nos encontramos, um povo sem consciência de suas raízes históricas e culturais. “Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na *ninguendade*. Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-racial, a de brasileiros” (RIBEIRO, 2006, p. 410).

Outras falas também marcam a formulação estereotipada do indígena, como ser arquetípico atemporal: diz-se que “há muita terra para pouco índio” ou que a demarcação de todas as terras indígenas exigiria a devolução de todo o território nacional aos povos originários. Este argumento, que está, principalmente, presente na fala dos setores econômicos vinculados à exploração da terra e de grupos vulneráveis rurais dependentes dela, exerce uma finalidade política: a de negar o direito originário às terras e territórios tradicionais.

Novamente (de forma proposital), ignora-se a importância dos estudos antropológicos, históricos e sociais que comprovam a possibilidade de convivência harmônica entre os povos com a demarcação de terras tradicionais. Desta forma, ignora-se a própria dignidade dos povos indígenas que apenas lutam pela realização de justiça social e democrática, que visa a romper com privilégios classistas que cindem a sociedade e mantêm-na refém de uma perpétua desigualdade.

A quebra da postura anti-indígena exige ações concomitantes.

A primeira delas refere-se à necessidade revisional do discurso monista, que considera a diferença um atraso ou empecilho ao desenvolvimento humano. A própria noção de desenvolvimento passa, assim, por uma revisão: culturas distintas promovem distintas sabedorias, igualmente válidas e necessárias ao desenvolvimento científico, econômico, fisi-

co moral e espiritual dos sujeitos. Nossa maior riqueza encontra-se no amálgama das inúmeras matrizes étnico-raciais que compõem a sociedade, cabendo-nos, assim, ressignificar os objetivos perseguidos em nome do “horror de um progresso vazio” (VELOSO, s/d).

Nesse sentido, é necessário inclinar-se rumo ao reconhecimento do pluralismo e da interculturalidade como esteios de respeito mútuo às culturas humanas. Na esteira de pensadores que resgatam o pluralismo como base epistemológica para a análise do real encontra-se o paradigma jusfilosófico do humanismo dialético, presente na teoria crítica proposta por Roberto Lyra Filho, não apenas por estar comprometido com a emancipação dos sujeitos de direitos e com a justiça social, mas por caracterizar-se como uma terceira via no embate entre posicionamentos naturalistas e positivistas do fenômeno jurídico que, por sua vez, acabam por encerrar o direito à produção e narrativa normativas do Estado, ignorando as inúmeras matrizes históricas que o engendram e que permitem o reconhecimento de sujeitos de direitos específicos (SOUZA JÚNIOR, 2015).

Como ensinam Alexandre Araújo Costa e Inocência Mártires Coelho, “[p]ara realizar seus objetivos, Lyra Filho não podia se limitar a promover uma crítica constitucional ao direito legislado nem uma análise das estruturas de poder que conformam o discurso jurídico. Consciente dos desenvolvimentos contemporâneos da filosofia da linguagem, da hermenêutica e da tópica, Lyra buscou ultrapassar os limites impostos por essas perspectivas *analíticas* e realizar efetivamente uma *teoria crítica*, consubstanciada em uma teoria marxista que contestava a validade do direito oficial como um todo, especialmente a própria constituição, com base na afirmação dos critérios de legitimidade que estavam para além daqueles que organizavam a prática jurídica efetiva” (COSTA, 2017, pp. 6-7).

Em segundo lugar, a quebra da ideologia anti-indígena exige o contato com a diversidade étnica. Apenas pelo exercício empático da alteridade é que se desconstroem os preconceitos e discrimina-

ções que encobrem a pluralidade. O conhecimento amplia os horizontes dos sujeitos e tornam-no aberto às múltiplas visões constituintes do ser.

Bibliografia

Impressa:

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac&Naify, 2004. COSTA, Alexandre Araújo. *Teoria dialética do direito*: a filosofia jurídica de Roberto Lyra Filho. Brasília: Faculdade de Direito – UnB, 2017. FAJARDO, Raquel Yrigoyen. *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*. Guatemala: Fundacion Myrna Mack, 1999. LARAIA, Roque de Barros. *Cultura*: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. SILVA, Tédney Moreira da. *No banco dos réus, um índio*: criminalização de indígenas no Brasil. São Paulo: IBCCRIM, 2016. SOUZA JÚNIOR, José Geraldo de (Coord.). *O direito achado na rua*: concepção e prática. Lumen Juris, 2015.

Digital:

VELOSO, Caetano. Purificar o Subaé. *Youtube* – Caetano completo, s/d. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=c_m9upG6XHQ. Acesso em: 9 jul. 2019.

TEDNEY MOREIRA DA SILVA

Anti-industrialismo

O processo de industrialização no Brasil, como em vários países, sofreu a influência do que aconteceu na Inglaterra, com a denominada Revolução Industrial, no século XVIII. A máquina a vapor de James Watt consolidou um modelo que foi sendo aprimorado e acabou difundido pelo mundo. As fábricas de tecido foram impactadas por um ganho de produção e meios de transporte, a exemplo de trens e navios, conquistando potência e rapidez em suas operações.

A reboque de todo um progresso iminente, juntamente com o bônus, vem o ônus, e com ele um certo entendimento coletivo de que onde há crescimento e expansão, há também desmatamentos, destruição, violência e outras consequências oriundas do engrandecimento desordenado das cidades.

O fato é que o setor industrial historicamente possui dominância na economia, e a ideia de que gera mais produtividade e riqueza. Uma estrutura que era de base agrária e manual (ou artesanal), foi substituída por um alicerce fabril, serial e padronizado, o que promoveu uma relevante e inexorável transformação nos modos de vida das sociedades. Como consequência, a economia e a sociedade se reorganizam em função do desenvolvimento da indústria, que representa a modernização e a inovação tecnológica como motor da evolução da humanidade.

É interessante pensarmos que a modernidade, representou a implementação de novas ideias e a geração de reformas políticas, educacionais, culturais e econômicas. Habermas (2002) traz adjetivos à modernidade, como revolução, progresso, emancipação e desenvolvimento, que podemos deslocar para fazer referência ao processo industrial. A utilização do termo parece fazer sentido à proposta de que a industrialização colocaria o Brasil em um patamar novo, desejado e necessário ao futuro do país.

As várias revoluções industriais

Segundo Toffler (2007), a história da humanidade pode ser simplificada em três grandes ondas, sendo que a Primeira Onda aconteceu há aproximadamente 10 mil anos, quando a humanidade passou de uma civilização tradicionalmente nômade para uma civilização agrícola. A denominada Segunda Onda, foi caracterizada quando a raça humana transcorreu de uma civilização prevalentemente agrícola para uma essencialmente industrial. E dessa forma, segundo o autor, o gênero humano estaria atravessando a Terceira Onda, iniciada por volta de 1955, nos Estados Unidos e em outros países que passavam por mudanças no seu processo industrial: “Quando a Segunda Onda avançou através de várias sociedades provocou uma sangrenta e prolongada guerra entre os defensores do passado agrícola e os partidários do futuro industrial. As forças da Primeira e da Segunda Onda colidiram de frente, afastando para os lados, frequentemente dizimando, os povos ‘primitivos’ encontrados ao longo do caminho” (TOFFLER, 2007, pp. 36-37).

Ao comparar a Segunda Onda com a Terceira Onda, o citado autor nos permite compreender que o que caracteriza as referidas ondas é um sistema de criação de riqueza ou de fatores de produção. Assim, podemos concluir que a forma de geração de recursos materiais permite que a sociedade promova mudanças sociais, econômicas, culturais e políticas.

Portanto, na visão de Toffler (2007), a Segunda Onda representou o avanço tecnológico, e neste sentido, as fábricas e o processo da industrialização podem ser constituídos como referência para a produção e organizações, tais como escolas, hospitais e prisões. Burocracias governamentais acabaram adotando características da fábrica, como divisão do trabalho e estrutura hierárquica.

Depois da fase da chegada das máquinas, a sociedade foi impactada sobremaneira pela forma de trabalho até então existente. As relações comerciais passam a ser estabelecidas por um mercado com regras definidas, que refletiram em novas formas de organização social,

influenciada com o estabelecimento do capitalismo como sistema econômico. Portanto, os aparatos tecnológicos definiram a formação de uma nova sociedade, com a lógica do lucro introduzida em sua *gênesis*.

Os reflexos de contornos mais aparentes do processo da industrialização foram percebidos no Brasil, com a chegada da família real, em 1808. Porém, antes disso, já existia uma atividade crescente sendo estruturada, conforme veremos: “A política de industrialização de Portugal, encetada por Pombal, gerando um movimento de incentivo da produção de matérias-primas no Brasil; a influência de princípios fisiocratas; a decadência do ouro e a volta para a agricultura, a política de inovações e de reformas determinada no Brasil, sobretudo, pela necessidade de formar os elementos indispensáveis à administração e à vida da nação no Novo Mundo desencadearam, como vimos, uma série de consequências culturais, em que os brasileiros exerceram papel ativo” (DIAS, 2005, p. 74).

Já no Império, é recorrente a ideia de que o Barão de Mauá (1813-1889), teria potencializado esforços na cadeia produtiva nacional, abrangendo áreas como transportes, ferrovias, fábricas de tecidos, estaleiros e bancos, constituindo uma das maiores e mais sólidas fortunas brasileiras. A própria fundação do Banco do Brasil, em 1851, está, segundo parece, relacionada com um plano deliberado de aproveitamento de tais recursos na organização de um grande instituto de crédito (HOLANDA, 1995, p. 76).

É importante compreender que o conceito de empreendedorismo, apesar de contemporâneo, implica em ações de risco, de criação de empresas e negócios e seus protagonistas são “[...] indivíduos que agem independentemente ou como parte de uma organização, que criam um novo empreendimento ou desenvolvem uma inovação e assumem riscos ao introduzi-la no mercado” (HITT *et al.*, 2003, p. 529). Portanto, mesmo parecendo anacrônico, alguns autores apontam o Barão de Mauá como um dos primeiros empreendedores a investir no país, vez que esteve envolvido na expansão indus-

trial em uma época em que o foco econômico era o café.

A literatura existente sobre a Revolução Industrial, categorizou as várias revoluções ao longo do tempo, impondo sempre os recursos tecnológicos como a grande alavanca de mudança de um período para o outro. Lembremos do formato da máquina a vapor, e de como ela definiu os contornos da denominada primeira Revolução Industrial, ocorrida entre 1760 a 1860. A produção antes predominantemente artesanal ou manufaturada, passou a ser aprimorada pelo uso de novas formas de produção de energia pelos equipamentos.

Seguindo esse entendimento, na Segunda Revolução, as mudanças foram sentidas com o advento da energia elétrica, que impulsionou o desenvolvimento em todo mundo.

De acordo com Lorenzo (2001), a eletricidade começou a ser produzida no Brasil nos anos finais do século XIX, quase simultaneamente ao início do seu uso comercial na Europa. As primeiras concessionárias estrangeiras foram operar no Brasil no século seguinte, quando efetivamente a produção de energia elétrica começou a adquirir novas proporções, alavancando outras áreas em diferentes mercados. “Em 1920, a industrialização também se concentrava nas capitais, com destaque para o Rio de Janeiro, ainda a cidade mais industrializada do país, e para São Paulo, que se transformava rapidamente no principal centro industrial. Cerca de 20% da mão de obra industrial estava na cidade do Rio de Janeiro, ao passo que 31% se concentrava no estado de São Paulo” (CARVALHO, 2010, p. 58).

De acordo com Cunha *et al.* (2017, p. 89), existia, no início do século XX, uma política que privilegiava a agricultura, mas foi a imigração de trabalhadores que contribuiu para o rápido desenvolvimento da indústria de transformação, com uma concentração no sudeste do país, em especial nas regiões específicas, corroborando com a afirmação já citada de Carvalho (2010, p. 58). O fato desta concentração na região Sudeste, até os dias atuais, acarreta desigualdades em

outras regiões do país, como Norte e Nordeste, conforme podemos perceber a seguir: “A abertura e ampliação do mercado de trabalho, por meio dos processos de industrialização, promoveu a migração de diversos trabalhadores para esses centros de oportunidades, não somente sob a lógica de manutenção da subsistência, mas pela forte expectativa de melhoria de vida, por meio do trabalho. Todo esse processo de atração social e consequente migração de mão de obra em direção aos centros de oportunidades, sobretudo àqueles ancorados às grandes organizações, reproduziu os pressupostos da modernidade eurocêntrica e, por conseguinte, estimulou fortemente processos de corporatização das cidades em escala global, contrapondo-se à possibilidade de politicização social” (ABDALLA; FARIA, 2019, p. 85).

Segundo Loureiro (1967, p. 43), a industrialização promoveu no mundo uma desigualdade entre os que possuíam e os que não possuíam os meios de produção, provocando, desta forma, os desequilíbrios entre as classes dominantes (minoría) e as classes dominadas (maioría), principalmente nos países em desenvolvimento.

De acordo com Furtado (2000, p. 247), a participação da indústria de bens de capital, na produção global, reflete a forma de distribuição de renda, sendo que quanto maior essa participação, maior terá que ser, também, a parcela dos lucros, em particular dos lucros industriais, na renda total. A consequência da desigualdade, ao longo do tempo, foi aumentando muito em função do poder aquisitivo de uma minoria que oprimi os menos favorecidos, contribuindo cada vez mais para este desequilíbrio. Isto demonstra que a busca pelo desenvolvimento através da industrialização, tende a favorecer os mais ricos, enquanto os mais pobres não têm condições igualitárias de saúde, habitação, educação e segurança. Além do mais, este processo de industrialização ao longo do tempo causou impactos significativos no meio ambiente, elemento vital para a sobrevivência da vida em nosso planeta.

No Brasil, verificamos a desigualdade na distribuição de renda, conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2018). Segundo este levantamento os 10% mais ricos da população concentram 43,1% da renda do país, enquanto os 40% mais pobres apenas 12,3% da renda do país. A desigualdade na distribuição de rendimentos do trabalho principal da população ocupada, considerando a razão (R10/R40) entre o topo da distribuição dos rendimentos em 2017, foi da ordem de 12,4 vezes maior em relação a renda dos mais pobres.

Ainda com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2018), foi verificado que no período de 2012 a 2017, a variação entre os rendimentos médios do trabalho principal oscilou entre 12 e 13 vezes, ou seja, nos últimos dois anos apresentou uma tendência de crescimento, provocando ainda uma maior desigualdade.

Sobre a participação das atividades no valor econômico do país durante o ano de 2017, percebemos que o setor de serviços aparece com uma maior participação na economia brasileira, contribuindo com 73,30% na geração de renda, contra 21,30% do setor industrial, ou seja, mais que o triplo do que é gerado com o setor industrial.

De acordo ainda com os dados analisados da participação da indústria nas atividades econômicas no período de 2012 a 2017, foi observado que tal atuação vem sendo reduzida ao longo do período, demonstrando que é possível produzir riquezas sem o industrialismo avassalador que vivemos nos últimos anos.

Segundo Furtado (2000, p. 260) a etapa superior do subdesenvolvimento é alcançada quando se diversifica o núcleo industrial e este fica capacitado a produzir parte dos equipamentos requeridos pela expansão de sua capacidade produtiva. Ainda segundo o autor, o pretensão desenvolvimento afeta uma parcela da população reduzida, ou seja, a estrutura pré-capitalista se mantém e grande parte da população são alheia aos benefícios do desenvolvimento.

Industrialismo, educação e identidade nacional

A progressiva formação de uma identidade nacional foi um lento processo que surgiu com a crescente participação popular que foi sendo construída no decorrer do tempo.

Além do petróleo, outro símbolo da força, do poder e da esperança na industrialização, foi a implantação da siderúrgica de Volta Redonda, por decreto do presidente Getúlio Vargas, que saudou a nova usina como expressão da emancipação econômica do Brasil, sendo posteriormente destaque em setores como siderurgia, mineração, cimento, logística e energia. A industrialização tornou-se especialmente importante no pós-guerra, quando começou a abranger as faixas de produção de bens de consumo duráveis, intermediários e de capital (VICECONTI, 1977). “Foi o caso do próprio movimento de 1930 e das campanhas nacionalistas da década de 50, sobretudo a da defesa do monopólio estatal do petróleo. O nacionalismo incentivado pelo Estado Novo, foi o principal instrumento de promoção de uma solidariedade nacional, acima das lealdades estaduais” (CARVALHO, 2010, p. 88).

Mesmo com todo o aparato do estado, as grandes iniciativas industriais dependiam do mercado externo. No caso da Petrobrás, por exemplo, apesar de ser referência no mundo em exploração de petróleo em águas profundas, é dependente de importação de grande parte dos equipamentos utilizados na exploração e produção de petróleo.

Outro exemplo diz respeito à matriz energética, que precisa muito do petróleo e seus derivados, fato que se relaciona diretamente com o desenvolvimento do país, corroborando para as desigualdades provocadas pelas indústrias dominantes. “Além da mudança estrutural referida, a industrialização brasileira apresentou uma série de características: a baixa absorção de mão-de-obra, a concentração da produção em empresas de maior porte e em determinadas regiões, a maior participação do Estado e do capital estrangeiro no processo de desenvolvimento industrial” (VICECONTI, 1977, p. 36).

Todas essas nuances foram delineando o modo pelo qual a industrialização se estabeleceu no Brasil, alterando a estrutura de produção da economia vigente, sem necessariamente modificar a estrutura ocupacional, tendo em vista que a força de trabalho não representou um aumento de classe social. Outro fator relevante foi o desequilíbrio de incentivos nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. O incremento de participação do capital estrangeiro na indústria brasileira, por uma política de fomento e impulsionamento, também favoreceu determinados ramos industriais, tais como a indústria automobilística, bem como estabeleceu repercussões em outras áreas, como a Educação.

Industrialização e educação: aproximações e distanciamentos

A compreensão de uma pedagogia científica trouxe elementos para o mundo moderno baseado na indústria. Sua atenção aos problemas da escola passou pela sociedade industrial crescente à sua época. Devemos ao positivismo oitocentista, o início de uma reflexão epistemológica da pedagogia com intensa colaboração de várias ciências, biológicas e humanas. “O projeto pedagógico do positivismo estava voltado, em particular, para uma elaboração da pedagogia como ciência (ou ‘ciência da educação’), por um lado, e, por outro, para uma redefinição dos *currícula* formativos, colocando em seu centro a ciência, vista como o conhecimento típico e central do mundo moderno baseado na indústria e como um feixe de disciplinas altamente formativas, tanto no plano intelectual como no do caráter. Ao lado desses aspectos dominantes deve, porém, ser destacada também a presença de outras características típicas da posição ‘positiva’: a valorização da educação como ‘dever’ essencial das sociedades modernas e como ‘direito’ de cada cidadão e, portanto, como meio primário para operar uma evolução no sentido laico e racional da vida coletiva; a atenção aos problemas da escola, sentida como o instrumento essencial desse crescimento educativo das sociedades industriais” (CAMBI, 1999, p. 467).

Sobre o crescimento educativo das sociedades industriais, alguns estudos apontam para o americanismo como uma forte inspiração para o caso brasileiro, em busca de elementos que apontaram para a construção de uma modernidade brasileira. Dessa maneira, a partir de meados do século XIX, portanto duas a três décadas somente após a declaração da independência, começou a circular no Brasil, particularmente a partir dos centros urbanos do Sudeste (São Paulo, em especial), teses segundo as quais as chances do Brasil trilhar o caminho do progresso estavam em se espelhar não mais no Velho Mundo, mas no Novo Mundo, ou seja, nos Estados Unidos (WARDE, 2000). Ainda segundo Warde, Gramsci (1891-1937) deixou registrados em vários pontos dos seus Cadernos, ensaios interpretativos sobre o papel que os Estados Unidos vinham ocupando na configuração de novos padrões de cultura, tendo, inclusive, escrito sobre o *Americanismo e Fordismo*, objetivando verificar como se constituiu uma cultura que moldou formas de pensar, sentir e viver; tornou-se parâmetro de progresso, felicidade, bem-estar, democracia, civilização; e de que modo o americanismo delineou as esperanças em torno da cidade e da indústria, projetou padrões de arquitetura; redimensionou espaços e acelerou os tempos; plantou nos corações e nas mentes a silhueta do homem novo, tido como racional, administrado e industrioso. “Portanto, com vistas a incluir, na sociedade, os futuros cidadãos do Império, fazia-se necessário uma escola moderna, que ministrasse conteúdos de interesse significativo. Não se tratava mais de ler, escrever e contar, como se realizara no ensino do Brasil colônia. O sentido agora era bem mais amplo, a ideia era que um grande esforço fosse depreendido para difundir informações como condição para compreender as estruturas lógicas elementares e mais profundas, no sentido de aprender o primado da razão. A cobrança era direcionada para a efetivação de um ‘programa de ensino’ mais adequado às necessidades brasileiras e a preparação de uma nação a caminho da civilidade” (SOUZA, 2012, p. 167).

Uma nova escola para um novo homem, já vinha sendo pensada, na visão de Boto (1996), desde o iluminismo, fundamentalmente ainda na Revolução Francesa, ao possibilitar rupturas estruturais tanto educacionais quanto políticas e culturais. No Brasil, os debates sobre uma escola universal, única, gratuita, obrigatória e laica demorou muito tempo para ser incluído nas pautas do poder público. O fato é que a partir do século XX sob os holofotes de um projeto republicano, aliás, a bandeira de um projeto educacional brasileiro foi hasteada com a justificativa de ampla reforma para a mudança necessária para o nascimento de um projeto de nação.

Diante dessa nova configuração de sociedade pós-industrializada, surge o questionamento: como a escola se inseriu nesse processo?

Uma das iniciativas utilizadas para educar em larga escala, foi introduzido pelo inglês Joseph Lancaster (1778-1838), cujo método denominado lancasteriano, era utilizado como uma variante do sistema de monitoria desenvolvido com o apogeu da industrialização na Inglaterra pela urgência em preparar mão-de-obra para atender às demandas da indústria pois a experiência desta mão-de-obra era apenas agrícola. A proposta de Lancaster era a de que o professor preparava um grupo de alunos mais inteligentes e estes replicavam o que aprenderam a outros grupos de alunos. Desta forma, um professor seria capaz de instruir um número suficiente para atender ao crescimento da produção industrial.

O método logo se popularizou em toda Europa e de Portugal para o Brasil foi apenas uma questão de oportunidade para sua difusão, pois sairia da condição de colônia portuguesa e se tornaria independente, condição esta que demandaria estruturas administrativas e produtivas que não poderiam ser construídas sem o processo educativo-formativo da sociedade.

A proposta de Lancaster além de atender a indústria, era diminuir as despesas do governo com educação, de forma a atender as demandas do desenvolvi-

mento na ânsia de preparar um novo homem para uma nova sociedade em que o conhecimento sempre foi o recurso indispensável. “Em relação ao povo, percebe-se também que a finalidade dos dirigentes era muito mais ordenar, controlar e disciplinar do que propriamente instruir. Isso fica evidenciado quando constatamos a insistência na utilização do método lancasteriano [...]” (VILELA, 2003, p. 107).

Outra metodologia, chamada por muitos de fordismo, refere-se aos sistemas de produção em larga escala e mudou diametralmente os processos de trabalho pela entrada da automatização nas fábricas. Esse processo está bem inserido no clássico filme *Tempos Modernos* (1936) de Charles Chaplin, por trazer essa representação da concepção sistematizada ou padronizada do trabalho, que teve não apenas ganhos, mas que contabilizou muitas perdas também. “O inventário dos problemas e as soluções apontadas descortinavam temas candentes para os renovadores da educação em relação ao ensino primário: as finalidades sociais da escola; a relação entre educação e formação da nacionalidade; a importância da educação física e da higiene, a iniciação para o trabalho, o uso de recursos modernos nas escolas como cinema e a radiotelefonia, a integração escola e comunidade; além de questões sobre a racionalização dos serviços técnicos de inspeção e fiscalização e sobre o caráter profissionalizante do ensino normal” (SOUZA, 2009, p. 174).

A profissionalização foi um aspecto alvo das preocupações, quer no âmbito da carreira docente ou na seara discente. No século XIX esse debate começa a germinar pela criação das escolas normais e chega ao século XX com maior impacto pela necessidade de formação docente especializada. A defesa de uma escola mais voltada para a técnica e dedicada às necessidades imediatas do país estava nos ideais de muitos políticos e educadores da época. “Como o interesse de Tavares Bastos [...] estava voltado para outra direção, ou seja, para o modelo norte-americano, defendia que era imprescindível modificar o progra-

ma de ensino, no sentido de preparar o jovem para o exercício de tarefas mais afeitas às *necessidades da indústria*, do comércio, enfim, que oferecessem mais aplicações práticas e úteis para o crescimento econômico e social do país, dirigindo-o, assim, para os caminhos do progresso e aproximando-o, cada vez mais, das nações civilizadas” (negritos nossos) (SOUZA, 2012, p. 165).

Portanto, vislumbrar no modelo industrial o progresso e a civilização, era deslocar o foco eurocêntrico para outras possibilidades que estavam no Novo Mundo.

A educação foi inserida no projeto liberal brasileiro dos republicanos e precisaria ter uma identidade forte. Um importante homem chamado Rui Barbosa (1849-1923), intelectual dos mais brilhantes do seu tempo, foi deputado, senador e ministro, tornou-se uma espécie de intérprete da nacionalidade brasileira ao propor um homem novo para o progresso e a ordem.

A educação, vai cada vez mais se entrelaçando ao mundo do trabalho. Grandes corporações passam a ter universidades corporativas, que são escolas aplicadas dentro das empresas, para atuarem como formadoras de aprendizes específicas para atender demandas próprias daquele ambiente de trabalho, sendo uma prática muito recente na experiência nacional.

Percebemos que a *industrialização no Brasil* não ocorreu de modo simétrico, tendo em vista que a região Sudeste foi privilegiada, muito por conta da produção cafeeira, que entre fins do século XIX e início do século XX, se constituiu no principal produto nacional, responsável pelo crescimento da economia brasileira. Depois dessa fase, com a crise que atingiu as lavouras de café, outras opções produtivas tiveram que ser consideradas.

Nesse sentido, a *indústria brasileira* começou a ganhar outros impulsos de ampliação ao que existia de modo artesanal, como o setor têxtil, por exemplo. Há de se considerar ainda, que com o crescimento dos centros urbanos, pelo êxodo rural com a crise do café, as pessoas necessitaram de um aparato mais corpulento de bens de consumo.

Toda essa reconfiguração da sociedade delineou a premência por outras divisões do trabalho, que fundamentaram a composição da sociedade capitalista. Nessa perspectiva, o Fordismo aumentaria o desemprego e cortaria os salários, mesmo sendo um paradigma econômico construído sobre o discurso da inclusão, por simbolizar o acesso a bens que antes eram acessíveis para poucos.

A implantação de um sistema que permitiu novos meios de produção e trabalho, com o intuito de maior geração de riqueza e lucro, gerou também muitas dúvidas, protestos e contradições. O processo de industrialização, em muitos casos, prevê a ideia de substituição de homens por máquinas e isso gera um sentimento de anti-industrialismo que é a aversão a essa espécie de efeito colateral do progresso.

Sobre a similaridade da indústria ao ambiente escolar, alguns modelos adotados por grupos escolares no Brasil, implantados no decorrer da Primeira República, foram sediados justamente em municípios que possuíam fábricas. Em Sergipe, no nordeste do Brasil, municípios que possuíam fábricas de tecidos tiveram a implantação de grupos escolares no decorrer da Primeira República (SANTOS, 2013).

Percebemos, nessa mesma tendência, que o *taylorismo* foi uma concepção de linha de produção, baseada em um método mais científico de organização do trabalho, incluindo a hierarquização para otimizar o tempo de trabalho, não obstante as mazelas contraídas em um processo cruel de distribuição de riquezas e de achatamento de qualidade de vida e humanização.

O sociólogo Max Weber (1864-1920) estabeleceu uma ligação entre a eficiência das organizações à burocracia, como uma sistematização de rotinas e tarefas para a obtenção da excelência. Assim, sua Teoria das Organizações preconizou um modelo capaz de caracterizar todas as variáveis e comportamentos, sendo algo que não fosse aplicável somente a fábrica, mas a todas as formas de organização. Mas e o outro lado da moeda? O que a sociedade ganhou no processo

contrário a industrialização significando riqueza e felicidade?

A industrialização, como base da modernização da sociedade, acarretou uma maior divisão do trabalho e consequentemente uma maior gama de atividades, sendo que a sistematização desse impulso foi pensada para aumentar os ganhos de produção. Portanto, o sentimento de anti-industrialismo evoca essa espécie de precarização da escola, de redução do sujeito a uma formação operária, de adaptação do ensino ao mundo industrial, de desigualdades sociais, econômicas e exclusão de toda ordem, como uma reação contrária ao desenvolvimento saudável e sustentável.

Bibliografia

Imprensa:

ABDALLA, Márcio Moutinho; FARIA, Alexandre. Desenvolvimento local *versus* projeto de globalização neoliberal: refletindo sobre cidades orientadas ao mercado. *Revista de administração pública* (Rio de Janeiro), v. 53, n. 1, pp. 84-100, jan./fev. 2019. BOTO, Carlota. *A escola do homem novo: entre o Iluminismo e a Revolução Francesa*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999. CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. CHIAVENATO, Idalberto. *Teoria geral da administração: abordagens prescritivas e normativas*. 7. ed. Barueri: Manole, 2014, v. 1. CUNHA, Luiz Antônio. *O ensino de ofícios nos primórdios da industrialização*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005. FURTADO, Celso. Desenvolvimento e subdesenvolvimento. In: BIELSCHOWSKY, Ricardo. *Cinquenta anos de pensamento na Cepal*. Rio de Janeiro: Record, 2000, v. 1, pp. 239-262. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. HITT, M. A. et al. *Administração estratégica*. São Paulo: Thomson, 2003. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira 2018*. Rio

de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2018. LORENZO, Helena Carvalho de. *O setor elétrico brasileiro: passado e futuro*. São Paulo: Perspectivas, 2001. LOUREIRO, José Eduardo. Aspectos do conflito industrial no Brasil. *Revista de administração de empresas* (São Paulo), v. 7, n. 24, pp. 41-77, jul./set. 1967. SANTOS, Magno Francisco de Jesus. *Ecos da modernidade: a arquitetura dos grupos escolares sergipanos (1911-1926)*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2013. SOUZA, Josefa Eliana. *O programa de instrução pública de Tavares Bastos (1861-1873): concepções a partir do modelo norte-americano*. São Cristóvão: Editora UFS, 2012. SOUZA, Rosa Fátima de. *Alicerces da pátria: história da escola primária no Estado de São Paulo (1890-1976)*. Campinas: Mercado de Letras, 2009. TAVARES, Maria da Conceição; BELLUZZO, Luiz Gonzaga de Mello. Notas sobre o processo de industrialização recente no Brasil. *Revista de administração de empresas* (São Paulo), v. 19, n. 1, pp. 7-16, jan./mar. 1979. TOFFLER, Alvin. *A terceira onda*. 29. ed. Tradução: João Távora. Rio de Janeiro: Record, 2007. VICECONTI, Paulo Eduardo V. O processo de industrialização brasileira. *Revista de administração de empresas*, v. 17, n. 6, pp. 33-43, nov./dez. 1977. VILELA, Heloísa de O. S. O mestre-escola e a professora. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira et al. *500 anos de educação no Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, pp. 95-134.

Digital:

BALANÇO ENERGÉTICO NACIONAL. *Relatório síntese: ano base 2017*. Rio de Janeiro: EPE, maio 2018. Disponível em: www.epe.gov.br. Acesso em: 12 jul. 2019. CUNHA, George Henrique de Moura et al. A industrialização brasileira entre 1900 e 1930 em uma perspectiva histórica. *Hegemonia: Revista eletrônica de relações internacionais do Centro Universitário UNIEURO*, n. 21, pp. 82-106, jul./dez. 2017. Disponível em: http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/revista_hegemonia_21/George_Cunha.pdf. Acesso em: 24 jun. 2020. WARDE, Mirian Jorge. Americanismo e educação: um ensaio no espelho. *São Paulo em Perspectiva*, v. 14, n. 2, pp. 37-43, abr./jun. 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392000000200006. Acesso em: 24 jun. 2020.

JORGE LUIZ CABRAL NUNES
WILSON LINHARES DOS SANTOS

Antijesuitismo

Atitudes de hostilidade à Companhia de Jesus no Brasil verificaram-se desde o primeiro momento da chegada dos inacianos, em 1549. A Companhia de Jesus tinha como objetivo a transformação da vida religiosa e do cotidiano civil da colônia. Naqueles primeiros momentos, a sociedade colonial era um tanto ou quanto caótica, entre muitas razões por conta de uma certa tibieza do clero secular, então ali atuante, e também em decorrência do caráter, em alguns casos rarefeito, do poder metropolitano. A ação moralizadora e ordenadora da Companhia gerou entusiasmos diversos, mas também muitas reações.

Muito zelosos, do ponto de vista religioso, os jesuítas entraram em choque natural com os religiosos locais. “Cá há clérigos, mas é a escória...”, explicou o Pe. Manuel da Nóbrega (Carta..., 1988c, p. 77), “os padres desta terra têm mais ofício de demônios que de clérigos” (Carta..., 1988d, p. 116). Esse zelo missionário dos jesuítas tinha efeitos sobre o universo dos colonos. Como escreveu o Pe. Pero Correia “viemos do meio dos índios, onde andamos à procura dum cristão que há oito ou nove anos, vivia entre eles e se fizera índio...” (Carta..., 1988a, p. 120). Deste mesmo, escreveu o Pe. Leonardo Nunes “é necessário criá-lo outra vez nas coisas da Fé, como fazemos, até que Nosso Senhor lhe abra o entendimento” (Carta..., 1988b, p. 93). Semelhantes insistências nem sempre foram bem recebidas. Muitos dos habitantes europeus viam na colônia um espaço alheio ao universo cristão, uma área onde quase tudo era permitido e onde podia-se construir uma existência desprovida de maiores fundamentos morais ou principalmente voltada para a satisfação individual – centrada em gratificações imediatas.

Mas um dos principais aspectos da ação jesuítica que causou estranhamento permanente foi o fato da Com-

panhia de Jesus posicionar-se, desde o princípio, em defesa das populações indígenas locais e de sua integridade, considerando-as os elos mais fracos da estrutura colonial e portanto necessitando de um trabalho protetor. Os índios, sendo “próximos”, escreveu Nóbrega, eram humanos. “Se eles não são homens, não serão próximos; porque só os homens, e todos maus e bons, são próximos: todo homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma” (Diálogo..., 1988, p. 233). Tal perspectiva criou, de forma imediata, problemas com diversos agentes que atuavam na utilização da mão de obra escrava indígena e teve um efeito traumático em toda existência colonial, marcada também como era por diversos conflitos culturais.

Os jesuítas viam-se como executores de uma política humanitária maior, vinda da Santa Sé. O Papa Paulo III, na *Bula Veritas Ipsa*, de 1537, fez questão de esclarecer o assunto diante da cristandade: “Determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da fé de Cristo não estão privados nem devem sê-lo de sua liberdade, nem do domínio dos seus bens e não devem ser reduzidos à servidão, declarando que os ditos índios e as demais gentes hão de ser atraídos e convidados à dita Fé de Cristo com a pregação da palavra divina e com o exemplo de boa vida.” (Bula Veritas Ipsa..., 1981, p. 58).

As políticas de proteção aos indígenas motivaram pioneiras disposições jurídicas reais, ambas inspiradas pelos jesuítas: a primeira delas foi a Lei de 20 de março de 1570, pela qual D. Sebastião decretou livres todos os índios do Brasil, exceto aqueles capturados em “guerra justa”. O decreto foi reformado em 1574 para incluir a legitimidade das ações de “resgate”, isto é, o aprisionamento por europeus de índios capturados por tribos rivais e que escapariam, através do cativo, dos rituais antropofágicos. Logo em seguida vieram as Leis de Felipe II, de 1587, 1595 e 1596, que colocaram as ações de “resgate” sob fiscalização dos je-

suitas e que reconheciam a Companhia como a única instituição responsável pela “descida” dos índios para os aldeamentos no litoral (PERRONE-MOISÉS, 1992, pp. 529-558). O caráter protetor dos jesuítas permitia criar um espaço preservado para os índios.

Todo esse processo, ao mesmo tempo em que introduzia um movimento de ordenamento social e moral da colônia, consolidando a proteção aos índios, engendrou uma série de reações, por diversos agentes, que viam tal política como prejudicial a uma certa maneira de entender os índios ou sua inserção nas estruturas produtivas coloniais bem como o próprio sentido da empresa colonizadora.

A resistência aos jesuítas tornou-se crescentemente hostil, nos primeiros sessenta anos de sua ação catequética, e tornou-se reação política efetiva nos momentos que se seguiram à Lei de 30 de julho de 1609, que, diante de abusos nunca totalmente controlados, novamente libertou os índios nas áreas coloniais portuguesas na América, favorecendo a ação protetora jesuítica. Motins, claramente antijesuíticos, eclodiram em larga escala na Bahia e em São Paulo e tiveram tal importância que conduziram ao recuo do Rei, através da Lei de 1611, que restaurou a infame razão da “guerra justa” para justificar a escravidão.

Em 1639, no entanto, mais uma vez, a Companhia de Jesus tentou implementar o Breve do Papa Urbano VIII, pelo qual declarava que “daqui por diante, não ousem ou presumam cativar os sobreditos índios, vende-los, troca-los, dá-los, apartá-los de suas mulheres e filhos, privá-los de seus bens e fazenda, levá-los e mandá-los para outros lugares, priva-los de qualquer modo da liberdade, rete-los na servidão e dar a quem isto fizer conselho, ajuda, favor e obra com qualquer pretexto e cor ou pregar ou ensinar” (Breve..., 1945, p. 569). E novamente ocorreram levantes, antijesuíticos, no Rio, em Santos e em São Paulo. Sendo que destas duas últimas cidades os inácianos foram expulsos, no sentido de tornar o ambiente propício à livre utilização de mão-de-obra.

O fenômeno das rebeliões antijesuíticas tornou-se corriqueiro nas áreas coloniais durante o século XVII. No Maranhão, por exemplo, verificaram-se motins pelo menos após três tentativas de limitar a escravidão jesuítica: em seguida à Ordem Régia de 1653, que libertou os indígenas da região, após 1662, quando então os jesuítas foram expulsos do Pará e Maranhão e, principalmente, após a Lei de 1680, que conduziu diretamente ao motim de 1681, de Belém, e ao levante de Manoel Bequimam, em 1684. Todos esses movimentos não se voltavam apenas contra a liberdade indígena, mas também contra diferentes mecanismos de tutela estabelecidos para os que os jesuítas pudessem fiscalizar ou administrar, protegendo os indígenas de eventuais abusos eventualmente praticados pelos colonos.

No caso de Manoel Bequimam, tornou-se evidente que o movimento contra a presença relevante dos inacianos no mundo colonial tinha adquirido, ao longo do tempo, um particular desenvolvimento. Ficou claro que semelhantes tumultos não tinham mais apenas uma dimensão prática, isto é, não eram apenas voltados para a facilitação da escravidão indígena, mas que tinham se tornado o espaço para a formulação de um discurso político fortemente ideológico, de uma plataforma política. Isto torna a revolta de 1684 um movimento bem elaborado do ponto de vista político e espécie de paradigma do antijesuitismo brasileiro. De fato, Manoel Bequimam urge pela saída dos jesuítas não declinando as dificuldades eventuais que eles causavam na sociedade, apenas, mas clamando pela “liberdade”: “acabem já de partir; e que nem por si, nem por outrem, intentem vir mais a este Estado, para não nos perturbarem nossa quietação, nem causarem escrúpulos, pois nos termos presentes já nos consideramos livres, e com Vossas Paternidades, cativos e desamparados” (Protesto..., 1860, p. 195). Bequimam demonstrou que a tendência das reivindicações políticas que cercavam a luta contra os jesuítas, tinha evoluído, ao longo do século XVII, para formulações de caráter ideológico

centradas na defesa de uma incipiente liberdade de empreendimento. Essa liberdade, que Bequimam entendia como negada pela Companhia de Jesus, dizia respeito a um livre desdobramento das atividades empresariais, que passava pela escravidão indígena, embora não apenas por ela, mas por uma emancipação das atividades políticas e econômicas. Nunca pareceu aos colonos, em todo esse movimento de rebelião, que pudessem ser os donos da terra e ao mesmo tempo obedecer a regras e disposições que considerassem os indígenas como parte de um “bem comum” a ser preservado. A Companhia de Jesus tinha portanto um papel ordenador do mundo colonial, e essa ordenação, de fundo moral, era entendida, no entanto, como um bloqueio ao processo de enriquecimento eficiente, talvez por não levar em consideração o juízo daqueles que se viam como os líderes de tal movimento: os colonos.

Podemos entender o antijesuitismo no período colonial como um momento de conflito, na periferia do sistema, entre distintas proposições políticas, a dos colonos, claramente individualista, em diferentes graus, e a dos jesuítas, essencialmente coletivista. Nesse sentido, o conflito com os jesuítas fazia parte de um embate mais amplo que, nas sociedades ocidentais, caminhava em direção à separação entre Igreja e Estado e a uma ordem social mais pluralista e secular, dominada por um respeito significativo às demandas mundanas. As mesmas questões que, na Europa, ou nas treze colônias da América, no século XVII, conduziam os intelectuais a começar a pensar num Estado absolutamente secular, também tinham seu espaço nas áreas coloniais portuguesas, onde a demanda pelo enriquecimento tinha no poder da Igreja, ou da religião, sobre a esfera temporal, um adversário poderoso, uma força limitadora. Não há como separar, portanto, o processo que ocorre nos países centrais daquele que ocorre na periferia, nessa questão. As demandas pluralistas, próprias da modernidade, implicavam, na colônia, numa premente crítica à ideia da administração ser voltada para a garantia e bem estar

do todo, e não para o exercício e florescimento do particular, ou de um todo mais específico. Da mesma forma, o império de razões transcendentais parecia insustentável para os que se dedicavam a razões monetárias ou contábeis.

A crise geral do século XVIII, com toda sua complexidade, agravará essa contradição fundadora da experiência colonial e fortalecerá, de forma crescente, as diversas tendências que, nas sociedades ocidentais, entenderão que o individualismo e o pluralismo, com fortes dimensões secularizadoras, são mais úteis que quaisquer outras perspectivas excessivamente concentradoras ou dotadas de uma moral religiosa.

No caso de Portugal isso levou a um entendimento de que grande parte dos problemas da Nação repousavam acima de tudo no peso que a Igreja, e principalmente a Companhia de Jesus, desempenhava na organização da sociedade e na formação das atitudes, principalmente por conta de seu peso no sistema educacional. Como escreveu Luis Antonio Verney (1713-1792), era “necessário abater o poder e a influência dos jesuítas, os quais, pelo controle da educação e pelo poder junto aos príncipes, constituem um dos males mais difíceis de resolver” (VERNEY, 1952, p. 260).

Em 1722, o colono Paulo da Silva Nunes, na câmara de Belém, “apresentou uma extensa representação a favor dos cativeiros e contra os missionários”, no qual solicitava, entre outras coisas, “que os ditos prelados e missionários não usem mais da administração temporal dos índios das missões” e que os jesuítas passem a ensinar “aos índios das missões a língua portuguesa, como também aos moradores” (Representação..., 1860, pp. 298-299).

A crítica ao poder dos jesuítas sobre os índios e o sistema educacional na colônia tinha na questão da “língua geral” um dos seus elementos centrais. Através da “língua geral”, que era o idioma de origem tupi falado pelos jesuítas nas suas missões, e pelos índios nas reduções, preservava-se a identidade nativa e se valorizava o índio diante da presença cultural européia, entendendo-se

que sua liberdade continha a liberdade de ter seu próprio falar. Tal política não permitia uma plena subordinação nativa a um projeto local colonial de domínio e criava um projeto de “todo” abrangente. Revoltado diante dessa perspectiva, Paulo da Silva Nunes defenderia, mais tarde, que os índios “não eram verdadeiros homens, mas brutos silvestres incapazes de se lhes participar a fé católica” (apud AZEVEDO, 1930, p. 203). O antijesuitismo repousava, assim, em um discurso segregatório, que, ao propor a eliminação de proteções sociais ou culturais diversas, defendia a transformação da sociedade colonial através da assimilação dos indígenas num mundo voltado para o reconhecimento triunfo do mais forte, ou do vencedor.

No Alvará Lei de 6 e 7 de junho de 1755, de forma definitiva, o Rei D. José libertou os indígenas, mas, de acordo com a vontade dos colonos, eliminou toda a tutela dos inacianos sobre eles. Isto significou que os índios foram entregues à sua própria sorte. Pois livres, mas sem instâncias protetoras, podiam ser livremente assimilados ou escravizados. Preâmbulo da expulsão dos jesuítas, tais disposições foram publicadas no Grão-Pará em 1757 e, em 1758, estendidas a todos os índios do “continente do Brasil” (CAEIRO, 1936, p. 477). No Mandamento de 15 de maio de 1758, foi proibido todo comércio jesuítico e, pelo Alvará Régio de junho de 1759, os jesuítas foram afastados de suas escolas.

Essas decisões, todas sustentadas pelas ansiedades secularizadoras do pensamento europeu ocidental, do qual Pombal fazia-se intérprete, tinham, como vimos, suas razões internas, na colônia. Foram recebidas como a culminância de quase dois séculos de resistência aos jesuítas e saudadas como capazes de resolver diversos problemas de fundo da sociedade colonial. A Lei da Expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios, de 3 de setembro de 1759, chegou primeiro ao Rio de Janeiro em 30 de outubro. Em 25 de novembro, todos os bens da Companhia foram sequestrados. O ódio que, na América portuguesa, acompanhou a expulsão da Companhia

expressou ressentimentos históricos. Brutalidades diversas verificaram-se em toda colônia contra os inacianos.

A partir de 1760, todos os bens começaram a ser divididos entre os, assim chamados, “contemplados”. O saque aos bens jesuíticos é um capítulo à parte nesse processo. Ele demonstrou a natureza do projeto sustentado pelo antijesuitismo. Como anotamos em outra oportunidade (LEITE, 2000), os bens sequestrados não resolveram os problemas financeiros do Estado na época. Mas serviram a agentes privados no sentido de aumentar suas rendas. Tal enriquecimento, no entanto, foi realizado sem a manutenção da lucratividade anterior, já que os empreendimentos jesuíticos buscavam sempre alcançar amplitudes sociais maiores, voltados como estavam para a satisfação do bem comum, e não do privado.

Antonio Carlos Villaça afirmou que, “com a expulsão dos jesuítas, rompeu-se a unidade espiritual que mais ou menos existira durante dois séculos” (1974, p. 9). De fato, há um projeto de sociedade que antecede a expulsão dos inacianos e outro que o sucede. Neste último o idioma português tornou-se hegemônico, com os índios passaram a ser livremente oprimidos e escravizados e o setor privado consolidou sua relativa preponderância na sociedade, atendendo a demandas jurídicas já intensas no mundo colonial e que podem ser entendidas como preâmbulos de um anseio constitucional, ou de uma independência nacional. O antijesuitismo é, portanto, uma das raízes da construção da idéia de autonomia local, ou da futura idéia de Brasil. “À unidade”, pondera Villaça, “sucedia a multiplicidade ou pluralidade”. Esse aspecto da questão fica claro quando discutimos à recorrência do antijesuitismo, exteriorizado quando do retorno da Companhia de Jesus ao Brasil, em 1841.

A Companhia de Jesus foi extinta em 1773, pelo Papa Clemente XIV. Embora nunca tenha deixado de existir de alguma maneira, ela foi oficialmente restaurada em 1814. O Brasil tornou-se independente em 1822, pelas mãos de uma geração muito influenciada pela

maçonaria e pelos ideais iluministas e liberais, ambos movimentos contendo elementos de antijesuitismo significativo. Isto reforçava perspectivas oriundas do período colonial e que, de alguma forma, faziam parte de um horizonte de identidade dos setores dominantes brasileiros. A resistência à Companhia de Jesus continuou, portanto, a integrar o conjunto de atitudes que definiam a visão que os setores dirigentes do Brasil tinham sobre sua sociedade. Deve-se ainda considerar a relevância política do padroado imperial, ou dos mecanismos de controle que o Estado detinha sobre a Igreja, que era considerado um dos elementos estruturantes da nacionalidade. O poder estatal sobre os meios eclesiásticos era tido como um dos núcleos da estabilidade do sistema.

As ações pombalinas tinham identificado o universalismo jesuítico como essencialmente hostil aos anseios autonômicos nacionais, e esse aspecto da questão moldava a visão de muitos sobre o papel do padroado naquele momento, no país, e alimentava fantasias sobre o perfil subversivo dos inacianos. Assim, não é surpreendente que setores da política brasileira, no período imperial, tenham se colocado em oposição, e de forma agressiva, ao retorno da Companhia de Jesus ao Brasil, a partir de 1841. A ideia de que a Companhia de Jesus continuava atuando de forma contrária aos interesses de autonomia política nacional, naquele momento servindo de veiculadores da política papal denominada de ultramontanismo, que buscava restabelecer o controle papal sobre a estrutura eclesiástica, permitiu uma articulação eficiente e contínua de interesses antijesuíticos.

Depois de um período inicial de grandes esforços, a partir das pioneiras ações do Pe. Mariano Berdugo, a Companhia começou a trabalhar na organização de suas residências em Porto Alegre e em Desterro. Empreendimentos todos não muito bem sucedidos. Na década de 1860, os inacianos tentaram o estabelecimento dos colégios jesuíticos em Desterro e Itu. Coube ao Pe. Jaques Razzini, visitador, em 1864, a liderança no pro-

cesso, no qual teve de enfrentar a surpreendente defesa, feita na Assembleia e nos meios políticos da Côrte, de que os jesuítas “não deveriam ser favorecidos, por terem sido os mesmos expulsos por lei” (GREVE, 1942, p. 37). Isto é, evocavam alguns a “Lei de Expulsão”, de 1759, como elemento impeditivo para o estabelecimento dos jesuítas no país. Políticos simpáticos aos jesuítas fizeram fazer ver, no entanto, “terem sido revogadas, com a nova constituição do Brasil, todas as leis decretadas pelo ministro de Portugal, ter ainda a mesma constituição declarado a não exclusão de qualquer estrangeiro a não ser por crime praticado” (apud GREVE, 1942, p. 38).

Admitido à presença do Imperador, o Pe Razzini deste escutou que “sei perfeitamente formarem os jesuítas uma poderosa Companhia, lutando por toda parte para dominar, experimentados no confessional, forçando por se intrometerem nos negócios do Estado. Os governos nunca os vigiam bastante, mas eu hei de dar um jeito para não os perder de vista” (apud GREVE, 1942, p. 38). Apesar desse discurso agressivo, Pe. Razzini conseguiu sair desse encontro com um compromisso de D. Pedro II relativo à legalidade do retorno e da fundação do colégio de Desterro. Mas a solução do problema relativo à vigência ou não do ato pombalino não resolveu as atitudes diversas de oposição aos inacianos.

O Pe. Razzini teve que enfrentar, nos seus esforços para viabilizar a Companhia de Jesus no Brasil, adversários que atuaram no âmbito da burocracia para impedir o funcionamento do Colégio São Luís, em Itu. Essas ações tinham um viés antijesuítico, que lembrava muito as atitudes dos colonos, no seu movimento de tentar, de forma permanente, impedir a presença dos inacianos, ou desalojá-los de onde estavam. Essa atitude parecia, no entanto, a algumas pessoas, despropositada ou anacrônica, pois, em períodos anteriores a Pombal, o problema que envolvia a permanência dos jesuítas dizia respeito a um projeto de sociedade, do qual eram fiadores ou promotores, que envolvia os índios como sócios, dentro de movimento político

amplo voltado para a realização de uma sociedade religiosa e moral onde o todo fosse o beneficiado pelas ações econômicas. A possível plataforma ultramontana era argumentação suficiente para a continuidade desse confronto? Para o deputado Antonio da Silva Prado, membro da Assembleia Legislativa em São Paulo, defendendo a instalação da Escola São Luís, não: “para que considerarmos o estabelecimento de um colégio dirigido por jesuítas como prejudicial aos interesses do nosso país, quando eles podem desempenhar uma grande missão no ensino público?” (apud GREVE, 1942, p. 131). Entendia Antônio da Silva Prado, portanto, que o projeto jesuíta era, sim, em seus elementos gerais, necessário ao desenvolvimento de um projeto nacional, secular, que não era mais o antigo projeto de “unidade espiritual” jesuíta, mas que também era voltado para o bem comum, vocação maior das atividades inacianas. Isto é, a ação jesuítica podia ser atualizada, em função das demandas brasileiras de fortalecimento do sistema educacional, e dentro de um universo de pluralismo religioso.

Mas nem todos concordavam com essa perspectiva, mesmo porque o tema do papel do Estado no controle da religião ainda era presente. O último grande motim antijesuítico no Brasil deu-se em Pernambuco, precisamente no âmbito da “Questão Religiosa”. A publicação do *Syllabus Errorum*, do Papa Pio IX, em 1864, e sua condenação às sociedades secretas, como a Maçonaria, reavivou o conflito entre setores da classe política, associada de diferentes formas à plataforma maçom, e os religiosos que buscavam um alinhamento romano da Igreja, ou uma independência maior diante do Estado. Esse conflito culminou na decisiva ação do Bispo de Olinda, D. Vital Maria Gonçalves, contra a presença maçônica no âmbito da Igreja em 1873, o que acabou conduzindo à sua prisão, juntamente com o Bispo Antonio de Macedo Costa, do Pará. A posição dos jesuítas, em apoio ao Bispo Dom Vital, colocou-os numa posição frágil no universo político imperial. Em 14 de maio de 1873, após um comício do Partido Liberal, populares invadiram e depredaram o Colégio São Francisco

Xavier, em Recife. Esse acontecimento, que ecoava antigos e obscuros ressentimentos, reavivou o fervor antijesuítico no país. O levante popular conhecido como “quebra-quilos”, em outubro de 1874, foi entendido como estimulado, ao menos em parte, pela Companhia de Jesus, o que conduziu à expulsão dos padres jesuítas estrangeiros do nordeste, e logo do Brasil, em finais do ano (MONDONI, 2014, p. 88). Esse evento, no entanto, que tiveram nos jesuítas alvos mais fáceis, não diziam respeito exatamente à Companhia, mas a um problema mais amplo ligado às relações entre Igreja e Estado num mundo que marchava para a secularização e laicização do poder e no qual a Igreja católica buscava redefinir o seu papel.

Após a proclamação da República, em 1889, a Igreja foi separada do Estado, por decreto, em 1890 e na Constituição, em 1891. Esse desdobramento jurídico encerrou todo um período de tensões advindo do confronto entre projetos políticos e sociais de diferentes fins, religiosos e seculares. Abdicando o Estado de compromissos essenciais com os fins da religião, deslocou-se o problema do projeto espiritual para o foro familiar ou privado. Esse movimento tornou o antijesuitismo desprovido de real significado político no universo das preocupações da sociedade e, considerando o pluralismo que se consolidou juridicamente e os fins concretos do Estado, os objetivos educacionais inacianos encontraram um espaço legal inquestionável para seu desenvolvimento na sociedade, e foram considerados necessários. Essa realidade abriu caminho para uma nova percepção do significado histórico da ação dos inacianos no Brasil.

A vitoriosa canonização do Pe. José de Anchieta apontou, entre outras questões, para o reconhecimento do valor fundamental da Companhia de Jesus e seus missionários pioneiros no estabelecimento das bases mais profundas da Nação. Iluminou, igualmente, toda a obra de construção de elos e sentidos que os jesuítas realizaram nas áreas coloniais nos dois primeiros séculos da presença portuguesa. O antijesuitismo, fru-

to de embates, igualmente fundadores, entre projetos de sociedade, pode assim também ser dimensionado como eixo de um projeto político, de dimensões históricas maiores, que serviu na construção da sociedade brasileira como nós a entendemos hoje. Mas a imagem triunfante de São José de Anchieta sinaliza que as causas da Companhia de Jesus ainda sobrevivem em diferentes estratos da sociedade brasileira e aponta que a causa do bem comum, ou de uma unidade espiritual da sociedade, não desapareceu das preocupações sociais. Assim como o antijesuitismo é estruturador do país tal como ele existe, também o legado da Companhia apresenta a existência de um recorrente e sempre vivo projeto, voltado para o estabelecimento de uma grande comunhão em prol de objetivos comuns espiritualmente elevados que envolvem a todos – e não apenas a alguns. Nesse sentido podemos dizer que o espírito de um debate secular continua ainda presente entre nós, e que não apenas o antijesuitismo, mas também a obra inaciana, constituem fundamentos de nossa identidade nacional.

Bibliografia

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas e o Grão-Pará: suas missões e colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1930. Breve de 1 de abril de 1758 do Benedito XIV... constitui o eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal Saldanha, visitador e reformador geral da Companhia de Jesus nestes Reinos de Portugal e Algarves e todos os seus domínios. In: SORIANO, Simão José da Luz. *História do reinado de el-rei D. José e da administração do Marquês do Pombal*. Lisboa: Universal, 1867, t. 2. Breve do Papa Urbano VII “Comissum nobis” de 22 de abril de 1639, sobre a liberdade dos índios da América. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1945, v. 6. Bula *Veritas Ipsa*, do Papa Paulo III, de Roma, 9 de junho de 1537. In: VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1981, v. 1, t. 1. CAEIRO, José. *De exilio provinciarum transmarinarum – Jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal*. Rio de Janeiro: ABL, 1936. Carta de Pero Correia, sem data. In: NAVARRO, Azpicuelta

et al.. Cartas avulsas: 1550-1568. São Paulo: EDUSP, 1988a. Carta do Padre Leonardo Nunes, de São Vicente, 20 de junho de 1551. In: NAVARRO, Azpicuelta *et al.. Cartas avulsas: 1550-1568.* São Paulo: EDUSP, 1988b. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Meste Simão, 1549. In: NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil: 1549-1560.* São Paulo: EDUSP, 1988c. Carta do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos, 1551. In: NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil: 1549-1560.* São Paulo: EDUSP, 1988d. Diálogo do P. Manuel da Nóbrega sobre a conversão do gentio. In: NÓBREGA, Manoel da: *Cartas do Brasil: 1549-1560.* São Paulo: EDUSP, 1988. GREVE, Aristides. *Subsídios para a história da restauração da Companhia de Jesus no Brasil.* São Paulo: s/n, 1942. LEITE, Edgard. "Notórios rebeldes". *A expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa.* Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000. MONDONI, Danilo. *Os expulsos voltaram: os jesuítas novamente no Brasil (1842-1874).* São Paulo: Loyola, 2014. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Inventário da legislação indigenista, 1500-1800. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Ed.). *História dos Índios do Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 529-566. Protesto e notificação dos padres para saírem do Estado de Maranhão, 18 de março de 1684. In: MORAIS, Mello. *Corografia histórica, cronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil.* Rio de Janeiro: Tipografia Brasileira, 1860. Representação dos moradores do Maranhão, por Paulo da Silva Nunes, Lisboa, 12 de abril de 1729. In: MORAIS, Mello. *Corografia histórica, cronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil.* Rio de Janeiro: Tipografia Brasileira, 1860. VERNEY, Luís António. *Verdadeiro método de estudar.* Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1952. VILLAÇA, Antonio Carlos. *História da questão religiosa.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

EDGARD LEITE FERREIRA NETO

Antijuridicismo

Com o presente verbete, pretende-se contribuir para se (re)pensar o Direito para além do juridicismo e do positivismo em suas variadas manifestações que predominam normalmente em suas abordagens e estudos, e adotar uma postura questionadora, e portanto, crítica, zetética, por confrontar conceitos como os que confundem o Direito como sinônimo de norma (normalismo), de lei (legalismo), de decisão (decisionismo, com destaque para o decisionismo político e jurídico de Carl Schmitt). Busca-se, assim, por meio de uma análise jus-filosófica, superar dogmas, preconceitos, homogeneizações, fetichizações e limitações no pensar e no compreender o Direito, já que, ao se vislumbrar tais questões, estaremos pensando o Direito filosoficamente, isto é, pensando este a partir de seu fundamento, de sua "arkhé", expressão grega da época dos pré-socráticos significando "o princípio dos seres".

O juridicismo consideramos como um formalismo no âmbito jurídico. Ali há diversos tipos e sentidos de formalismo, como há diversos tipos de positivismo, como o positivismo jurídico de cunho kenseniano, sendo este também considerado uma espécie de formalismo e normativismo, com destaque para o emprego de um modelo científico lógico-dedutivo de interpretação do Direito, podendo se falar em positivismo psicológico, positivismo sociológico, positivismo conceitual, positivismo legalista, positivismo histórico, entre outras espécies.

O termo formalismo é mais amplo e genérico do que o termo juridicismo, significando o primeiro a adoção de uma concepção que privilegia a forma sob o conteúdo, em todas as áreas do conhecimento humano, podendo haver formalismo no Direito, na Religião, na Arte, na Filosofia, na Literatura, na Matemática, entre outras áreas.

O formalismo jurídico ao sobrepor os aspectos formais sobre os materiais aca-

ba por limitar o Direito à sua moldura, à sua forma externa, prescindindo completamente do seu conteúdo, entendendo, por exemplo, que o Direito equivale à norma, à lei, ou seja, limitando seu conteúdo ou definindo este a partir de seus aspectos formais. O formalismo, nas palavras de Bobbio: “[...] considera somente como o direito se produz e não o que ele estabelece” (BOBBIO, 1995, p. 145). Tanto o positivismo como as demais concepções formalistas do direito mantêm em comum o vazio ideológico atribuído ao direito.

Enquanto forma de formalismo específico do campo jurídico, o juridicismo, com seu reducionismo, acaba por promover o deslocamento da legitimidade política antes tradicional ou carismática para a impessoal com base no ordenamento legal, mas ao mesmo tempo promove a absolutização e fetichização da lei. A concepção formalista entende o sistema jurídico como estruturado de forma rígida e praticamente imutável, com pouca margem para a criação e a interpretação, buscando-se a objetividade e neutralidade, dando maior prestígio à interpretação textual, gramatical ou literal da lei. Ao contrário, a concepção antijuridicista, considera o jurista não como passivo, mas como co-criador do Direito, ampliando-se a margem da interpretação dos textos legais.

O positivismo, por sua vez, surge concomitantemente ao aparecimento do Estado Liberal, no século XV, em oposição ao Estado absolutista da Idade Média com base no direito natural de origem teológica, opondo-se estas duas concepções em especial com foco na questão da justiça. Seu desenvolvimento se deu em etapas, podendo ser considerado seu início já nas manifestações iniciais do jusracionalismo, influenciado pelas correntes filosóficas do início da Idade Moderna (Séculos XV e XVIII), envolvendo a tradição dos estoicos e o idealismo cartesiano, sustentando a existência de leis eternas, universais, imutáveis, baseando-se em um método formal garantidor da cientificidade do saber jurídico, com fulcro em um direito natural moderno, fundado na razão e na vontade. Ocorre

então o movimento de codificação jusracionalista do Direito, influenciado pelo pensamento iluminista, influenciando, posteriormente, já no início do século XIX, a denominada Escola da Exegese, destacando-se como autores de maior envergadura Troplong, Laurent, Demolombe, Marcadé. Os excessos provocados pela Escola da Exegese dariam origem à reação ao Direito Natural Moderno, por exemplo, pela Escola Histórica, acabando por resultar no desenvolvimento do Positivismo Jurídico.

Bobbio afirma que “para um jusnaturalista, uma norma não é válida se não é justa; para a teoria oposta (positivismo jurídico), uma norma só é justa enquanto é válida”. “[...] onde não há direito tampouco há justiça, e onde há justiça significa que há um sistema constituído de direito positivo” (BOBBIO, 2008, pp. 39-41).

Todas as diversas formas de positivismo mantêm como traço comum a afirmação do monopólio do Direito pelo Estado, a primazia da lei como fonte principal do Direito, a separação do Direito da metafísica, a recusa do aspecto do subjetivismo na interpretação, a separação do Direito da moral, da política, da ideologia e de valores, buscando-se a pureza do Direito, aproximando-se este da ciência, relegando para o campo da Filosofia do Direito qualquer espécie de valoração e juízos de valor que não seriam adequados ao âmbito jurídico, separando, pois, o mundo do ser e do dever ser, em certa medida também presente no pensamento kantiano (*Sein/Sollen*), bem como possuindo influência do positivismo de Auguste Comte.

O positivismo alcança seu ápice na época das codificações, em especial com a elaboração do Código Civil Francês, Código de Napoleão, em 1804, e com o desenvolvimento da chamada Escola da Exegese, reduzindo-se o Direito à lei, a qual deveria ser interpretada de forma passiva, e segundo processos lógicos formais, limitando-se ao método de interpretação gramatical e lógico-sistemático. Um dos seus principais representantes Demolombe expunha tal entendimento: “[...] a lei é tudo, de tal modo que a

função do jurista não consistia senão em extrair e desenvolver o sentido pleno dos textos para apreender-lhes o significado, ordenar as conclusões parciais e, afinal, atingir grandes sistematizações” (*apud* REALE, 1996, p. 283).

O positivismo como espécie de formalismo, ao separar em compartimentos estanques o mundo do ser e o mundo do dever-ser, a moral do direito, não se preocupa com questões como a Justiça, conceituando justiça como legalidade (Kelsen), relacionando o Direito com a aplicação da ordem jurídica e não com seu conteúdo.

Segundo Kelsen “o justo seria que uma regra geral seja aplicada em todos os casos em que, de acordo com seu conteúdo, esta regra deva ser aplicada. É ‘injusto’ que ela seja aplicada em um caso, mas não em outro caso similar” (1998, p. 20). Corroborar tal entendimento um dos principais defensores do positivismo jurídico do século XX Gustav Radbruch, apesar de após a tragédia da 2ª. Guerra Mundial em razão da equiparação do Direito à lei, do desprezo pela moral e pelos valores e consequente perversão do direito, permitindo a afronta ao valor maior de todo Estado Democrático de Direito, qual seja, a dignidade humana, se converter em defensor do direito natural, reconhecendo que a lei ao negar os direitos do homem, a justiça ou a igualdade padecerá de validade e de normatividade jurídica (RADBRUCH, 1979, pp. 336-353).

Radbruch em sua primeira fase ao defender o direito positivo com base no relativismo como razão mesma de ser do direito e como conhecimento objetivo, alega que “[...] pois é mais importante a existência da ordem jurídica que a sua justiça, já que a justiça é a segunda grande missão do direito, sendo a primeira, a segurança jurídica, a paz” (RADBRUCH, 1993, p. 34). O A. entende que o direito justo não seria reconhecível ou demonstrável, já que um juízo sobre a verdade ou não de diversas convicções jurídicas seria impossível de se obter, daí a necessidade de se estabelecer o que deve ser jurídico (RADBRUCH, 2009, pp. 3-8).

Por sua vez, esclarece Willis Santiago Guerra Filho (GUERRA FILHO, 2017, pp. 96 ss., nota 150) a existência de diversos tipos e sentidos da expressão “positivismo”, associado à Thomas Hobbes, mas também antes deste à Guilherme de Ockham, bem como associando-se ao cientificismo mecanicista e anti-metafísico de Comte, embora todas as formulações se adequariam ao conceito de formalismo, associando-se a Kant, havendo na atualidade um positivismo “exclusivista” e um outro, “soft” ou “inclusivo”.

Uma outra forma de formalismo que merece atenção, além do positivismo, e do juridicismo, se encontra no decisionismo e também no dogmatismo, o qual não se confunde com dogmático, pois o dogmático admite a revisão do pensamento, não tido como pronto e acabado, mas “in fieri”, compreendendo a possibilidade de crítica. Atualmente verificamos o excesso de dogmatismo e de formalismo no Direito, ao se impedir certos questionamentos, adotando-se dogmas como verdades absolutas, em uma certa imunização contra a crítica, impedindo o renascimento e o florescimento de um novo direito, mais próximo da realidade atual, mas não se desvinculando dos princípios e da necessidade da realização da Justiça.

Outro positivismo legal, ou legalismo a ser destacado foi o da Escola da Exegese, durante o século XIX, ao sustentar que a lei positiva, em especial o Código Civil, já possuiria todas as respostas jurídicas possíveis, limitando o direito à lei e a interpretação do juiz e dos juristas apenas em casos pontuais e de forma submissa, como mera tarefa mecânica, bem como por considerar ser Direito apenas aquele emanado do Estado (monopólio legislativo do Direito). Revela-se tal concepção na famosa frase de Montesquieu concebendo o juiz como sendo a boca da lei e não do direito.

Tal concepção do Direito passa também a ser criticada, apesar de seus esforços de codificação e, pois de sistematização do direito, bem como de sua democratização, por afastar-se cada vez mais da realidade, em especial pela Escola Histórica do Direito, também

denominada de Pandectista durante a primeira metade do século XIX, como primeira reação ao Jusracionalismo e às suas codificações, dando origem ao movimento teórico da Jurisprudência dos Conceitos, tendo aquela por principais expoentes Friedrich Carl von Savigny e Georg Friedrich Puchta, sofrendo influência do romantismo e do idealismo filosófico, e esta Rudolf v. Jhering, sendo ambas consideradas, contudo, segundo algumas interpretações também autênticas etapas de consolidação do positivismo jurídico.

A partir dos desenvolvimentos teóricos posteriores à Savigny, ao se enfatizar a sistematização e a historicidade do Direito, surgem dois grupos de correntes juspositivistas: as abstracionistas (positivismo normativista), com o desenvolvimento da noção de sistema, especialmente por Georg Friedrich Puchta e sua “Jurisprudência dos Conceitos”, e as concretistas (positivismo sociológico), com base na ideia de realidade do Direito, a partir da segunda fase da obra de Rudolf von Jhering que acaba por desenvolver a denominada Escola Finalista do Direito.

A Escola Histórica do Direito, ao contrário da Escola da Exegese visava buscar as fontes não estaduais e não legislativas do direito, adotando uma postura antilegalista em reação à codificação e à lei, vistos como fatores de destruição do Direito por não permitirem sua evolução e transformação espontânea. Caracteriza-se pela busca da valorização dos elementos consuetudinário e doutrinal do direito, da história do direito e do seu papel dogmático, e da sistematicidade e organicidade da jurisprudência. A Escola Histórica preocupa-se pela primeira vez com a eficácia do Direito, correspondendo ao “espírito do povo”, manifestado principalmente pelos costumes, assim sendo as leis somente seriam válidas e com eficácia se traduzissem as aspirações autênticas do povo, dando-se especial atenção às normas costumeiras, tidas como superiores à lei. Sendo assim, pode o costume revogar a lei positiva ou modificá-la.

A partir da segunda metade do século XIX o formalismo epistemológico kan-

tiano perde espaço para o empirismo e a valorização da experiência, surgindo um novo movimento teórico predecessor do positivismo jurídico, o Naturismo Jurídico, tendo por figura de maior destaque Rudolf von Jhering. Jhering possuiria duas fases de desenvolvimento de suas teorias, a primeira com fundamento no historicismo de Puchta, gerando, segundo alguns, um formalismo semelhante à Escola da Exegese. Na segunda fase de seu pensamento predomina a busca pelo fim do Direito, entendido como sendo a paz, adotando-se o método de interpretação finalístico ou teleológico, bem como a crítica ao pensamento lógico-formal da chamada “Jurisprudência dos conceitos”. A primeira fase de seu pensamento, desenvolve o entendimento do sistema conceitual do direito como um ser vivo, orgânico e produtivo, podendo ser considerada tal concepção como conceitualismo jurídico, com base no formalismo kantiano, uma outra espécie de formalismo, portanto, pretendendo formular os conceitos jurídicos universais, adotando os dogmas da neutralidade, da objetividade, desconsiderando o subjetivismo, e afirmando a plenitude lógica do ordenamento jurídico. De acordo com tal perspectiva, os conceitos jurídicos não são distintos da realidade, já que “[...] a realidade constitui uma realização da razão: todo o real é racional e todo o racional é real, como propunha Hegel” (ZANONNI, 1980, pp. 65-66).

Após o desenvolvimento das duas principais etapas do positivismo, quais sejam, o jusnaturalismo racionalista e o conceitualismo ou jurisprudência dos conceitos, surge como reação anticonceitualista e antiformalista as Escolas Críticas, dando maior destaque aos fatos sociais, à questão das lacunas do direito, e à efetividade das normas, com destaque para as escolas de livre pesquisa do direito, do direito livre, da livre investigação do direito, da jurisprudência dos interesses.

Como resposta as atrocidades da 2ª. Guerra mundial ressurgem os estudos filosóficos e as críticas aos diversos tipos de formalismos, contestando-se a postura legalista extremada, a favor de pos-

turas antilegalistas e antipositivistas, que surgem durante as primeiras décadas do século XX, juntamente com o aparecimento do Estado Constitucional, questionando-se o relativismo axiológico que lhes embasava e buscando-se novamente a refundamentação do direito em valores suprapositivos.

Também na seara do Direito internacional o positivismo e o formalismo encontram-se presentes na maior parte de suas interpretações em especial no Brasil, contudo, também na órbita do Direito internacional encontram-se críticos ao formalismo, adotando-se uma posição antijuridicista. O antijuridicismo remonta ao fim do século XIX, baseando-se principalmente no questionamento do rigor conceitualista e na distância entre teoria e prática, distanciando-se cada vez mais o Direito da realidade social.

Destacam-se como correntes antijuridicistas: a jurisprudência teleológica (Rudolf Von Jhering), o direito livre (Oscar B low, Eugen Ehrlich e Hermann Kantorowicz), a crítica materialista marxista (Karl Marx). No início do século XX destacam-se Maurice Hauriou e Leon Duguit, lançando as bases das teorias antijuridicistas, por antiformalistas do direito internacional público, desenvolvido posteriormente por Santi Romano e Georges Scelle.

Neste sentido merece atenção o entendimento de Maurice Hauriou em sua doutrina institucionalista, durante a segunda metade do século XIX e a interpretação antiformalista de Riccardo Monaco acerca do surgimento de um ordenamento jurídico *sui generis* derivado do processo de integração europeu como reação ao individualismo e ao relativismo formalista da cultura jurídica europeia. Tal doutrina foi influenciada pelos novos métodos aplicados nas ciências exatas – o empirismo e o experimentalismo –, bem como pelo florescimento dos movimentos socialistas que questionavam a lógica econômica liberal dominante. Visam em suma, vincular o direito às suas bases sociais e à realidade subjacente, aproximando-se novamente da vida (HESPANHA, 2005, p. 403), com destaque para o papel da coletividade

na construção do direito. Trata-se de um transpersonalismo.

Maurice Hauriou, portanto, fez parte do movimento de crítica ao positivismo jurídico, na esteira do pensamento de León Duguit, opondo-se à postura ultralegalista da escola exegetica francesa, que configurou a base teórica da codificação civilista de Napoleão. Entende que o Direito deve buscar o equilíbrio entre sua forma e seu conteúdo, mas ao contrário dos positivistas, não por meio da prevalência da forma, mas sim do conteúdo, o qual identifica como liberdade humana condicionada pela ordem social e pela justiça. Hauriou entende, ao formular sua crítica ao positivismo jurídico que o dualismo entre forma e matéria, é um desses limites para todos que possuem uma preocupação com o real.

Santi Romano não vê razão para conceituar ao direito mais pela sua forma do que pela substância, e a noção de direito como ordenamento visaria traduzir sua busca pelos fundamentos materiais do direito. Ela contrapõe-se à ideia de direito enquanto poder, na medida em que reflete um direito que nasce de baixo, sob a égide de uma clara espontaneidade.

Segundo a análise jurídica de Riccardo Monaco acerca da Comunidade Europeia (CE), o direito comunitário adota postulados antiformalistas enquanto o direito internacional público parece continuar resistente a eles. Podemos verificar que na pós modernidade há ainda o predomínio da forma sob o conteúdo no campo do direito, levando ao que podemos denominar de absurdo no direito ou perversão ou crise autoimunitaria, a exemplo das atrocidades ocorridas na 2ª. Guerra Mundial, com suporte na lei, mas não no Direito. Tais questões relacionam-se com a pergunta do que é o Direito, do que pode ser considerado o Direito, e se uma lei seria considerada legítima, e portanto, obrigatória, se desconsiderasse por completo a realização da justiça, cominando uma penalidade desproporcional ou afrontando a dignidade humana e/ou o princípio da proporcionalidade.

A fórmula de contingência no caso do Direito é a Justiça, ou seja, o Direito sem

Justiça deixa de ser Direito e vira um simulacro, uma comédia de má qualidade, não se revestindo sequer mais de máscaras para provocar a ilusão, e sequer tendo o poder das tragédias gregas de provocar piedade, terror, ou assombro, um dos passos para a proposta da ética do absurdo de Camus, pois partindo-se do assombro, atitude tipicamente filosófica, pode-se chegar a atravessar o labirinto que leva para fora de tal simulacro ou matrix.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. São Paulo: Edições 70, 2001. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*: lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1995. BOBBIO, Norberto. *Teoria geral do direito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. DAL RI JR, Arno. *O antiformalismo de Santi Romano e a doutrina italiana de direito internacional*. Mimeografado. 2006. GRAU, Eros. *O direito posto e o direito pressuposto*. São Paulo: Malheiros, 1996. GUERRA FILHO, Willis Santiago. Fenomenologia jurídica. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord.). *Dicionário de filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Renovar; São Leopoldo: UNISINOS, 2006, pp. 316-322. GUERRA FILHO, Willis Santiago. Subsídios para uma crítica fenomenológica ao formalismo da ciência dogmático-jurídica. *Fenomenologia e direito. Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região EMARF*, v. 1, n. 1, pp. 43-54, abr./set. 2008. GUERRA FILHO, Willis Santiago. *A ilusão da normatividade universalista em face de nossa superlativa contingência*. Artigo apresentado no evento de Filosofia e Psicanálise na UFMG, em 2013. GUERRA FILHO, Willis Santiago. *O conhecimento imaginário do direito*. Curitiba: Prismas, 2017. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Fenomenologia e direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005. HAURIU, Maurice. *Précis de droit constitutionnel*. 2. ed. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1929. HAURIU, Maurice. *Aux sources du droit: le pouvoir, l'ordre et la liberté*. Paris: Bloud, 1933. HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia*: síntese de um milênio. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. HUSSERL, Edmund. *A crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 6. ed. Tradução: João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998. MONACO, Riccardo. *Diritto delle Comunità Europee e diritto interno*. Milano: Giuffrè, 1967. PAIM, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora da USP/Editora Grijalbo, 1974. PALIANI, Stefania. *O institucionalismo puro de Santi Romano e de Maurice Hauriou*. Tradução: Arno Dal Ri Jr. Mimeografado. 2007. RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Armenio Amado, 1979. RADBRUCH, Gustav. *Introducción a la ciencia del derecho*. Rio de Janeiro: Editora FCE, 1993. RADBRUCH, Gustav. *Relativismo y derecho*. Tradução: Luis Villar Borda. Bogotá: Temis, 2009. REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*. 23. ed. São Paulo: Saraiva, 1996. ROMANO, Santi. Lo stato moderno e la sua crisi. In: ROMANO, Santi. *Scritti minori: diritto costituzionale*. Milano: Giuffrè, 1950a, v. 1, pp. 311-325. ROMANO, Santi. Oltre lo stato. In: ROMANO, Santi. *Scritti minori: diritto costituzionale*. Milano: Giuffrè, 1950b, v. 1, pp. 345-356. ROMANO, Santi. *O ordenamento jurídico*. Tradução: Arno Dal Ri Jr. Mimeografado. 2006. ZANONNI, Eduardo A. *Crisis de la razón jurídica*. Buenos Aires: Depalma, 1980.

PAOLA CANTARINI

Anti lavajatismo

No início no ano de 2009, no Brasil, foi deflagrada a chamada “Operação Lava Jato”, com forte influência da “Operação Mãos Limpas”, ocorrida na Itália (BBC BRASIL, 2014), a partir da investigação de crimes de lavagem de recursos relacionados ao ex-Deputado Federal José Janene, em Londrina, no Paraná. Além do ex-Deputado, estavam envolvidos nos crimes os doleiros Alberto Youssef e Carlos Habib Chater. Alberto Youssef era um antigo conhecido dos Procuradores da República e policiais federais. Ele já havia sido investigado e processado por crimes contra o sistema financeiro nacional e de lavagem de dinheiro no caso Banestado (Caso Lava Jato: por onde começou, s/d).

Os respectivos processos criminais foram presididos pelo então Juiz Federal Sérgio Fernando Moro que, mais tarde, aceitaria o convite para ser o Ministro da Justiça e Segurança Pública, feito pelo candidato eleito para a Presidência da República do Brasil, o ultradireitista Jair Messias Bolsonaro.

Como representantes do Ministério Público Federal, nas acusações, destacaram-se os Procuradores da República Deltan Martinazzo Dallagnol (o coordenador da Operação) e Carlos Fernando dos Santos Lima, dentre outros (Caso Lava Jato: equipe no MPF, s/d).

Após um início em que se respeitou o devido processo legal brasileiro, a “Operação Lava Jato”, especialmente em razão da atuação midiática e parcial do Juiz Federal Sérgio Moro e do Procurador da República Deltan Dallagnol, passou a demonstrar uma tendência em criminalizar a política brasileira e, mais particularmente, um determinado partido político, o Partido dos Trabalhadores, que estava no poder há aproximadamente 14 anos.

Neste sentido, tornou-se um alvo preferencial das acusações o ex-Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, um ex-sindi-

calista e ex-metalúrgico brasileiro, eleito o 35º. Presidente do Brasil. Lula da Silva foi membro fundador e Presidente de honra do Partido dos Trabalhadores, elegendo-se Presidente da República em 2002, tendo sido reeleito em 2006 (Tudo sobre Lula..., s/d).

O Juiz Sérgio Moro passou a adotar medidas de natureza processuais penais inteiramente desvinculadas da Constituição Federal do Brasil, destoando-se do que deveria ser o papel de um magistrado no processo penal de modelo acusatório/adversarial, especialmente quando se tratava dos aspectos relativos à sua imparcialidade.

Inúmeras vezes, seja na imprensa, seja nos próprios atos e autos processuais, portou-se de maneira acintosamente parcial, emitindo opiniões fora dos autos e participando, como verdadeira estrela, de eventos nacionais e internacionais.

Por outro lado, o coordenador da Lava Jato, o Procurador da República Deltan Dallagnol, do mesmo modo, passou a ter uma conduta extremamente agressiva em relação aos réus, além de se portar, igualmente, de modo inadequado para um representante do Ministério Público brasileiro, instituição cuja função constitucional, segundo consta do artigo 127 da Constituição Federal, é a defesa da ordem jurídica, do regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis.

Foram vários os vazamentos (ilegais) para a imprensa de conversas obtidas em interceptações telefônicas e acordos firmados em delações premiadas, além de depoimentos de réus e testemunhas.

Em um destes casos, por exemplo, a Rede Globo de Televisão – em horário nobre, quando da apresentação do Jornal Nacional, programa informativo de maior audiência da televisão brasileira – divulgou uma conversa que havia sido captada entre a então Presidente da República, Dilma Vana Rousseff e o ex-Presidente Lula da Silva.

Este fato, inclusive, gerou uma reação do Supremo Tribunal Federal do Brasil, quando o Ministro Teori Albino Zavascki, que mais tarde viria a sofrer um trágico acidente aéreo (SHIRAWA, s/d), exigiu

explicações do Juiz Sérgio Moro, que se desculpou formalmente, sem, no entanto, sofrer qualquer punição ou ser afastado das funções jurisdicionais no processo (BULLA; AGUIAR, 29 mar. 2016).

Além dos vazamentos de documentos judiciais sigilosos, banalizou-se, ao longo da “Operação Lava Jato”, a partir de pedidos feitos pelo Ministério Público Federal e atendidos pela Justiça Federal, a prisão provisória, a maioria sem a devida e exigida fundamentação constitucional, como expresso na Constituição Federal (artigo 93, inciso IX).

Presos, a grande parte dos investigados e réus acabavam por aceitar os acordos de delação premiada, feitos pela Polícia Federal ou pelo Ministério Público Federal.

Neste período, as conduções coercitivas de investigados e acusados, tornaram-se comuns, em evidente afronta à Constituição Federal, que garante o direito ao silêncio (artigo 5, inciso LXIII) e aos Pactos Internacionais que a República Federativa Brasileira subscreveu, especialmente a Convenção Americana de Direitos Humanos, o chamado Pacto de San José da Costa Rica (artigo 8º, inciso 2, alínea g) e o Pacto Internacional sobre Direitos Cíveis e Políticos (artigo 14º, inciso 3, alínea g), estes dois últimos que tutelam o direito de não autoincriminação.

As conduções coercitivas só foram contidas quando o Supremo Tribunal Federal as considerou inconstitucionais (MORREIRA, s/d).

A farsa jurídico-processual que representou a “Operação Lava Jato” finalmente restou comprovada com a divulgação pela imprensa, inicialmente pelo site “The Intercept Brasil”, de mensagens e áudios trocados entre Procuradores da República que atuavam nos respectivos processos e o então Juiz Federal Sérgio Moro (OLIVEIRA, 21 jul. 2019).

Os diálogos estarreceram a comunidade jurídica brasileira, pois mostravam um verdadeiro conluio entre os órgãos do Estado brasileiro para condenar determinados acusados, especialmente o ex-Presidente Lula da Silva. (CITTADINO *et al.*, 2017; 2018).

Tais conversas, ademais, comprovaram a parcialidade com que atuara o Juiz Federal e uma verdadeira promiscuidade entre ele e os membros do Ministério Público Federal.

Assim, antilavatismo designa todo pensamento jurídico, democrático, republicano e político que se contrapõe aos mais variados abusos praticados durante a “Operação Lava Jato”, iniciada na 13ª. Vara Criminal da Justiça Federal, em Curitiba, no Brasil, e aos seus métodos “protofascistas”, relegando a um plano secundário, quase nulo, os direitos e as garantias processuais penais previstas na Constituição Federal do Brasil e nos Tratados Internacionais sobre direitos humanos.

Antilavatismo, antes de representar um obstáculo ao combate à corrupção, pugna – muito pelo contrário! – pelo devido processo legal e pelo respeito absoluto às regras e aos princípios constitucionais, e ao processo acusatório, independentemente do crime objeto da imputação criminal e dos respectivos acusados.

Bibliografia:

Imprensa:

CITTADINO, Gisele *et al.* *Comentários a uma sentença anunciada: o processo Lula*. Baurur: Canal 6 Editora, 2017. CITTADINO, Gisele *et al.* *Comentários a um acórdão anunciado: o processo Lula no TRF4*. São Paulo: Outras Expressões, 2018.

Digital:

BBC BRASIL. Como foi a mega-operação italiana que teria inspirado a “Lava Jato”? *G1 – Globo*, 15 nov. 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/operacao-lava-jato/noticia/2014/11/como-foi-a-mega-operacao-italiana-que-teria-inspirado-a-lava-jato.html>. Acesso em: 31 jul. 2019. BULLA, Beatriz; AGUIAR, Gustavo. Moro pede desculpas ao Supremo por divulgação de áudios de Lula e nega motivação política. *Estadão*, 29 mar. 2016. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/moro-pede-desculpas-ao-supremo-por-divulgacao-de-audios-de-lula-e-nega-motivacao-politica/>. Acesso em: 31 jul. 2019. Caso Lava Jato: equipe no MPF. *Ministério Público Federal*, s/d. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/grandes->

-casos/caso-lava-jato/equipe-no-mpf. Acesso em: 31 jul. 2019. Caso Lava Jato: por onde começou. *Ministério Público Federal*, s/d. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/grandes-casos/caso-lava-jato/atuacao-na-1a-instancia/parana/investigacao/historico/por-onde-comecou>. Acesso em: 31 jul. 2019. MOREIRA, Rômulo de Andrade. A grande jogada! *Centro de Estudos Constitucionais e de Gestão Pública*, s/d. Disponível em: <https://cecgp.com.br/postagem-1913/>. Acesso em: 31 jul. 2019. OLIVEIRA, Regiane. Vazamentos da Lava Jato jogam luz nos limites éticos do Judiciário e MP. *El país*, 21 jul. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/20/politica/1563576570_656522.html. Acesso em: 31 jul. 2019. SHIRAWA, Diogo *et al.* Como foi o acidente que matou Teori Zavascki. *Estadão*, s/d. Disponível em: <https://infograficos.estadao.com.br/politica/como-foi-o-acidente-que-matou-teori-zavascki/>. Acesso em: 31 jul. 2019. Tudo sobre Lula [Luiz Inácio Lula da Silva]. *Estadão*, s/d. Disponível em: <https://tudo-sobre.estadao.com.br/lula-luiz-inacio-lula-da-silva>. Acesso em: 31 jul. 2019.

RÔMULO DE ANDRADE MOREIRA

Antilegitimismo

Antilegitimismo é expressão que, por evidente, se remete e contradita o conteúdo de “legitimismo” e de “legitimidade”, essa que se traduz em pressuposto, condição ou atributo que empresta autoridade às decisões, destacadamente as de natureza política ou jurídica, estando intimamente ligada às operações e práticas que se desenvolvem no seio da sociedade e do Estado, sob os seus diversos aspectos e a partir de denominados níveis do processo de legitimação, que levam a um resultado determinado pela relação das diversas variáveis que se entrelaçam e cooperam de forma relativamente independente (BOBBIO, 1997, pp. 675-676).

Assim, de logo se percebe que a expressão em destaque, antilegitimismo, sobre a qual ora se debruça, está a tratar de uma concepção, uma atitude, um comportamento, um movimento que traz em si o gérmen da negação e da desconstrução daquilo que é regido pelas exigências ínsitas a tudo aquilo que é legítimo, legitimado, que perpassa por um processo em busca de tal desiderato de autenticidade e aceitabilidade, pode-se dizer, sob um viés democrático.

Compreende-se que, negando-se a afirmação do antilegitimismo, há imprescindibilidade da obtenção da legitimidade para que se permita qualidade e adequação aos processos decisórios que levam respostas efetivas às questões e problemáticas sociais e políticas. A legitimidade emprestaria, portanto, um selo de racionalidade, autenticidade, aceitabilidade e mesmo verdade àquilo que se estabelece como fisionomia e fisiologia, funcionamento saudável dos corpos social e estatal. Importante ressaltar, conforme João Maurício Adeodato: “Ao mesmo tempo, a legitimidade traz uma conotação de desejabilidade, é positivamente valiosa em relação ao poder, isto é, o poder legítimo é preferível ao ilegítimo” (ADEODATO, 1989, p. 19). Assim,

no terreno em que isso não se verifica, configura-se uma situação que se pode nomear como “antilegitimismo”.

A ideia de consenso, fruto a ser obtido a partir de acordos e em torno de princípios, valores e normas comuns, não estaria desatrelada dessa idealidade, fazendo-se movimento perene a ser compreendido pelos entes a persegui-la, permitindo-se a obediência natural ao que imposto a todos, evitando-se com isso, o uso da força, a não ser em situações específicas, transitórias, esporádicas. Relembre-se essa lição, por oportuno: “Mas, como violência simbólica, o poder não se reduz à imposição da força, ou seja, o poder não produz seu efeito se ele não se exerce numa relação de comunicação” (FERRAZ JUNIOR, 2009, p. 61). O contrário dessa situação, a sua negação mesma, é o que vem a configurar, segundo se compreende aqui e ora se reafirma, um antilegitimismo, algo que não se almeja num quadro de aperfeiçoamento democrático.

Por isso, segue-se com o grande pensador nonagenário de Frankfurt, Jürgen Habermas, ao discorrer “sobre a legitimação pelos direitos humanos” em obra coletiva organizada por Jean-Christophe Merle e Luiz Moreira: “A pressuposição de resultados legítimos precisa apoiar-se, em última instância, em um arranjo comunicativo, sendo, pois, tais discursos (e negociações) o lugar em que se pode formar uma vontade política racional. Por sua vez, como são necessárias para constituir de modo racional a vontade do legislador político, a fim de que possa garantir legitimidade, as formas de comunicação devem ser institucionalizadas juridicamente” (MERLE; MOREIRA, 2003, p. 71).

Partindo-se dessa visão, há que se compreender que a quebra ou ruptura dessa busca de legitimidade ocasiona também esgarçamento e desvirtuamento do sentimento que funda a sociedade, destacadamente a de natureza democrática, firmada na existência de uma carta constitucional, como um documento sintetizador dos principais consensos obtidos no seio da sociedade politicamente organizada: “Todo governo e toda Cons-

tituição resultam de forças e tendências que impulsionam os homens a reunir-se em comunidades organizadas e a dirigir seus esforços a um fim comum” (VERDÚ, 2004, p. 77).

Conduz-se, com as considerações acima, à afirmação de que o que busca é a negação do antilegitimismo e a confirmação da legitimidade a dotar as decisões que definem o travejamento basilar de uma sociedade ou Estado a partir da dignidade da autoridade. Ou seja, a autoridade ou instância que enfeixa poderes oriundos do consenso estabelecido pelos processos crescentes de legitimação terá a aceitação geral daquilo que estabelecerá como meta ou padrão de realização da vontade qualificada do povo.

Vale afirmar que isso confirma ser a legitimidade aqui tratada aquela que se caracteriza por uma contextualização democrática, sem o quê se coloca e se confirma a marca da desconfiança e da possibilidade erosiva de apreensões autocráticas da caminhada decisória no ambiente social/estatal. Entende-se que isso não é mera crença ou convicção, mas afirmação decorrente de processos antilegitimistas que já se passaram historicamente e que retornam com alguma força, ainda não claramente mensurada ou diagnosticada, na quadra e na geopolítica atuais.

Em contraposição àquilo que se busca com as etapas dos processos legitimatórios de decisões e atuações, pode-se afirmar que algo que se pode intitular como antilegitimismo se configura, no que concerne à realidade hodierna, num quadro de recessão democrática que inevitavelmente já atingiu alguns países e que busca se espalhar por outras ordens estatais, aparentando mesmo algo articulado internacionalmente, mas que traz também refluxos possivelmente de natureza externa à própria política, com fatores de irracionalidade que impedem consensos a partir da prática e da deliberação democráticas.

Na presente quadra, impressiona que, em vários Estados, no contexto internacional e preocupantemente no Brasil, percebe-se um conjunto de realidades que nos leva a crer numa verdadeira

crise da Democracia, regime que, ao menos no que concerne ao histórico do Pós-Guerra do século XXI, parecia estar blindado, mesmo que parcialmente, contra os retrocessos atinentes a quadros autocráticos e ditatoriais.

Ao menos, até aqui, a Democracia se fazia verificar superando os grandes traumas e até já com quase inequívoca segurança, dentro do concerto mundial. Do ponto de vista histórico, surgem elementos que fazem com que a ideia oposta, aquela que nos faz ver que as imunidades democráticas gerais não estão tão delineadas, possibilitando-se certos colapsos pontuais importantes nas nações tidas como “solidamente” democráticas. Os antilegitimistas concorrem para isso, inclusive opondo freios à participação social democrática e às evidências sociológicas e até de caráter científico que precisam ser aferidas para o diagnóstico e a solução autêntica de problemas surgidos no seio do Estado.

As estabilidades democráticas, que percorreram imperturbável boa parte do século XX até os nossos dias, experimentam por fatores diversos, talvez com maior consistência nos fatores econômicos e de segurança interna, certos riscos e até abalos que eram inimagináveis. É a legitimidade democrática que se atinge, ao fim e ao cabo. O que se instaura é o antilegitimismo, com a desconstituição de várias instâncias de diálogo e de consenso com a sociedade civil. O que se propicia, então, não é algo simples ou aceitável: a supressão do diálogo democrático significa também a supressão de direitos.

Observe-se que, como alertam Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, o processo de erosão democrática e, por consequência da legitimidade que a toma como base, pode se dar a partir de decisões eleitorais, portanto pretensamente da maioria, tornando-se essa derrocada praticamente “invisível” no seu nascedouro, gerando uma falsa legitimidade, perpetrando, na verdade, um antilegitimismo disfarçado e enganoso: “Muitos esforços do governo para subverter a democracia são ‘legais’, no sentido de que são aprovados pelo Legislativo ou aceitos pelos

tribunais. Eles podem até mesmo ser retratados como esforços para *aperfeiçoar* a democracia – tornar o Judiciário mais eficiente, combater a corrupção ou limpar o processo eleitoral” (LEVITSKY, 2018, p. 17).

O que se busca hoje, diante do quadro que se instaura, para a superação de decisões que não sejam erigidas com legitimidade, o que fortaleceria os antilegitimismos indesejados – sejam dos poderes constituídos ou dos próprios cidadãos reunidos – é um norte inclusivo e acolhedor das complexidades, quantitativa mas também qualitativamente, com a percepção da diversidade e da pluralidade de componentes e aspectos jurídicos e sócio-políticos das nações. Talvez um caminho tenha sido delineado por essa fala de Antonio Carlos Wolkmer no texto “Pluralismo jurídico: um espaço de resistência na construção de direitos humanos”: “É inegável que, em tempos de transição paradigmática e pós-colonial, a configuração da perspectiva jurídica mais crítica, interdisciplinar e intercultural, expressa na prática determinante e efetiva de novos sujeitos históricos, projeta-se não só como fonte de legitimação da pluralidade jurídica emancipatória e de direitos humanos diferenciados, mas também como meio privilegiado de resistência radical e contra-hegemônica aos processos de exclusão e de desconstitucionalização do ‘mundo da vida’” (WOLKMER, 2013, p. 44).

Bibliografia

ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. BOBBIO, Norberto *et al.* *Dicionário de política*. Tradução: Carmen C. Varriale *et al.* Coordenação da tradução: João Ferreira. Revisão geral: João Ferreira e Luís Guerreiro Pinto Cacaís. 9. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, v. 2. FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009. LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Org.). *Direito e*

legitimidade. São Paulo: Landy, 2003. VERDÚ, Pablo Lucas. *O sentimento constitucional*: aproximação ao estudo do sentir constitucional como modo de integração política. Tradução e prefácio: Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2004. WOLKMER, Antonio Carlos *et al.* (Org.). *Pluralismo jurídico*: os novos caminhos da contemporaneidade. 2. ed. São Paulo: Sarai-va, 2013.

LÍVIO OLIVEIRA

Antiliberalismo

O liberalismo no Brasil é peculiar. Definir antiliberalismo exige, antes de tudo, pensar sobre as particularidades do liberalismo brasileiro.

Liberalismo, na definição clássica de Norberto Bobbio, se refere a uma determinada concepção de Estado, na qual este tem poderes e funções limitadas e, como tal, se contrapõe tanto ao Estado absoluto quanto ao Estado que hoje chamado de Social.

No Brasil, no entanto, o liberalismo contraditoriamente veio pela mão de uma elite portuguesa que, originalmente, era adepta de concepções absolutistas de Estado, algo que nos leva, em uma retrospectiva histórica, a ter uma visão mais ampla do que pode ser denominado como “liberalismo”, situando-o no contexto de cinco séculos de dominação colonial e patriarcal.

Em tal contexto, ser “antiliberal” pode significar muito pouco ou quase tudo. Quase tudo, porque na crítica ao passado colonial brasileiro, o antiliberalismo tomará como central pôr em questão os limites de um “liberalismo nacional” em que o Estado não apenas não é, de fato, constitucionalmente limitado; mas, pelo contrário, tem poderes quase absolutos ou, pelo menos, reserva-se a possibilidade de, sob alegação de crise institucional, lançar mão de um “poder moderador” pelo qual as liberdades e garantias constitucionais são drasticamente suprimidas. Ao longo da história, esse “poder moderador” teve várias formas, desde a intervenção direta do Imperador até intervenções militar-parlamentares (sempre sob a alegação de “salvar a democracia”), mostrando que o liberalismo brasileiro convive bem com regimes fortes e golpistas.

Nesse contexto, a crítica “antiliberal” expressaria um descontentamento profundo com este passado tenebroso: de genocídios, escravidão, massacres e de opressão colonial e machista. Um passa-

do que, muitas vezes, se teima em negar ou se faz questão de esquecer. Mas que, analisado de perto, revelará a habilidade perversa de uma elite que sempre soube apagar os rastros de sangue e infâmia, disfarçando-se sob vestes “liberais” e “modernas”, ocultando sua verdadeira natureza aristocrática e autoritária.

Também pode significar muito pouco, porque não esclarece devidamente a natureza, nacional e de classe, desta opressão. Ser “antiliberal” apenas, como se a rarefeita democracia brasileira fosse a causa (e não a consequência) da opressão das elites. Mais grave, ainda, uma rejeição cabal do “liberalismo brasileiro”, deixando-se de pontuar também alguns avanços e conquistas popular ao longo da história, seria incorreto e injusto com jornadas heroicas que marcaram a resistência à opressão e à exclusão e que, algo contraditoriamente, também foram feitas sob o estandarte do liberalismo.

As incongruências brasileiras, que tornam tão difícil a vida dos “brasilianistas”, são bastante conhecidas. Assim, o mesmo Imperador, tão cioso de sua cultura liberal e de seu pensamento moderno (tão avançado em pleno final do século XIX) era o mesmo que governava uma das últimas nações escravistas e promoveu, no país vizinho Paraguai, uma das últimas “limpezas étnicas” do colonialismo luso-espanhol nas Américas. Mas o Brasil de D. Pedro II é o mesmo de Luiz Gama; o passado brasileiro tem Francisco Félix de Souza e tem Zumbi dos Palmares; são brasileiros tanto o Duque de Caxias com Sepé Tiaraju. Não serve apenas esquecer ou indignar-se contra o passado: é preciso ressignificá-lo.

Caso contrário, há grande possibilidade que, ao posicionar-mos resolutamente (e sem maiores cautelas) contra o “liberalismo” que caracterizou as elites brasileiras, tenhamos o desprazer de encontrar ao nosso lado, exatamente o que pior e mais atrasado existe ou existiu no passado brasileiro. Assim, com surpresa, saberemos que Antonio Conselheiro era um antiliberal que negava o progresso, a ciência e até o sistema métrico decimal. Ou que os atuais profetas defensores do terraplanismo também são declarados

antiliberais. Tudo pela singela razão que ao liberalismo também pode se contrapor o conservadorismo mais tacanho, pelo que ser “antiliberal” não significa, progressista. Mais, ante o retrocesso institucional que, de tempos em tempos, retorna para assombrar o Brasil, o velho liberalismo continua a ter valia.

Talvez parte da confusão de ideias não provenha propriamente da palavra “liberalismo”, mas do prefixo “anti”, que denota oposição, inconformidade. Assim, para se declarar, consequentemente, “contra tudo que está aí” exige-se sempre um complemento esclarecedor: “o que, em troca, se colocará no mesmo lugar?”...

Ainda que não se pense a História com um devir, tal como acreditava Hegel, certamente a crítica a qualquer fato histórico sempre deve esclarecer seu “sentido”, ou seja, a crítica busca evocar algo do que passou ou pretende conjurar algo para o futuro? Assim, “antiliberais” eram os revolucionários farroupilhas que, descontentes com a importação do charque platino (ao invés do gaúcho) pelo capitalismo florescente do centro do país, eram, simultaneamente, escravocratas e republicanos. E o genocida que reprimiu a revolta (e massacrrou os lanceiros negros em Porongos) era, além de monarquista, também membro do Partido Regressista (depois Partido Conservador). Afinal, qual o sentido do republicanismo dos farroupilhas? Ou do liberalismo conservador do Duque de Caxias? Porque essa é uma das grandes dificuldades de uma leitura simplista da história brasileira que apresenta paradoxos aparentemente inexplicáveis: como um marechal monarquista e conservador (antiliberal) promoveu um golpe que derrubou um imperador liberal e popular, que acalentava o sonho de uma república com presidente hereditário. A proclamação da República, sob a bandeira do liberalismo, não foi mais do que um golpe de Estado, realizado sem apoio popular, marcando a primeira das múltiplas intervenções militares que se sucederam na história política brasileira, sempre inaugurando regimes fortes e que, de liberais, nada tinham.

O autoritarismo foi peça-chave do liberalismo brasileiro.

Desde as Reformas Pombalinas (que reformaram o Estado mercantilista português), a mesma monarquia iluminista que, depois, governou o Brasil por 400 anos sempre foi avessa ao liberalismo político e, pelo contrário, mantinha em Portugal um absolutismo monárquico esclarecido. Porém, ao se transladar para o continente americano, esta elite portuguesa em grande parte foi cooptada pela maçonaria e pelo pensamento liberal de Benjamin Constant que, como se sabe, temia tanto a reação da monarquia hereditária quanto o despotismo jacobino. Do ponto de vista político, a “nova elite brasileira” (que logo elegeu Comte como sua maior referência teórica) sempre governou associada à aristocracia local e pregava uma monarquia constitucional ou uma república – e, portanto, era liberal.

Os liberais políticos brasileiros (a começar por Hipólito da Costa), sempre foram avessos ao “democratismo” e viam na República a melhor forma de uma elite dirigente equilibrar a sociedade em torno de uma economia desenvolvida. Uma leitura “liberal” da história não fará mais do que lamentar os conflitos e aspirará por uma ordem em que a República poderá até louvada – não por ser um avanço civilizatório ante a Monarquia, mas por ter permitido uma melhor distribuição do poder em uma sociedade mais estável, em que o progresso econômico continue beneficiando sempre uma minoria. Democracia e Liberalismo nem sempre andaram juntos; nem República e Democracia.

A dicotomia de dois partidos que disputam a política sob a monarquia (Partido Liberal e Partido Conservador) nunca pôde ser plenamente esclarecida, sendo comum a troca de lideranças entre os dois partidos. O Partido Liberal defendia o ensino público, a desconcentração da propriedade da terra, a descentralização do controle político e o livre comércio. O Partido Conservador defendia os valores tradicionais, tinham grande vinculação com os proprietários rurais e grandes comerciantes e defendiam um

poder central forte. Todos eram defensores das ideias liberais, ao menos de um ponto de vista econômico.

A divisão posterior entre liberais (parlamentaristas e federalistas) e republicanos (presidencialistas e centralizadores) não tornou mais nítida a verdadeira natureza de sucessivas crises nacionais que sempre tiveram as ideias liberais como pano de fundo. Uma sangrenta luta entre “maragatos” (liberais liderados por Gaspar Silveira Martins) e “chimangos” (liderados por Júlio de Castilhos) não dizia respeito à maior participação popular nas eleições, nem melhores condições econômicas para a maioria. Todos eram “liberais” do ponto de vista econômico na medida que não propunham qualquer mudança na dominação pelas elites, nem deixavam de ser “liberais” politicamente falando, já que a discordância dizia respeito à sistemas de governos (parlamentarista ou presidencialista) ou eleições livres (mas que não contestavam o poder dos coronéis que comandavam a política regional ou dos grandes empresários que dominavam a política na velha República).

É necessário discernir entre “liberalismo político” e “liberalismo econômico”. O liberalismo político prega essencialmente a limitação do Estado em prol da liberdade individual, da igualdade perante a lei, da propriedade privada e do livre comércio. Tais liberdades individuais, em tese, serão melhor defendidas por uma república democrática, mas não necessariamente. É possível pensar em uma monarquia liberal (como a Inglaterra), tanto quanto em uma democracia autoritária (como se pode classificar o regime da China). Embora seja grande a tentação de esgrimir um sentido histórico para o liberalismo político – do governo de um só (monarquia) para o governo de muitos (democracia) –, a realidade histórica mostra que, no Brasil, o liberalismo brasileiro nunca esteve manteve relações íntimas com a democracia. No Império, estava associado à monarquia – e, mesmo na República, bem longe de uma democracia popular. Diz-se que a democracia no Brasil foi um “intervalo comercial” precisamente porque todas

as rupturas institucionais foram sempre “arranjos por cima” que, ao final, favoreceram a manutenção das elites dirigentes. Todos esses arranjos tiveram alguma preocupação de manter tintes de respeito à democracia formal – e manter alguma aparência de liberalismo político. Mesmo o Golpe de 1964 pretendeu salvar o Brasil para a democracia liberal.

Para os liberais brasileiros, a liberdade é para poucos. Desconfiados da vontade das maiorias, todos os partidos autoproclamados liberais (do PRP ao Novo, passando pela UDN, PFL, PL e PSL) sempre tiveram restrições a propostas “populistas” de ampliação democrática participativa.

Já o liberalismo econômico, desde Locke, defendeu basicamente a propriedade privada e a liberdade econômica, reservando ao Estado o papel de garantidor das condições para o progresso dos cidadãos – se possível com a mínima intervenção do Estado na ordem econômica. Não há necessariamente uma relação direta entre liberalismo econômico e Democracia, como demonstraram as ditaduras militares latino-americanas.

O liberalismo econômico acompanhou o país durante a maior parte da história brasileira, mesmo durante os períodos ditatoriais, na medida que o Estado sempre foi capturado pelas elites econômicas, direcionando o desenvolvimento nacional em prol das minorias, deixando pouco espaço para as classes subalternas. Tal liberalismo econômico não teve grandes contradições com o autoritarismo político, sendo de lembrar que, do ponto de vista econômico, a principal contradição do liberalismo é justamente com os direitos sociais, uma vez que este representa uma regulação econômica em favor da maioria.

Getúlio Vargas, o “pai dos pobres” – e a “mãe dos ricos” – era declaradamente liberal, na medida que a “Aliança Liberal” de 30 teve clara cariz modernizador, rompendo o poder oligárquico da época. Mas também é considerado um “antiliberal”, sendo apresentado como o líder do Estado Novo. Ao mesmo tempo que granjeou um apoio popular que lhe fazia invencível em qualquer eleição, Ge-

túlio Vargas passou para história como um ditador que censurou a imprensa e perseguiu os opositores. Sobram argumentos para caracterizar o período getulista como antiliberal. Como exemplos de tal antiliberalismo apresenta-se a legislação social e a maciça intervenção do Estado que gerou o desenvolvimento econômico que catapultou o Brasil para o patamar dos países industrializados. Porém, o mesmo tipo de intervenção econômica pode ser atribuído, por exemplo, à Roosevelt, sem que ninguém cogite de rotulá-lo como “antiliberal”. Ao mesmo tempo, Getúlio sempre se empenhou em manter os sindicatos sob estrito controle estatal, ao mesmo tempo que promovia reformas de conteúdo popular e que beneficiavam amplamente a classe trabalhadora. Afinal, seria ele um “liberal econômico moderno” (de feitiço social-democrata) ou um “antiliberal estatista” (com claro viés corporativo ou, mesmo, fascista)?

Talvez o mais emblemático confronto do país sobre o pensamento liberal seja o debate entre Waldemar Ferreira e Oliveira Vianna sobre a Justiça do Trabalho. Por certo, não resta dúvidas do liberalismo econômico e político do primeiro, que rejeitavam tanto a intervenção estatal nas relações de trabalho e os direitos sociais coletivos como a existência de uma Justiça federal afastada dos interesses regionais. Já para o segundo, este representava o curioso “consenso antiliberal” que punha do mesmo lado socialistas, católicos e corporativistas, todos desejosos de alcançar maior igualdade real através da ação corretiva do Estado na economia. Fala-se mesmo, de um “autoritarismo instrumental”, pensado como um instrumento transitório para criação das melhores condições para a implantação de uma sociedade liberal no Brasil. Mas poder-se-ia, com seriedade, rotular Oliveira Vianna como um antiliberal?

Certamente não se dermos um conteúdo mais substantivo, popular e democrático, a esse antiliberalismo, algo que Oliveira Vianna jamais compartilharia. Seria possível, assim, mapear um real “antiliberalismo” ao longo da história brasileira, assim entendido este como

um contraponto ao pacto das elites que sempre dominaram o Estado brasileiro em seu benefício?

Um “antiliberalismo” a serviço dos setores subalternos – no sentido de que cabe ao Estado agir positivamente em favor das maiorias – sempre poderá ser apontado como economicamente retrógrado e democraticamente autoritário. Economicamente, será acusado de conspirar contra o progresso nacional e, politicamente, será lhe oposto o conhecido veto liberal da ameaça à liberdade individual e à propriedade privada.

Nessa linha, os grandes abolicionistas brasileiros (como André Rebouças que pregava que fossem dadas terras aos escravos libertos) podem ser classificados como “antiliberais” por se revoltarem contra um regime econômico excludente pós-escravocrata que, mesmo depois da tragédia humanitária que garantiu à elite brasileira e estrangeira uma riqueza sem precedentes, condenou os “recém-libertos” à miséria e à marginalização social. Já o “realismo político” de Ruy Barbosa, ao queimar a documentação que registrava a compra-e-venda de escravizados – e, assim, evitar que os antigos escravocratas pudessem pedir indenização – pode ser caracterizado como um ato de racionalidade econômica liberal.

Mesmo hoje, sob o ponto de vista liberal, alguém poderá sustentar o “direito dos proprietários” sobre o fruto do trabalho humano, mesmo que isso implique em formas indignas de relação de trabalho. Ou seriam os “abolicionistas” (de ontem ou de hoje), que defendem a abolição do trabalho forçoso que ainda existe no Brasil os verdadeiros “liberais”? Estudos mais recentes mostram que a escravidão sempre foi o principal fator de estagnação econômica durante o Império. Por outro lado, o trabalho forçoso não conspira contra a formação de um mercado interno forte que é, , o esteio da economia liberal?

O liberalismo nacional nunca se preocupou demasiadamente com a coerência. Apesar das motivações claramente antipopulares e economicamente liberais da Ditadura Militar, um elevado crescimen-

to econômico foi alcançado por políticas decididamente estatizantes e sob um regime de supressão das liberdades públicas e de regressão social. Mas o grande ideólogo Francisco Campos se mostraria ressentido se o período militar pós-64 fosse classificado como “antiliberal”. Pelo menos no sentido que aqui se esboça, de um “antiliberalismo” a serviço das maiorias, certamente não o seria.

Talvez esse “antiliberalismo” popular somente possa ser encontrado na trilha da resistência popular e democrática ao colonialismo e ao patriarcalismo, tão olvidada pela historiografia oficial e, também, pela “intelligentsia” nacional, que ainda pouco (re) conhece o pensamento de Nísia Floresta, Bertha Lutz, Luiz Gama, André Rebouças, Abdias do Nascimento, Milton Santos, Antônio Cândido, Darcy Ribeiro, Caio Prado Jr., Celso Furtado.

Da mesma forma, tantas lutas populares muitas vezes vibrantemente empunhando o ideário liberal – devem ser repensadas em outro contexto: como formas de resistência ao colonialismo e ao patriarcalismo. Recontada sob a ótica dos oprimidos, dos excluídos e dos subalternizados, a história mostrará o quanto tais lutas foram antiliberais – não em um sentido retrógrado, mas popular e emancipador.

Somente não se pode confundir esse antiliberalismo de duas derivações perversas do liberalismo: o neoliberalismo e o libertarianismo.

O primeiro, agora em sua versão mais dura, defende uma absoluta liberdade de mercado, a desregulamentação financeira, a não intervenção estatal sobre a economia, a redução dos impostos e o recorte dos direitos sociais. Não tem nenhuma contradição com o autoritarismo político. Ao contrário, parece cada vez mais depender da restrição das liberdades democráticas para vicejar.

Já os libertaristas são apologistas do direito privado, colocando a propriedade privada como centro de suas preocupações. Embora radicais defensores do “Estado mínimo”, não hesitam em apoiar o autoritarismo para garantir os direitos de propriedade.

Um antiliberalismo decolonial e antipatriarcal é, por definição, crítico ao liberalismo, mas tem posição diametralmente oposta ao neoliberalismo e ao libertarianismo.

Bibliografia

Imprensa:

ANDERSON, Perry. O balanço do neoliberalismo. In: SADER, E.; GENTILI, P. *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, pp. 29-34. BIAVASCHI, Madga Barros. *O direito do trabalho no Brasil 1930-1942: construindo o sujeito de direitos trabalhistas*. São Paulo: LTR, 2007. CALDEIRA, Jorge. *História da riqueza no Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2017. CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem. A elite política imperial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. CASSIMIRO, Paulo Henrique P. O liberalismo político e a República dos modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. *Revista brasileira de ciência política* (Brasília), n. 20, pp. 249-286, maio/ago. 2016. FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1996. LOURENÇO FILHO, Ricardo. Ideias e discursos sobre a justiça do trabalho no Brasil: sua inclusão no poder judiciário examinada a partir da Assembleia Constituinte de 1946. *Revista quaestio juris* (Rio de Janeiro), v. 11, n. 4, pp. 2495-2518, 2018. PESAVENTO, Sandra Jatahy. *A revolução farroupilha*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

Digital:

CALASANS, José. Antonio Conselheiro e a escravidão. *José Calasans*, s/d. Disponível em: <http://josecalasans.com/downloads/artigos/15.pdf>. Acesso em: 10 set. 2019. CARRION, Raul. Os lanceiros negros farroupilhas. *Raul Carrion*, s/d. Disponível em: <http://www.raulcarrion.com.br/publicacoes/lanceiros.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019. CARVALHO, Olavo de. Por que não sou liberal. *Olavo de Carvalho*, 8 mar. 2007. Disponível em: <http://olavodecarvalho.org/por-que-nao-sou-liberal/>. Acesso em: 15 set. 2019. GOMES, Laurentino. O imperador republicano. E o republicano monarquista. *El país*, 2013. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2013/12/04/opinion/1386197042_791442. Acesso em: 24 ago. 2019. KINSELLA, Stephan. O que é libertarianismo. *Instituto Rothbard*, 24 jun. 2016. Disponível em: <https://rothbardbrasil.com/o-que-e-libertarianismo/>. Acesso em: 30 set. 2019. LOSSO, Tiago. Autoritarismo instrumental ou índole nacional. *Temáticas*, ano 9, n. 17-18, pp. 105-122, jan./dez. 2001. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/tematicas/article/view/3706>. Acesso em: 28 ago. 2019. MASSARANI, Emanuel. O imperador D. Pedro II e as eleições: a atualidade de um pensamento político. *Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo*, 30 set. 2004. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=290158>. Acesso em: 20 set. 2019. PAIM, Antonio. História do liberalismo brasileiro. *Instituto de Humanidades*. Disponível em: <http://institutodehumanidades.com.br/arquivos/historia>. Acesso em: 3 set. 2019.

LUIZ ALBERTO DE VARGAS

Antilibertacionismo

O antilibertacionismo é o fenômeno que se contrapõe a cultura da libertação, compreensão essa que por passar uma rediscussão espiritual, filosófica e pedagógica acaba por provocar reações científicas.

É, portanto, um fenômeno contemporâneo, vez que o movimento libertacionista pode se demarcar pela teologia da libertação, pela pedagogia da libertação e/ou oprimido e pela filosofia da libertação.

A teologia da libertação tem por marco o momento posterior ao Concílio Vaticano II, que por sua vez teve por objetivo a atualização e reflexão da Igreja Católica para os desafios da modernidade (JOÃO XXIII, 1961), convocado em dezembro de 1961 e celebrado entre 1962 e 1965 e também posterior a 1ª Conferência de Medellín, ocorrida em Bogotá no ano de 1968, resultante das reflexões do Concílio, e que teve por escopo a abertura da Igreja Católica para a América Latina e para os oprimidos.

A filosofia da libertação trata-se de um movimento filosófico que surge na América Latina no começo da 1970, a teoria foi formulada no livro *Por uma filosofia da libertação latino-americana* publicado em 1973 convulsionando cenário acadêmico daquele tempo (ARDILES *et al.*, 1973).

A pedagogia da libertação, por sua vez tem por marco temporal o período de meados de 1960, quando o autor Paulo Freire passa a publicar significativas obras sobre a Pedagogia do Oprimido, aqui também compreendida no contexto de Pedagogia Libertadora.

Os *antis*, por conseguinte, são as reações ao movimento da teologia da libertação, que surge a partir do fenômeno narrado, mas também dos desdobramentos filosóficos e pedagógicos que foram originados pela profunda reflexão resultante do momento histórico, que foi agravado pelo período ditatorial que os países latino-americanos sofreram nesse

mesmo período. Pensadores, religiosos e ativistas foram perseguidos politicamente, presos ou exilados, inclusive assassinados.

Retomando, a teologia da libertação surge com a publicação do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez *“Teología de la Liberación”*, a doutrina chega ao Brasil com Leonardo Boff, outro importante autor foi o espanhol Ignacio Ellacuría.

Na dimensão eclesial e social, a teologia da libertação provocou profundas transformações na práxis cristã, “neste contexto ocorreu a constituição a partir de 1965 das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), mas foi somente a partir de 1970 que elas tomaram uma maior impulsão.” (GUIMARÃES; LANZA, 2008). Conforme esclarece Frei Betto “as comunidades eclesiais de base (CEB’s) são pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativa de leigos, padres ou bispos”. Nesse caminho, Frei Betto esclarece que existe uma estimativa de 80 mil comunidades eclesiais de base no Brasil, congregando cerca de 2 (dois) milhões de pessoas crentes.

As comunidades eclesiais de base CEBS, desde então são organizadas nacionalmente e funcionam paralelamente as paróquias, tendo direção e atividades próprias, “essa ‘igreja do povo’ ou ‘igrejas dos pobres’ (em contraste com a ‘igreja tradicional’) tem funcionado como instrumento de mobilização e organização popular ao nível local e de lugar de encontro para a reflexão em torno dos problemas comunitários (CAVALCANTI, 1988).

A opção pela terminologia “base”, se dá por serem “integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares): donas-de-casa, operários, subempregados, aposentados, jovens e empregados dos setores de serviços, na periferia urbana; na zona rural, assalariados agrícolas, posseiros, pequenos proprietários, arrendatários, peões e seus familiares” (FREI BETTO, 1981).

Outro ponto característico da teologia da libertação é muito bem explicitado por Leonardo Boff, ao tratar da opção pelo outro e de que esse outro é espolia-

do “conhecimento dos mecanismos produtores da pobreza-opressão nos mostra a necessidade de uma transformação e libertação, portanto de algo novo e alternativo. Em seguida, buscam-se as mediações concretas que viabilizam a libertação, sempre tendo como protagonista principal o próprio pobre (BOFF, 2011).

O lugar da igreja, segundo a filosofia da libertação deve ser ao lado dos pobres e marginalizados, se trata de solidarizar-se com a causa dos oprimidos, combatendo a miserabilidade, o preconceito a indiferença.

A filosofia da libertação nasce e se desenvolve no mesmo contexto espacial-temporal, mas com categorias próprias e no horizonte da racionalidade. A filosofia da libertação caracteriza-se pela ruptura epistemológica com a filosofia tradicional ocidental, vez que passa a denunciar a racionalidade moderna, a ideia de liberdade e autonomia conquistadas, passando a discutir condição de tempo-espaco-história a partir do contexto da América Latina.

Em outras palavras, questiona-se a lógica da outridade/alteridade descontextualizada dos processos históricos que demarcam os povos espoliados, não há assim, como discutir racionalidade, libertação, sem debater os processos que aprofundam e agravam a condição de vulnerabilidade, tais como a violência histórica, política, econômica e social.

A filosofia e a ética da libertação vislumbram a alteridade para o “outro” oprimido, conforme Enrique Dussel, “o oprimido, o torturado, o que vê ser destruída sua carne sofredora, todos eles simplesmente gritam, clamando por justiça: – Tenho fome! Não me mates! Tem compaixão por mim! – é o que exclamam esses infelizes” (DUSSEL, 1995).

Nesse sentido, a filosofia da libertação propõe que o primeiro ponto para instigar o processo libertatório é descobrir o fator opressivo, que constitui a situação de predominância e opressão de um sujeito social sobre o outro:

Explicitar o processo de violência, desvendando as opressões é uma predisposição para um debate libertário, do contrário, acaba-se por perpetuar tais práticas

e circunstanciais que ficam negadas nos discursos que oficializam e reproduzem as práticas institucionais opressivas.

No que tange a Pedagogia da Libertação e/ou do Oprimido, percebe assim, que as confluências entre a Teologia da Libertação, Filosofia da Libertação e a Pedagogia da Libertação não são meras coincidências teóricas, mas sim produto da forte influência da obra de Paulo Freire e produto do tenso momento político e social vivido na América Latina na década de 1960 e 1970, vez que exponenciais trabalhos freireanos foram publicados em momento concomitante ao do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, exemplo do livro Educação como prática da liberdade e de Pedagogia do Oprimido, escritas em 1968, obras que significativas no pensamento latino-americano e mundial,

É verdade que, as obras de Paulo Freire têm uma leitura que serve de norte para as reflexões e abertura teológica, mas de pronto, a pedagogia do oprimido não trata de uma leitura teológica e sim uma práxis pedagógica promotora da liberdade que é contrapõe ao ensino opressivo, que aprisiona, as premissas da pedagogia da libertação tem por ótica o protagonismo do educando como sujeito do processo de educação e libertação, não como objeto passivo-oprimido, do aprendizado imposto.

Esclarecendo essa relação protagonista, Paulo Freire explica que “a grande generosidade está em lutar para que, cada vez mais, estas mãos, sejam de homens ou de povos, se estendam menos, em gestos de súplica. Súplica de humildes a poderosos. E se vão fazendo, cada vez mais, mãos humanas, que trabalhem e transformem o mundo. Este ensinamento e este aprendizado têm de partir, porém, dos “condenados da terra”, dos oprimidos, dos esfarrapados do mundo e dos que com eles realmente se solidarizem. Lutando pela restauração de sua humanidade estarão, sejam homens ou povos, tentando a restauração da generosidade verdadeira” (1987).

Dessa forma, o ensino deve ser lastreado em um intercâmbio de saberes horizontal, baseado em um processo

dialético entre professor-estudante, que na dialeticidade do caminhar muda a experiência mundo de ambos os sujeitos, a libertação/conhecimento é, portanto, um processo conjunto, um caminhar constante e contínuo que modificará ambos os sujeitos.

Não obstante, conhecer os obstáculos, as reflexões sobre os impedimentos que impossibilitam o desenvolver das potencialidades do educando é tarefa do educador, mas também, perceber que seu conhecimento e sua posição não são dominantes, impositivos e, por conseguinte, opressivos é uma tarefa fundamental do educador libertário.

Nesse sentido Freire esclarece que a tarefa do educador é sair de sua zona de conforto e ir de encontro ao povo “emerso nos centros urbanos e emergindo já nos rurais e ajudá-lo a inserir-se no processo, criticamente.” (FREIRE, 1967), passagem essa que não poderia ser feita à força, mas sim pela educação, mas não educação qualquer, e sim libertadora.

Sobre a tarefa educadora libertadora, o autor ainda propõe ao povo “reflexão sobre si mesmo, sobre seu tempo, sobre suas responsabilidades, sobre seu papel no novo clima cultural da época de transição”, proporcionando seu poder de reflexão, instrumentalizando sua capacidade de poder e suas potencialidades, sua capacidade de optar, isto é, uma “educação que levasse em consideração os vários graus de poder de captação do homem brasileiro da mais alta impor no sentido de sua humanização” (FREIRE, 1967).

Esse processo de educação passa existencialmente pela ideia por reforçar a compreensão libertadora do processo educativo que só pode ser atingido a partir de uma pedagogia emancipatória e de uma práxis libertadora. Essa práxis, por sua vez, só pode ser coletiva, isto é, o processo de libertação depende da interação entre seres humanos, que percebendo suas responsabilidades enquanto sujeitos históricos e críticos passam a conjuntamente detectarem-se as amarras da opressão e transformarem a, construindo um saber emancipador e uma sociedade libertária.

Conforme exposto, o *antis* surgem em contraposição a consolidação teórica, social e política do movimento libertacionista que foi anteriormente explicado, movimento este surgido em dado momento histórico devido aos desdobramentos filosóficos e pedagógicos de um contexto político autoritário vivido na América Latina. Por esse motivo, a resistência “anti” é também uma contraposição autoriária aos movimentos libertários que se refunda e procura (re)visitar e (re)estabelecer períodos, pensamentos, formas de viver, ensinar, e compreender o mundo, profundamente vinculadas com o autoritarismo.

Conforme se expôs, a práxis libertária, seja em seu desenvolver teológico, pedagógico ou filosófico, propõe a consciência e emancipação dos povos oprimidos, restabelecendo um comprometimento ético para com o espoliado, tendo como perspectiva uma sociedade igualitária e socialmente justa.

Nesse sentido, o caminhar proposto nos três pensamentos aqui expostos é confluyente, isto porque percebe que só é possível a “libertação” de uma sociedade a partir do momento que a troca de experiências seja mútua, e que não exista um “objeto” nas narrativas, mas sim um sujeito da própria história, e que no intercâmbio de culturas, conhecimentos e vivências, esse sujeito toma plena consciência de seu *ser no mundo*, emancipando-se no processo histórico, transforma a realidade em sua volta, e transforma seu interlocutor, por esse sentido, como exposto, o processo é coletivo e inter-relacional, é intercultural e confluyente, partindo de linhas iniciais com similaridades e diferenças, mas que jamais ultimar-se-á da mesma forma, transcenderá para o emancipatório e libertário.

Bibliografia

Imprensa:

ARDILES, Osvaldo A. et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973. BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Belo Horizonte: Editora Vozes,

2000. CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política*. 2. ed. Niterói: Vinde, 1988. DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*: crítica da ideologia da exclusão. São Paulo: Editora Paulus, 1995. DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000. ELLACÚRIA, Ignácio. Función liberadora de la filosofía. *Revista estudios centro-americanos (ECA)* (El Salvador), n. 435-436, pp. 45-64, 1985. FREI BETTO. *O que é Comunidade Eclesial de Base – CEB*. Brasília: Editora Brasiliense, 1981. FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1967. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. GUIMARÃES, Luiz Ernesto; LANZA, Fabio. A teologia da libertação e o contexto latino-americano. In: *VII SEPECH – Seminário de Pesquisas em Ciências Humanas*, Londrina, 2008. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hacia una teología de la liberación*. Ed: MIEC-JECI, Montevideo, 1969. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975. LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Digital:

BOFF, Leonardo. Quarenta anos da teologia da libertação. *Leonardo Boff*, 2011. Disponível em: <http://leonardoboff.wordpress.com.br>. Acesso em: 15 jun. 2019. JOÃO XXIII. Constituição apostólica *Humanae salutis*. Vatican, 25 dez. 1961. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis_po.html. Acesso em: 15 jun. 19. LÖWY, Michael. La théologie de la libération: Leonardo Boff et Frei Betto. *RISAL*, 14 mar. 2007. Disponível em: http://risal.collectifs.net/article.php?id_article=2065. Acesso em: 25 jun. 2020. LÖWY, Michael. A teologia da libertação: Leonardo Boff e Frei Beto. *ADITAL*, 23 out. 2008. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=35648>. Acesso em: 15 jun. 19.

EDUARDO XAVIER LEMOS

Antiliteratura

Escrita sobre o contrário de uma área de conhecimento consagrada como a “literatura” requer, inevitavelmente, um acordo semântico-pragmático a partir do qual que, de um modo geral, é aceito pela comunidade de leitores em suas múltiplas condições de recepção, situados em diferentes contextos e em suas diferentes perspectivas, tanto em sua relação diacrônica como sincrônica com o texto.

É bem estabelecido que o prefixo de origem grega “anti” indica a oposição, a ação contrária à palavra base (BECHARA, 2015, p. 386). Assim, considerando que o termo antiliteratura é composto pelo prefixo “anti”, seria necessário conceituá-lo com o que ele contrapõe, ou seja, a “literatura”. Eis a possibilidade de um primeiro nível de análise deste desafio: assumir como premissa inicial seu sinônimo em detrimento provisório de seu antônimo.

Visando assegurar esse acordo semântico-pragmático inicial, situado no contexto contemporâneo, é inscrito o entendimento acerca do que é a literatura nas vozes de dois autores: Érica Peçanha do Nascimento e Antonio Candido. A autora, aproveitando as lições de Antonio Candido, define a literatura como “a produção escrita de toque poético, épico ou dramático da qual se origina um sistema simbólico de obras ligadas por denominadores comuns, tais como: características internas (língua, temas, imagens), um conjunto de escritores mais ou menos conscientes do seu papel, um conjunto de receptores e um mecanismo transmissor” (NASCIMENTO, 2009, p. 36).

Apresenta-se, assim, uma definição que parece comprometer-se com a produção escrita construída por meio de subjetividades, que é o dito e o não-dito dos autores à recepção dos leitores; no entanto, mais comprometidos com a forma literária e o modo “como” é narrado o texto.

Outra proposta sobre o conceito de literatura a considerar para a presente

reflexão é a de Terry Eagleton. De acordo com o autor, literatura pode significar “qualquer tipo de escrita que, por alguma razão, seja altamente valorizada”, e acrescenta que disso decorre que o termo literatura fala “do papel de um texto ou de um cardo num contexto social, suas relações com o ambiente e suas diferenças com esse mesmo ambiente, a maneira pela qual se comporta, as finalidades que lhe podem ser dadas e as práticas humanas que se acumularam à sua volta” (EAGLETON, 2006, p. 14).

Dessa forma, um texto poderia ser enquadrado como literário dependendo de sua época, sua origem, seus objetivos. A diferença dessa perspectiva em relação à anterior está na assunção de uma proposta literária mais focada no que é dito e centrada a partir da realidade.

Uma outra possibilidade de análise do termo literatura pode apresentar-se a partir da posição de escritura do autor; ou seja, como ele está situado em face de sua relação com temas sociais, políticos, debatidos nas ciências sociais, por exemplo. No caso aqui, em concreto, essa posição pode corresponder à sua condição periférica a fim de denunciar e provocar a reflexão do leitor, principalmente, acerca das exclusões e violências daqueles que ocupam o espaço marginal.

No Brasil é possível observar o surgimento de casos isolados de literatura periférica a partir da década de 1960, o nascimento de uma verdadeira geração de poetas marginais na década de 1970, e o estabelecimento do movimento de literatura periférica no início dos anos 2000 (NASCIMENTO, 2009, pp. 47-48). Para Hollanda, “a literatura marginal ou periférica é a real descoberta dos infinitos recursos da palavra enquanto poder e mesmo enquanto arma. A aplicação poética e política desta descoberta” (2012, p. 51).

Em 2004, Sérgio Vaz cria o movimento Cooperifa (Cooperativa Cultural da Periferia) com a finalidade de dar um espaço aos periféricos que, por toda a história da literatura, serviram apenas como personagens, nunca como autores. Três anos depois, ocorre a Semana de Arte Moderna da Periferia, inspirada

na Semana de 1922, mas com um viés questionador: “[...] nós da Cooperifa queríamos justamente era isso mesmo, comer esta arte enlatada produzida pelo mercado que nos enfiam goela abaixo, e vomitar uma nova versão dela, só que desta vez na versão da periferia” (VAZ, 2008, p. 235).

Sérgio Vaz divulga, na Semana de 2008, o Manifesto da Antropofagia Periférica, no qual clama que “É preciso sugar da arte um novo tipo de artista: o artista-cidadão. Aquele que na sua arte não revoluciona o mundo, mas também não compactua com a mediocridade que imbeciliza um povo desprovido de oportunidades. Um artista a serviço da comunidade, do país. Que, armado da verdade, por si só exercita a revolução” (VAZ, 2008).

Destaca-se, nesse sentido, o autor Reginaldo Ferreira da Silva, conhecido como Ferréz. O autor promove a visibilidade do cotidiano da periferia por meio de narrativas que apresentam no protagonismo dos textos os próprios excluídos contando suas histórias. Para Ferréz, “quem inventou o barato não separou entre literatura boa/feita com caneta de ouro e literatura ruim/escrita com carvão, a regra é só uma, mostrar as caras. Não somos o retrato, pelo contrário, mudamos o foco e tiramos nós mesmos a nossa foto” (2005, p. 9). Outras feições da escrita do autor, um dos maiores expoentes da literatura periférica, refletem a contestação presente no movimento. De acordo com Brandileone e Oliveira: “A narrativa de Ferréz, pseudônimo de Reginaldo Ferreira da Silva, pode exemplificar uma faceta da ficção brasileira contemporânea, em especial a do gênero romance. Sua escrita tem a pretensão de tornar visível a voz periférica, por meio de uma estratégia narrativa na qual o próprio excluído narra a sua história e a do seu povo. Neste sentido, o cenário é o da periferia e o contexto narrativo o do cotidiano de seus moradores. Tais aspectos propiciam uma discussão sobre o gênero romance, literariedade, autenticidade, narrativa de testemunho, dentre outros aspectos, tendo em vista a proximidade entre o escritor, morador

da periferia, e seus narradores; além, é claro, das indagações sobre engajamento político, posicionamento crítico social e, também, sobre certas dinâmicas do mercado editorial” (2014, p. 27).

Assim, nessas narrativas há a heterogeneidade literária assumida por vozes ficcionais e vozes reais, desvelando um espaço polifônico de denúncia e crítica social da realidade.

Pode-se observar, assim, um diálogo entre a antiliteratura e a literatura de resistência, nos termos preceituados por Alfredo Bosi. A resistência, para o teórico, seria “opor a força própria à força alheia” (BOSI, 2007, p. 118), e poderia ocorrer em razão do tema da narrativa ou como forma imanente da escrita. Nesta categoria, nota-se uma oposição semelhante à que pode ser extraída do termo antiliteratura: “Chega um momento em que a tensão *eu/mundo* se exprime mediante uma perspectiva crítica, imanente à escrita, o que torna o romance não mais uma variante literária da rotina social, mas o seu avesso; logo, o oposto do discurso ideológico do homem médio” (BOSI, 2007, p. 130).

Diante dessa proposta, é possível aproximar o termo literatura de sua perspectiva sincrônica, considerada sua recepção pelo leitor que constrói o sentido do texto a partir de seu próprio contexto, inaugurando uma nova recepção, também consideradas as condições de produção para além da estética desse escritor.

Portanto, é válido reconhecer que a antiliteratura abrange não somente os textos não canônicos, mas aqueles cuja própria essência desafia a imposição de um cânone.

Desse modo, a antiliteratura pode ser considerada a disrupção de dos elementos mais padronizados da literatura. Cabe aqui ressaltar o debate recorrente sobre a categorização de produções culturais como a literatura de cordel, a declamação, e até mesmo de videogames que, por sua vez, apresentam diferentes realidades por meio da diversidade de vozes.

Contudo, é importante assumir que o mero não enquadramento de uma pro-

dução nos padrões da literatura não é suficiente para caracterizá-la como antiliteratura. Pode-se observar textos jornalísticos, por exemplo, que não são necessariamente literários (LAGE, 2006, p. 47), mas ainda assim não questionam a essência da literatura. Requer-se essa contestação para a configuração da antiliteratura.

Para Foucault, essa é uma característica da literatura produzida a partir do século XIX: “A historicidade da literatura no século XIX não passa pela recusa, pelo afastamento ou pela acolhida das outras obras; ela passa, obrigatoriamente, pela recusa da própria literatura [...] primeiro, recusar a literatura dos outros; segundo, recusar aos outros o próprio direito de fazer literatura, negar que as obras dos outros sejam literatura; terceiro, recusar, contestar a si mesmo o direito de fazer literatura; finalmente, recusar fazer ou dizer, no uso da linguagem literária, outra coisa que não o assassinato sistemático da literatura” (FOUCAULT, 2005, p. 143).

Em um panorama no qual existe uma força que problematiza os padrões literários há muito tempo sedimentados, o próprio conceito de literatura deve ser revisto. Isso porque não se trata de literatura e antiliteratura como concepções absolutamente apartadas, mas de uma relação na qual uma influencia a outra e o resultado é, ao mesmo tempo, seu ponto de partida. Aproxima-se, assim, a arte da teoria gestaltista de “uma reciprocidade de status ontológicos e de modalidades operatórias entre o todo e o elemento” (SIMONDON *apud* FERRAZ; KASTRUP, 2010).

A afirmação de Ferréz de que “hoje não somos uma literatura menor, nem nos deixamos tachar assim, somos uma literatura maior, feita por maiorias, numa linguagem maior, pois temos as raízes e as mantemos” (FERRÉZ, 2005, p. 13) retoma a pergunta sobre quem e com quais critérios se define o que é literatura e, conseqüentemente, qual é o seu contrário. Contudo, ressalta-se: “Cabe aclarar que esta postura respecto de la literatura no viene a proponer una posición enteramente alternativa

de lo que es la literatura, ya que no hay pretensiones de desligarse de los mecanismos estructurantes de la idea letrada y oficial (como el objeto libro). Lo que se da, sí, es un cuestionamiento y una problematización respecto de las restricciones del término literatura como una categoría bastante limitada a ciertos grupos, que no alcanza para dar cuenta de la variedad de prácticas verbales producidas en otros ámbitos” (TENNINA, 2017, p. 172).

Nesse sentido, a antiliteratura não deixa de ser literatura, apenas é uma literatura que, como afirma Ferréz (2005, p. 10), não bateu na porta, mas a arrombou.

Sobre o trabalho de Sérgio Vaz, e, por extensão, dos demais produtores de literatura periférica, Lucía Tennina faz a seguinte consideração, que sintetiza o objetivo e a consequência do movimento: “Partiendo de esta percepción de los vínculos entre el lenguaje y el poder, su producción presenta un trabajo alrededor de la idea de que la palabra también puede ser utilizada como un instrumento de intervención de la realidad y producir ciertas transformaciones que rompen o ponen en cuestión las desigualdades sociales” (TENNINA, 2017, p. 172).

A produção literária do século XXI avança nesse debate sobre a antiliteratura, pois este estado polifônico da arte, que se intensifica na contemporaneidade, interroga-se e se atravessa cada vez mais. Questiona-se. E, ainda conforme Foucault (2005, p. 141) a literatura é a própria questão e, esta é o próprio ser da literatura.

Bibliografia

BECHARA, Evanildo. *Moderna gramática portuguesa*. 38. ed., rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. BOSI, Alfredo. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. BRANDILEONE, Ana Paula Franco Nobile; OLIVEIRA, Vanderléia da Silva. A narrativa brasileira no século XXI: Ferréz e a escrita do testemunho. *Navegações* (Porto Alegre), v. 7, n. 1, pp. 23-30, jan./jun. 2014. EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. 6. ed. São Paulo: Martins Fon-

tes, 2006. FERRAZ, Gustavo Cruz; KASTRUP, Virgínia. A coexistência de formas e forças: a atualidade das contribuições gestaltistas ao campo da arte. *Psico* (Porto Alegre), v. 41, n. 4, pp. 423-431, out./dez. 2010. FERRÉZ. Terrorismo literário. In: FERRÉZ (Org.). *Literatura marginal: talentos da escrita periférica*. Rio de Janeiro: Agir, 2005, pp. 9-14. FOUCAULT, Michel. Linguagem e literatura. In: MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, pp. 137-174. HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Cultura como recurso*. Salvador: Secretaria de Cultura do Estado da Bahia/Fundação Pedro Calmon, 2012. LAGE, Nilson. *Linguagem jornalística*. 8. ed. São Paulo: Ática, 2006. NASCIMENTO, Érica Peçanha do. *Vozes marginais na literatura*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009. TENNINA, Lucía. Desde y hacia la periferia. El proyecto literario de Sérgio Vaz. In: CAMARGO, Flávio Pereira et al. (Org.). *Literatura brasileira contemporânea: leituras diversas*. Curitiba: Editora Appris, 2017, pp. 113-134. VAZ, Sérgio. *Cooperifa: antropofagia periférica*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2008.

CLARICE BEATRIZ SOHNGEN

Antilusitanismo

A criação das palavras e a construção das coisas

Enquanto o aparecimento dos adjetivos *luso*, *lusitano* e *lusitânico* data, segundo o dicionário Houaiss, de meados do século XVI – momento de formação e exaltação de valores nacionais –, qualificações como *lusismo* e *lusitanismo* são atestadas apenas no correr do XIX. A primeira confirmação do termo *lusismo* vem do filólogo português Candido de Figueiredo em seu *Novo dicionário da língua portuguesa*, de 1899. Já *lusitanismo* aparece anteriormente, num texto poético de Antonio Feliciano de Castilho de 1822. Três séculos separam a possibilidade de nomear a região ou o povo da *Lusitânia* – topônimo que, por sua vez, deriva de *Lusus*, filho de Liber, antigo deus itálico do vinho – da nomeação de um fato de linguagem ou modo de falar ou escrever próprio ao português de Portugal. Nesse ínterim, o Brasil se torna uma nação independente e começa a reivindicar legitimidade, por meio da construção de uma metalinguagem própria (gramáticas, dicionários, literatura, leis, debates públicos etc.), para a língua portuguesa falada e escrita em seu território. Esse acontecimento histórico certamente contribui para o reconhecimento das especificidades linguísticas das duas nações onde se fala, até então, a língua portuguesa como língua nacional. Assinale-se que outros termos que designam singularidades e influências linguísticas, como *brasileirismo* e *africanismo*, mas também *latinismo*, *helenismo*, *galicismo* e *anglicismo*, são igualmente produtos do século XIX.

Do ponto de vista sociolinguístico, encontram-se nas línguas fenômenos gerais como estrangeirismos, regionalismos, vulgarismos, barbarismos, arcaísmos e neologismos que denotam a heterogeneidade geográfica, social e histórica constitutiva de uma língua em seu imaginário de conjunto, sistema ou

unidade. No caso da língua portuguesa, esses fenômenos podem ser apreendidos de diversos pontos de vista. Do enfoque português e voltando-se para o exterior/outro, pode-se falar em *helenismo* e *latinismo* para evocar o passado da língua; remetendo-se ao presente e/ou ao futuro, fala-se em *arabismo*, *galicismo*, *anglicismo*, *brasileirismo*, *africanismo*. Por sua vez, é do ponto de vista do brasileiro para o outro que se pode falar em *lusismo* (marcando uma diferença de uso ou desuso), *tupinismo* e *africanismo* (evocando um passado ou uma inovação). Da visada africana, nada homogênea, podem vir, como qualificações sobre o outro, *lusismo*, *brasileirismo* e *crioulismo*. Nos casos voltados para fora e para o outro, os sentidos são de influência, interferência, empréstimo, aparecimento, origem, proveniência, inspiração, vício, propagação, introdução. Destaque-se que quando o foco está em si mesmo, por exemplo, quando um português diz *lusismo*, um brasileiro, *brasileirismo* ou um africano, *africanismo*, temos sentidos como os de primitivismo, particularismo, inovação, diferença, separação, divergência, mudança (CÂMARA JÚNIOR, 1956; 1964). Do ponto de vista político-ideológico sobre a língua, o *antilusitanismo* caracterizar-se-ia pela recusa de vocábulos, sentidos e usos tipicamente portugueses, seja por parte dos próprios portugueses – por considerar-se arcaísmo ou idiotismo –, seja por parte dos brasileiros e demais países de língua oficial portuguesa – por considerar-se alheio ao uso corrente da língua naquele espaço nacional. Mencione-se ainda que a qualificação *lusitanismo/lusismo* pode caracterizar também a língua portuguesa como fonte ou causa de estrangeirismo, neologismo ou barbarismo em outras línguas.

Ideias sóciohistóricas antilusas

As ideias antilusas começam a se configurar no Brasil em finais do período colonial, a partir de meados do século XVII, com a construção, pela historiografia, da noção de *nativismo* para designar um sentimento de amor à terra visando à criação de uma identidade entre os ha-

bitantes da América portuguesa (VAINFAS, 2000, “nativismo”). Considera-se que o movimento literário romântico evidenciou a contribuição dos nativos no surgimento de uma pretensão nacional na luta, por exemplo, contra as invasões holandesas (*Insurreição pernambucana*, 1645) e nas inconfidências do século XVIII, contando aí as diversas revoltas antifiscais em que as populações coloniais, mesmo que de modo localizado e circunstancial, se insurgiram contra a exploração econômica da metrópole contribuindo para a formação de um imaginário de resistência nativa às pressões fiscais da Coroa no Brasil (VAINFAS, 2000, “revoltas antifiscais”). Dentre as revoltas antifiscais, destacam-se a *Aclamação de Amador Bueno* (1641), *Revolta da cachaça* (1660), *Conjuração de “Nosso Pai”* (1666), *Revolta de Beckman* (1684), *Guerra dos Emboabas* (1708), *Revolta do sal* (1710), *Guerra dos mascates* (1710), *Motins do Maneta* (1711), *Revolta de Filipe dos Santos* (1720). Quanto aos movimentos de caráter emancipatório, sublinham-se a *Inconfidência mineira* (1789), *Conjuração carioca* (1794), *Conjuração baiana* ou *dos alfaiates* (1798), *Conspiração dos Suaçunas* (1801), *Revolução pernambucana* (1817). Note-se que, segundo os dicionários contemporâneos, a palavra *nativismo* data do século XX e *nativista* aparece em 1899, no dicionário de Candido de Figueiredo, deixando supor que a ideia de um movimento ou sentimento *nativista* foi uma construção historiográfica da primeira república. Além disso, assinala-se que as acepções de *nativismo* variam entre a valorização dos indígenas, dos nativos, dos locais e a aversão aos estrangeiros, em especial, no contexto em questão, aos portugueses.

De acordo com a historiografia, pode-se dizer ainda que os conflitos antilusitanos no Brasil têm caráter social e nacional. A partir do primeiro reinado, o “português” é entendido como “o outro” que ameaça a nacionalidade em construção. Mas o sentimento antiluso não se desvincula de conflitos socioeconômicos precisos, uma vez que os portugueses sempre monopolizaram setores funda-

mentais da economia e concorriam como mão-de-obra com os brasileiros, muitas vezes de forma desigual, num contexto de forte preconceito racial contra pardos e negros (RIBEIRO, 1997). Vainfas (2002) chega a afirmar que a *lusofobia* foi um sentimento comum no período imperial e deve-se, mais do que à vaga demonstração de um nativismo exagerado, a uma reação contra condições materiais de vida – domínio luso no comércio varejista e concorrência no mercado de trabalho. Na elite, o horror ao português, identificado como responsável pelo atraso do país, representava uma repulsa ao passado colonial. O auge da demonstração desse sentimento antiluso ocorreu na madrugada de 30 de maio de 1834, em Cuiabá, capital da província do Mato Grosso, quando, aos gritos de *Mata-bicudo*, diversos portugueses e brasileiros adotivos foram assassinados. À parte essa manifestação extrema, a população carioca revelava seu descontentamento com a alta concentração de imigrantes portugueses na corte por meio de palavras de ordem como *Mata-galegos*. Também um apelido pejorativo para as tropas portuguesas, *pés-de-chumbo*, contrastava com o dos brasileiros, *pés-de-cabra*, superiores em leveza por conta de diferenças no calçado do uniforme militar. Após o 7 de setembro, o sentido de *pés-de-chumbo* se ampliou, passando a designar quem não aderisse à independência ou, mais tarde, quem fosse favorável ao império ou inimigo de uma construção política independente da nação brasileira. Esses apelidos e gritos de ordem concentraram, durante muito tempo, um sentimento *antilusitano* ou *lusófono* difuso, produzido pelos brasileiros, à falta de um critério melhor, com vistas a construir um anseio nacional calcado no atraso do passado colonial que o português – outro, estrangeiro – representava.

Ideias linguísticas antilusas

As ideias antilusitanistas em relação à língua estão ligadas ao início dos estudos do português no Brasil e/ou por brasileiros. Segundo periodização proposta por Guimarães (1996; 2004), levando

em conta aspectos político-sociais, consideram-se quatro grandes marcos da construção de saberes metalinguísticos no Brasil: 1. De 1500 a meados do século XIX (com a polêmica José de Alencar/Pinheiro Chagas, 1870 e Carlos de Laet/Camilo Castelo Branco, 1879); 2. De finais do século XIX, com a publicação da gramática de Júlio Ribeiro (1881) e a fundação da Academia Brasileira de Letras (1897), ao fim dos anos 1930 (fundação das faculdades de Letras no Brasil, 1937, 1939); 3. Do final dos anos 1930 a meados da década de 1960 com a obrigatoriedade da Linguística no currículo dos cursos de Letras e, finalmente, 4. De meados de 1960 aos dias atuais, com a Linguística implantada nos cursos de Letras e consolidada nas pesquisas de pós-graduação, o que estabiliza um viés científico, ao lado do olhar cultural, afetivo e normativo, para as questões linguísticas.

Em relação às publicações, fatos políticos e eventos institucionais que promoveram debates sobre o português no Brasil, destacam-se: o primeiro dicionário monolíngue do português, de autoria do brasileiro Antonio de Moraes Silva, publicado em Lisboa em 1789; o artigo de Visconde de Pedra Branca sobre os brasileirismos, publicado na introdução ao *Atlas etnográfico do globo*, de Adrien Balbi (1824); o *Compêndio da gramática da língua nacional*, de Antonio Alves Pereira Coruja e a fundação do Colégio Pedro II em 1837; o *Vocabulário brasileiro para servir de complemento aos dicionários de língua portuguesa*, de Brás de Costa Rubim (1857); a publicação da primeira gramática brasileira da língua portuguesa por Júlio Ribeiro (1881), que busca influências teóricas diferentes das de Portugal; o aparecimento dos *Estudos filológicos* de João Ribeiro em 1884, considerado o primeiro do gênero no Brasil; o *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*, de Antonio Joaquim Macedo Soares (1888), autor que profere a célebre afirmação de que “já é tempo dos brasileiros escreverem como se fala no Brasil e não como se escreve em Portugal”; a *Gramática expositiva* de Eduardo Carlos Pereira (1907), que teve grande

alcance no ensino secundário brasileiro; os trabalhos descritivos de Manuel Said Ali (1908) e as primeiras produções dialetológicas sobre a língua no Brasil com o *Dialeto caipira*, de Amadeu Amaral (1920) e, em 1922, o *Linguajar carioca*, de Antenor Nascentes; o *Dicionário etimológico* de Antenor Nascentes de 1932; o *Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa*, uma obra coletiva, organizada por José Baptista da Luz, Hildebrando de Lima, Gustavo Barroso e Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, em 1938; os *Princípios de linguística geral*, de Matoso Câmara em 1941, que marcam o desenvolvimento dos estudos científicos sobre a linguagem no Brasil; o surgimento das primeiras gramáticas normativas sob a pena de Francisco da Silveira Bueno em 1944; os primeiros estudos históricos e estilísticos do português no Brasil, por Serafim da Silva Neto (1952), Matoso Câmara (1953) e Silveira Bueno (1955); o estabelecimento da *Nomenclatura Gramatical Brasileira*, que fixa categorias para a língua e limita a autoria dos gramáticos, de 1959 (BALDINI, 2009); a consolidação de um viés normativo para o pensamento gramatical brasileiro por Celso Cunha (1968; 1970) e, finalmente, o estabelecimento de um ponto de vista descritivo (estrutural, linguístico, científico) no tratamento dos fatos da língua portuguesa no Brasil, com a criação de associações acadêmicas e científicas, como a ABRALIN, 1969 e a ANPOLL, 1984.

A possibilidade de contrapor os estudos do português no Brasil e em Portugal marca definitivamente as discussões sobre a língua brasileira ou sobre um modo específico de praticar o português no Brasil. Do ponto de vista oficial, destacam-se alguns fatos institucionais sobre a língua portuguesa no Brasil: em 1826, o deputado José Clemente apresenta ao parlamento brasileiro um projeto propondo que os diplomas dos médicos fossem redigidos em “linguagem brasileira”; um ano depois é aprovada uma lei estabelecendo que os professores deveriam ensinar a “gramática da língua nacional” (DIAS, 1996). Em 1870, eclode a polêmica entre o escritor

brasileiro José de Alencar e o português Pinheiro Chagas, o primeiro defendendo nossa autonomia, o segundo, referindo-se à herança que recebemos de Portugal, a língua portuguesa. Em 1879-1880, o jornalista brasileiro Carlos de Laet rebate as críticas do escritor português Camilo Castelo Branco sobre a poesia e os poetas brasileiros. Em 1913, um debate entre o gramático João Ribeiro e o jornalista Carlos de Laet sobre questões gramaticais durou cerca de 3 meses e se estendeu por 30 artigos, evidenciando o peso das questões linguísticas na sociedade brasileira da época. De 1902 a 1905, surge uma nova polêmica, de cunho classicista e purista, entre Rui Barbosa e Ernesto Carneiro Ribeiro sobre a redação do Código Civil (PFEIFFER, 2001). Já nas décadas de 1930-40, há uma discussão na Câmara Nacional sobre o nome da língua do Brasil: língua portuguesa ou brasileira?

Na gênese de certo *antilusitanismo*, destaque-se o movimento literário romântico de inspiração nacional e preocupações nacionalistas; a literatura procurava, então, a alma individual e os temas e tradições populares. Constrói-se assim uma tendência à criação de um estilo brasileiro, que culmina com a discussão em torno das diferenças entre a língua portuguesa e a língua brasileira. Os argumentos que predominam do lado luso evocam a superioridade geográfica e demográfica portuguesa, o direito de antiguidade sobre o idioma, sua sobrepujança científica, literária, econômica e técnica. Nessa querela, os portugueses consideram em geral com desdém os desenvolvimentos do português no Brasil, qualificando-os de dialeto, erro ou degeneração (MELO, 1971). No Brasil, o pensamento romântico sobre a língua inaugura o movimento *separatista*, ou *dialecionista*, que reconhece a vigência de uma variante brasileira para a língua portuguesa, a qual deveria ser legitimada tanto na fala popular quanto no estabelecimento de padrões literários brasileiros, independentes das normas portuguesas. Como contraponto, as ideias *legitimistas* ganham força pregando a supremacia e o rigor da língua

portuguesa europeia, verdadeira herdeira dos cânones portugueses. Destaque-se que o argumento da tradição foi convocado pelas duas posições: servia tanto à defesa do purismo linguístico, quanto mantinha legitimistas e dialetistas em acordo, já que a reprovação do desvirtuamento da língua, sobretudo em relação aos estrangeirismos, era consenso nas discussões. No período pós-romântico assiste-se a uma ascensão das ideias legitimistas e ao surgimento da tese do bilinguismo brasileiro – a norma portuguesa deveria ser respeitada na escrita e a variante dialetal brasileira, crioula, seria aceita na fala – ou de uma dupla vernaculidade para a língua portuguesa: a europeia e a americana (PINTO, 1978).

Com as discussões modernistas, ao lado da disputa pela valorização literária da língua brasileira empenhada por Mário de Andrade e outros autores contemporâneos (BUSCÁCIO, 2014), as posições em torno da língua do Brasil continuam a oscilar. Nas décadas de 1930 a 1950, filólogos de renome, como Cândido Jucá Filho, negavam a existência de uma língua falada tipicamente brasileira, afirmando um mero linguajar brasileiro. Contrariamente, João Ribeiro, por exemplo, não diferenciava oral e escrito e defendia a existência da língua nacional, já Edgard Sanches e Herbert Parentes Fortes avançaram na defesa de uma nova língua, propondo um projeto de lei ao Congresso para estabelecer oficialmente a língua brasileira. De um lado, os adversários da mudança no nome da língua se ancoraram numa filiação tradicional e purista à língua portuguesa, vendo aí uma identificação com a cultura letrada; de outro, os defensores da alteração se fundamentaram numa imagem romântica do país fundada no positivismo e no ufanismo que marcaram a história brasileira da segunda metade do século XIX à primeira metade do século XX. Finalmente, em 1946, a comissão designada pelo governo brasileiro, em atendimento ao estabelecido na Constituição de 1946, decide que “a língua falada no Brasil é língua portuguesa”, demonstrando aberta pre-

ferência pela continuidade da tradição letrada em detrimento de argumentos separatistas de cunho romântico, empírico ou naturalista (DIAS, 1996; 2015). A questão da influência lusa nas línguas de Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste permanece ainda hoje em aberto sendo atualizada contemporaneamente com os debates sobre a lusofonia e o Acordo Ortográfico de 2009.

Pode-se afirmar, portanto, que o *antilusitanismo* nunca se configurou, ao menos no Brasil, como um movimento ou proposta organizada e sistemática. Circulam, de fato, como consequência da colonização linguística (MARIANI, 2004), ideias antilusistas, se se pode dizer, que buscam o reconhecimento de mudanças e inovações ou a recusa de arcaísmos, além da valorização de singularidades histórico-linguísticas e independência político-cultural, nos territórios em que o português é praticado, decerto já como uma língua outra.

Bibliografia

Imprensa:

BALDINI, Lauro. *Nomenclatura gramatical brasileira*: análise discursiva do controle da língua. Campinas: RG Editores, 2009. BUSCÁCIO, Livia L. B. *Mário de Andrade*: um arquivo de saberes sobre a língua do/no Brasil. Tese de Doutorado em Estudos da Linguagem. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014. CÂMARA JUNIOR, Joaquim Mattoso. *Dicionário de fatos gramaticais*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Casa de Rui Barbosa, 1956. CÂMARA JUNIOR, Joaquim Mattoso. *Dicionário de filologia e gramática referente à língua portuguesa*. 3. ed. refundida. Rio de Janeiro/São Paulo: J. Ozon, 1964. CASTRO, José Ariel. Formação e desenvolvimento da língua nacional brasileira. In: COUTINHO, Afrânio; COUTINHO, Eduardo de Faria (Dir.). *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio; Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1986, v. 1, pp. 258-385. CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. DIAS, Luiz Francisco. *Os sentidos do idioma nacional*. Campinas: Pontes, 1996. DIAS, Luiz Francisco. *Língua e nacionalidade no Brasil na primeira*

metade do século XX. *Revista polifonia* (Cuiabá), v. 22, n. 31, pp. 11-31, jan./jun. 2015. *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos/Mirador, 1975. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009. FONSECA, João de Sousa (Dir.). *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*. Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, s/d, v. 2 e 15. FREIRE, Laudelino. *Grande e novíssimo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: A Noite, 1940, v. 4. GIRÃO, Raimundo. A língua brasilusa [introdução]. In: *Vocabulário popular cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1967. GUIMARÃES, Eduardo. Sinopse dos estudos do Português no Brasil. A gramatização brasileira. In: ORLANDI, Eni; GUIMARÃES, Eduardo (Org.). *Língua e cidadania*. Campinas: Pontes, 1996, pp. 127-138. GUIMARÃES, Eduardo. *História da semântica*: sujeito, sentido e gramática no Brasil. Campinas: Pontes, 2004. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. MARIANI, Bethania. *Colonização linguística*. Campinas: Pontes, 2004. MELO, Gladstone Chaves de. *A língua do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1971. NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1955. NASCENTES, Antenor. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1966. NASCENTES, Antenor. *Tesouro da fraseologia brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1966. OLIVEIRA, Sheila Elias de. Um espaço de enunciação para dizer os brasileiroismos. In: NUNES, José Horta; PETTER, Margarida (Org.). *História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro*. São Paulo: Humanitas/Pontes, 2002, pp. 83-98. PFEIFFER, Claudia R. C. A língua nacional no espaço das polêmicas do século XIX/XX. In: ORLANDI, Eni. (Org.). *História das ideias linguísticas*: construção do saber metalinguístico e constituição da língua nacional. Campinas: Pontes; Cáceres: Unemat, 2001, pp. 167-183. PINTO, Edith Pimentel. *O português do Brasil. Textos críticos e teóricos (1820/1920); fontes para a teoria e a história*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Editora da USP, 1978.

RIBEIRO, Gladys Sabina. *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no Primeiro Reinado*. Tese de Doutorado em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997. SANCHES, Edgard. *A língua brasileira*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1940. SILVA, Antonio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Lacérdina, 1813. SILVEIRA BUENO, Francisco da. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. Santos: Ed. Brasília, 1974, v. 5. VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

Digital:

GUIMARÃES, Eduardo. A língua portuguesa no Brasil. *Revista ciência e cultura*, v. 57, n. 2, pp. 24-28, 2005. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000200015. Acesso em: 26 jun. 2020. ORLANDI, Eni. A língua brasileira. *Revista ciência e cultura*, v. 57, n. 2, pp. 29-30, 2005. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000200016. Acesso em: 26 jun. 2020.

CAROLINA PADILHA FEDATTO

Antilusofonismo

O antilusofonismo está ligado principalmente ao contexto de pós-colonização. As nações que tiveram Portugal como sua antiga metrópole viam na língua portuguesa a fala do conquistador. Contudo, faz parte deste ambiente de nações independentes o sentimento contraditório, até mesmo, paradoxal, de “amor e ódio” para com a língua dos portugueses. Por um lado, o senso de independência é imbuído da utopia do expurgo de todo e qualquer elemento visto como do colonizador, agora classificado como “estrangeiro”, como se fosse possível aos ventos de liberdade apagar a história e os eventos da colonização que esculpiram a nação agora emancipada. Por outro, a adoção de uma língua europeia significava ascensão social e maiores possibilidades de desenvolvimento individual e nacional. A literatura já existente e a educação, desde os seus níveis fundamentais até o que havia de academicismo, acontecia dentro dos limites da Língua Portuguesa. Excetuando-se o Brasil, que alcançou sua independência no início do século XIX, as antigas colônias portuguesas, já chamadas províncias de Além Mar, só assumiram autonomia política no final do século XX e experimentam, ainda hoje, tal sentimento dual.

Nestas nações mais jovens, o antilusofonismo manifesta-se também em um aspecto muito prático e todo peculiar, qual seja, a concorrência entre a língua portuguesa e a preferência à comunicação por meio das várias línguas nativas faladas. Em Angola, além do Português, são falados o Kikongo, Kimbundo, Tchokwe, Umbundo, Mbunda, Kwanyama, Nhaneca, Fiote, Nganguela, etc., além de inúmeros dialetos; em Cabo-Verde falam-se também o cabo-verdiano ou crioulo; em Guiné-Bissau são falados também o Crioulo, o Mandjaco, a Mandinga, e outros; em Guiné-Equatorial falam-se o Espanhol

(oficial), francês, português, inglês, fangue, combe, balenque; em Moçambique, além do português, são falados o cicopi, cinyanja, cinyungwe, cisenga, cishona, ciyao, echuwabo, ekoti, elomwe, gitonga, maconde (ou *shimakonde*), kimwani, macua (ou *emakhuwa*), memane, suaíli (ou *kiswahili*), suazi (ou *swazi*), xichanga, xironga, xitswa e zulu; em São-Tomé e Príncipe são falados o forro (ou são-tomense, um crioulo de origem portuguesa), o angolar, o tonga e o monco; por fim, em Timor-Leste falam-se o tétum, o ataurense, o baiqueno, o becais, o búnaque, o cauaimina, o fataluco, o galóli, o habo, o idalaca, o lovaia, o macalero, o macassai, o mambai, o quémaque e o tocodede. No Brasil a língua portuguesa praticamente não enfrenta qualquer concorrência, a não ser em tribos indígenas que ainda preservam intocada boa parte de sua cultura.

O antilusofonismo deve ser entendido mais propriamente ligado à reação contra a ideia de padronização linguística dos países de fala portuguesa, pois entende que em cada país colonizado por portugueses houve não apenas a imposição da língua, mas seu “enriquecimento” pela assimilação vernacular e simbólica de elementos das línguas faladas pelos povos nativos, sendo, pois, virtualmente impossível qualquer unificação. Por causa disso, dificilmente alguém conseguirá tal grau de comunalidade. Ao invés disso, os defensores da lusofonia propõem “aproximações” das línguas portuguesas faladas nos países que foram colônias portuguesas, na tentativa de reconhecer elementos no imaginário e simbólicos comuns na busca de pontos de identidade ou de identificações entre as diversas culturas expressas em Português. Todavia, há grande fobia por parte de muitos que temem segundas e terceiras intenções que podem estar ocultas mesmo do diálogo lusófono supostamente bem-intencionado. Não é necessário comparar os diferentes tipos de Português falados nas ex-colônias. Mesmo uma modalidade de língua portuguesa está longe de ter harmonia interna. Tomando como exemplo o Português falado no Brasil, percebe-se enorme riqueza e complexi-

dade. Para falar de apenas uma ocorrência, houve a prevalência de uma língua nacional, que nada mais foi que o tupi-guarani adaptado pelos jesuítas. No Brasil quinhentista, o tupi era o grupo linguístico mais representativo na costa brasileira. Devido a intervenção dos jesuítas, sistematizando a gramática da língua, passou a ser conhecida como “língua geral”, também chamada de *nheengatu*, o mais significativo canal de comunicação entre os colonizadores e os povos nativos, bem como, daqueles com os mestiços. Na opinião de Antonio Candido, o Brasil poderia, por causa disso, ter se tornado bilíngue, da mesma forma que ocorreu com o Paraguai. Essa possibilidade é ainda mais plausível especialmente quando é levada em conta a “onipresente” catequese jesuítica. Todavia, uma língua nacional não estava nos planos da metrópole, que via na imposição de seu idioma um meio de domínio e de padronização cultural. Por causa disso, a “língua geral” foi proibida no Século XVIII, especialmente nas regiões onde ela era mais falada (CANDIDO, 2010, p. 20).

Uma vez que na costa brasileira predominava a língua geral, José de Anchieta e os demais missionários adotavam quase sempre o tupi como vernáculo de seus poemas. No entanto, tratava-se de uma construção híbrida, que tomava como base poética uma estrutura semelhante à das medidas trovadorescas ibéricas mais populares, mas utilizando palavras tupis e acentos, ritmo e pausas da língua portuguesa. Aculturar pode ser compreendido como sinônimo de traduzir (BOSI, 1992, pp. 64, 65). Dessa forma, devemos entender que o antilusofonismo é tão antigo quanto a colonização portuguesa. A terra “fala”, quer “falar” e acaba por viabilizar isso de alguma forma. No caso da colônia Brasil, Elisa Frühalf Garcia argumenta que não era possível estabelecer comunicação confiável utilizando o português até a década de 1750. O motivo disso, explica, era a predominância da língua geral, o idioma que se tornou peculiar da sociedade colonial brasileira, nascida, como vimos, de acomodações entre o tupi e a língua dos colonizadores. Deve ser enfatizado

que não se trata da língua falada apenas pelos ameríndios, mas por vastos contingentes da população da época. Nas regiões de São Paulo e do Amazonas, a abrangência de seu uso era tamanha, que o governo português via-se na obrigação de utilizar intérpretes quando alguma autoridade precisava tratar qualquer assunto oficial (GARCIA, 2007, p. 24).

Com o objetivo explícito de aculturar os indígenas formatando-os como integrantes da sociedade portuguesa, aquele que viria a ser o Marquês de Pombal, à época o ministro Sebastião José de Carvalho, preparou uma série de medidas que, após implementadas, ficaram conhecidas como o Diretório, publicado em 3 de maio de 1757, depois transformado em lei em 17 de agosto de 1758. O governo português ordenou sua observância a todas as povoações indígenas do Pará e do Maranhão. Para tanto, foram implantadas escolas em aldeias para ensinar a língua e a cultura portuguesa às crianças. A “pedagogia” portuguesa incluía castigos físicos. Concebidas originalmente para a parte norte da colônia, quando as diretrizes foram transformadas em diretório, foram ordenadas a todo o Brasil da época. Objetivando a total integração dos ameríndios à sociedade, pretendia aniquilar as diferenças entre índios e brancos, não apenas as discriminações. O alvo a longo prazo era alcançar a homogeneização da população, tanto na questão física, incentivando a miscigenação, como na questão comportamental. Dessa forma, os casamentos interétnicos eram estimulados. As aldeias perderam seu formato original e foram transformadas em vilas portuguesas. O mestiço deveria ser dignificado acima do índio, considerado até mesmo superior, cabendo-lhe a exclusividade de cargos nas antigas aldeias recém-remodeladas em vilarejos. A comum expressão “negro da terra” aplicada aos índios, que pretendia equipará-los socialmente ao escravo africano, não poderia mais ser usada, pois foi considerada depreciativa. Foi neste contexto que se deu a proibição da utilização da Língua Geral. Acreditava-se que o uso do idioma nativo estava necessariamente atrelado ao modelo

de vida indígena, dificultando assim a aculturação pretendida. De igual forma, pensava-se que a assimilação do idioma dos portugueses, ainda que pela imposição, contribuiria para a civilização dos costumes. Por fim, cria-se que, uma vez tornados falantes da língua portuguesa, as populações assumiriam uma postura política condizente, isto é, seriam súditos leais da Coroa Portuguesa (GARCIA, 2007, pp. 24, 25).

Depois da almejada independência em 1822, o nacionalismo no Brasil estava em alta, típico de uma recém-nascida nação. A independência da língua é vista como tão importante quanto a independência política. No campo da literatura, não tardou a surgirem tendências que podem ser entendidas como, em alguma medida, antilusófonas. Antonio Candido explica que logo passou-se a enfatizar elementos tipicamente brasileiros. Segundo ele, tratava-se de uma luta contra o fato inegável de que a literatura brasileira fazia parte das literaturas do Ocidente da Europa. Tentava-se, com todas as forças, a negação do parentesco europeu, como se fosse possível iniciar algo inteiramente novo, quase *ex nihilo* e “adâmico”, estado ideal de um começo absoluto. Apparently havia uma pressão auto-imposta para a distinção, uma face brasileira cujas feições pudessem ser reconhecidas pelos estrangeiros, a construção de uma personalidade ou identidade nacional que, não raro, é impulsionada pela sincera ignorância dos apaixonados por uma causa. No entanto, argumenta Antonio Candido, diante da impossibilidade de se ocultar a paternidade, embora modificada pelas peculiaridades do Novo Mundo, a literatura brasileira era parte integrante do conjunto de literaturas ocidentais. Assim, ao contrário das literaturas portuguesa, francesa, italiana, que se desenvolveram e, junto com a própria língua, passaram por um processo de refinamento, as literaturas do Novo Mundo nasceram com a inegável contribuição da implantação de “membros completos” no *corpus* cultural do Brasil. O plano de conquista do português incluía, como parte da ideia lusitana de colonização, o transplante de

uma língua e uma literatura já amadurecida, porém em um mundo totalmente diferente do europeu. Os povos nativos tinham matizes culturais incompatíveis não apenas com as formas expressivas dos colonizadores, mas também com o seu modelo epistemológico (CANDIDO, 2010, pp. 11-12).

Lusofonia tem como significado básico a fala da língua portuguesa especialmente como língua oficial, mas também em bolsões que preservam alguma fala portuguesa, como são os casos de Goa e Macau, e de uma forma mais contundente, a região espanhola da Galícia. O prefixo “luso” está ligado ao antigo nome dos povos que habitavam boa parte da península ibérica, conhecidos como “lusos”, o que levou o Império Romano a estabelecer ali uma de suas províncias com o nome de Lusitânia. A lusofonia, em sua origem, está intimamente ligada ao catolicismo. Falar de cultura portuguesa, especialmente aquela que foi implantada nas colônias, é falar de catolicismo português. A literatura trazida pelos portugueses anunciava uma nova forma de vida e de sociedade. Mais do que criar novas formas de expressão, pregava os valores cristãos e seus conceitos éticos e morais, bem como, apontava para a vida metropolitana como o ideal social a ser alcançado pelos autóctones. Era dessa forma que foram afirmadas a presença de Deus e do rei. As suas respectivas chancelas à língua resultavam sacralização e oficialização. Dessa forma, as cosmovisões dos povos subjugados e a possibilidade de sua expressão foram impedidas pelo monopólio da língua (CANDIDO, 2010, p. 12). Uma vez que a religião católica foi o grande molde da cultura portuguesa, Moisés de Lemos Martins conclui como silogismo simples: “português, logo católico”. Tal compreensão não significa que todos são praticantes da religião, mas que ainda que sejam irreligiosos ou mesmo ateus nos dias atuais, a maioria reflete conceitos advindos do catolicismo. Significa dizer que o português tem um sentimento de pertença ao catolicismo como grupo cultural. Equivale dizer também, argumenta o autor, não apenas a pertença

subjettiva, mas objetiva, deliberada adesão, ainda que em níveis diversos, ao mesmo sistema simbólico (MARTINS, 1996, p. 97). No caso do Brasil, a herança portuguesa/católica pode ser vista em seu símbolo mais conhecido no mundo: o Cristo Redentor. Praticamente todo brasileiro se identifica de alguma forma com a estátua, ainda que apenas em seu aspecto simbólico e secularizado (ALMEIDA JR, 2016, p. 474).

A língua é, possivelmente, o principal elemento cultural de um povo. Ela detém o imaginário constituído e acumulado pelas idas gerações. Como manifestação do vivido, a língua está em constante processo de mudança e adaptação. Uma língua é um “ente” vivo, um universo que tem que estar sempre em expansão. O seu encolhimento significa morte. Por ser mutante e expressão cultural do vivido, é exatamente por isso que, ainda que seja o caso de uma língua imposta, como foi o caso de todas as nações da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), com a óbvia exceção de Portugal, pode-se dizer que a transformação do reino português em império ocasionou a existência de vários tipos de línguas portuguesas (LOURENÇO, 2004, p. 112). No entanto, não seria certo dizer que os povos autóctones passaram a enxergar tudo com “lentes” lusas; nem mesmo que adotaram uma lente bifocal, como se preservassem boa parte de sua língua original para poder expressar-se de forma melhor e mais “pura”. Aconteceram aglutinações e misturas culturais (ALMEIDA JR., 2017, p. 66). Embora tenha havido a imposição da língua pelo colonizador, bem como, o estabelecimento de seu modelo de vida europeu cristão como o ideal que devia modelar a existência, deve-se entender que todo processo de colonização é uma relação de trocas culturais. A cultura portuguesa trazida para as colônias imiscuiu-se com aquelas dos que já lá viviam. Portanto, não é possível falar de um imaginário lusófono simplesmente determinado pela fala da língua portuguesa. O que poderíamos chamar de “mundo lusófono” tem seu imaginário marcado necessariamente pela plura-

lidade e pela diferença, espaço cultural inteiramente fragmentado. Qualquer unidade utópica só pode ser buscada dentro deste universo multicultural. No oceano das culturas de fala portuguesa, a identidade lusófona pode ser encontrada na forma de “ilhas de identidade” pequenas e grandes, quicá algum arquipélago, variando segundo a proximidade ou distanciamento cultural entre os países. Todavia, não se pode atribuir qualquer ilegitimidade aos falantes da língua portuguesa dentro do universo lusófono, muito menos, tomar o português falado em Portugal e torna-lo padrão para as demais nações lusófonas. “Uma língua não tem outro sujeito senão aqueles que a falam, nela se falando. Ninguém é seu ‘proprietário’, pois ela não é objeto, mas cada falante é seu guardião, podia dizer-se a sua vestal, tão frágil coisa é, na perspectiva do tempo, a misteriosa chama de uma língua” (LOURENÇO, 2004, p. 124).

É apenas pelo conhecimento do contexto sócio-histórico-cultural de um povo que se torna possível a compreensão dos usos linguísticos ali recorrentes. É incontestável que um único e mesmo idioma reveste-se de sentidos diferentes e específicos, além de formas peculiares, conforme o locus cultural que projeta, bem como, as influências que recebe ou incorpora (BRITO, 2013, p. 43). No universo cultural de um país continental como o Brasil, por exemplo, isso fica muito claro. Na civilização caipira, a Paulistânia estudada por Antonio Candido, percebe-se que a fala caipira privilegia as vogais em detrimento das consoantes: muié (mulher), cuié (colher), teiado (telhado), míó (milho), etc. Sabe-se que esta característica da fala caipira é reminiscência da língua tupi e, por conseguinte, da língua geral, que tem “dificuldades” com consoantes.

Uma das principais “bandeiras” ferozmente desfraldada e hasteada pelos que abraçam o antilusofonismo acusa as nações mais desenvolvidas tecnologicamente e industrializadas, principalmente o Brasil de, por meio da lusofonia, materializar interesses políticos e econômicos. De fato, a relativa identidade conferida pela língua é um grande fator explorado para a aproximação comer-

cial. No Diário Oficial da União, datado do dia 11 de novembro de 2014, foi publicado que a marinha brasileira criou um núcleo de missão naval em São Tomé e Príncipe. O objetivo é estreitar relacionamento e propor um acordo de cooperação entre os dois países, especificamente na área de defesa. O Brasil doou uma lancha e dois botes para aquela nação africana, visando melhorar a capacidade de sua marinha e seus meios navais na fiscalização de embarcações. O site da CPLP informou a realização do III Simpósio das Marinhas da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, ocorrido no Brasil entre os dias 8 a 10 de maio de 2012, nas instalações da Escola Naval, na cidade do Rio de Janeiro. O segundo simpósio foi realizado em Angola, em 2010, na cidade de Luanda. Mais do que integração, há interesses comerciais das nações que produzem material de defesa de tornarem-se fornecedores daqueles que falam a mesma língua. Nessa mesma época foi anunciado um acordo entre os governos de Brasil e Angola para a venda de sete navios-patrolha produzidos em estaleiros brasileiros para a marinha angolana. De igual forma, a venda de aviões militares de baixo custo de aquisição e operação e aeronaves comerciais para aviação civil são constantemente oferecidos. O incentivo à plantação de cana-de-açúcar para a produção de etanol e outros acordos envolvendo tecnologias de plantio também são propostos pelo Brasil. As grandes construtoras brasileiras também têm procurado oportunidades, especialmente nos países africanos.

A CPLP, em seu site oficial (www.cplp.org), anuncia a participação dos seguintes estados-membros: Angola, Brasil, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, Guiné-Equatorial, Moçambique, Portugal, São-Tomé e Príncipe e Timor-Leste. Certamente, são atores muito diferentes no cenário global atual. Segundo pesquisas referentes a 2020 (countrysmeters.info), Angola possui população de cerca de trinta e três milhões, setecentos e cinquenta mil habitantes; Brasil, por volta de duzentos e quatorze milhões, trezentos e trinta e dois mil; Cabo-Verde, apro-

ximadamente quinhentos e sessenta e dois mil; Guiné-Bissau tem contingente populacional estimado em dois milhões e cinco mil; Guiné-Equatorial tem cerca de um milhão, quatrocentos e trinta e três mil habitantes; Moçambique conta com aproximadamente trinta e um milhões, novecentos e quarenta e seis mil; Portugal alcança dez milhões, cento e cinquanta e um mil; São-Tomé e Príncipe tem cerca de duzentos e vinte três mil habitantes; e Timor-Leste aproximadamente um milhão, trezentos e quarenta e cinco mil.

Percebe-se nitidamente por esses dados, que na soma das populações lusófonas o Brasil se distingue por seus números: tem mais de três vezes a soma das populações dos outros países juntos. Quantitativamente, a língua portuguesa em sua modalidade brasileira é a mais falada do mundo. Além disso, quanto à expressão econômica no cenário global, o Brasil é hoje a décima maior economia do mundo, e já chegou a ser a quinta. O gigantismo do Brasil parece intimidar as demais nações lusófonas, gerando certo senso de encolhimento e insegurança mesmo a Portugal – aquele sentimento de estar perto de alguém muito grande e, por causa disso, sentir-se pequeno. O resultado de todos esses fatores é um ambiente de desconfiança por parte de muitos. No campo estrito do debate da lusofonia, tal situação coloca os linguistas brasileiros em condição delicada, praticamente uma “espada de dois gumes”: qualquer interferência pode ser percebida como imposição de supremacia; de igual forma, o silêncio ou a pouca participação pode ser entendida como descaso de alguém hegemônico e autossuficiente que não precisa ou não se interessa pelo outro. O antilusofonismo talvez tenha como principais elementos a desconfiança, o ciúme, o medo da influência (linguística, econômica, política, etc.) daquele que se destacará no universo lusófono criando novo imperialismo.

Na prática, percebe-se o antilusofonismo muito presente nas ações e reações ensejadas já no anúncio relativamente recente da intenção da reforma ortográfica. Se entendermos a implantação do

acordo de unificação ortográfica como um início de tentativa de uma construção de identidade lusófona, concluiremos que não foi muito bem-sucedida. José Luiz Fiorin explica que duas reações inversamente proporcionais foram vistas. No Brasil, houve quase uma total indiferença, observada naqueles que diziam algo do tipo: “há coisas mais importantes do que isso” ou “é uma reforma meia-sola, pois não unifica de fato”, além de avacalhções e ironias pejorativas. No outro hemisfério, imbuídos de forte sentimento de propriedade da língua, uma atmosfera beligerante tomou conta de muitos portugueses. A tentativa de se estabelecer um instrumento político de construção de uma comum identidade lusófona parece ter-se implodido. Houve grande confusão por não se esclarecer de forma satisfatória, que não se tratava de unificação da língua, mas, tão-somente, de sua ortografia. A linguista angolana Amélia Mingas chegou a declarar em entrevista ao jornal cabo-verdiano “Expresso das Ilhas”, em 2007, que o acordo ortográfico tinha como objetivo legitimar a variante da língua portuguesa falada no Brasil e impô-la aos demais falantes lusófonos. A admissão de palavras com duplo significado, devido a sentidos diferentes nos países da CPLP, gerou pesada crítica, sendo reconhecida em total incongruência com o objetivo da unificação. Todavia, é exatamente a assimilação da diversidade o ponto mais forte e viabilizador do processo de construção identitária (FIORIN, 2010, pp. 27-28).

Em Portugal, explica Fiorin, foram vários os argumentos levantados contra o acordo ortográfico. Alguns preconizavam o que chamavam de “manutenção da pureza da língua original”. Outros, apaixonadamente, declaravam o “rechaço à brasilianização da ortografia”, aparentemente, contaminados com alguma “teoria de conspiração”. Reconhecendo, talvez, escusa pretensão política brasileira, também foi dito que se tratava de “colonialismo dos ex-colonizados” que procuravam impingir “humilhação estatística a Portugal: 1,4% de alterações para Portugal contra uns míseros 0,5% do Brasil”. Ainda que figuras expressi-

vas da linguística em Portugal, como Malaca Casteleiro, Carlos Reis e Maria Helena da Rocha Pereira, tenham avalizado o acordo, continua Fiorin, foi publicado no jornal “Público” em 8 de abril de 2008, matéria intitulada: “Livres e linguistas contra. Brasileiros, timorenses, ex-exilados e galegos, pró”. Fiorin transcreve os pontos, a seus olhos, mais relevantes, das palavras de Vasco da Graça Moura à Assembleia Nacional: 1) “o acordo serve interesses geopolíticos e empresariais brasileiros, em detrimento dos interesses inalienáveis dos demais falantes de português no mundo, em especial do nosso país”; 2) “é uma lesão de um capital simbólico acumulado e de projecção planetária”; 3) “vai homogeneizar integralmente a grafia portuguesa com a brasileira [...] desfigurando a escrita, a pronúncia e a língua, que são nossas”. Na opinião de Fiorin, realmente trata-se de questão complexa e de interesses diversos. Os pontos levantados em Portugal revelam o senso de posse da língua, de um “purismo” linguístico, além de certa fobia e desdém pelo Brasil. Todavia, em *terra brasilis*, não foi muito diferente, predominando explícita e total indiferença por Portugal (FIORIN, 2010, p. 28).

Por fim, quanto à questão do antilusofonismo algumas questões devem ser levantadas e respondidas: a posse da língua portuguesa é bem histórico de origem, domínio de uma maioria ou pode ser também herança recebida? Em outras palavras, Portugal tem preferência por ser o portador originador da língua? Ou o Brasil, por ser, de longe, a modalidade mais falada no mundo? Ou todos os países colonizados por Portugal passaram a ter direito sobre ela? É incontestável que, embora as duas questões iniciais tenham algum peso, as antigas colônias formataram sua própria língua portuguesa, substancialmente diferentes, verdadeiro legado de Portugal. Cada país colonizado por Portugal recebeu a língua e a assimilou, tendo, portanto, todo o direito de “processá-la”, transformando-a em sua. De igual modo, a língua portuguesa pode conviver com as línguas nativas na grande

parte dos países chamados lusófonos, sem nenhum prejuízo para ela ou para o povo que a fala. Embora tais assertivas possam dar respostas ao embate, não anulam sentimentos, desconfianças e opiniões, especialmente aqueles arraigados em nacionalismos das mais variadas espécies. Aparentemente, a aproximação dos países lusófonos só poderá acontecer a passos bastante lentos, à medida que se afrouxarem as amarras do antilusofonismo.

Bibliografia

Imprensa:

ALMEIDA JR., Jair. *Aquele Abraço: o discurso identitário cultural brasileiro que se abre para o mundo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016. ALMEIDA JR., Jair. *A Transformação do Brasil: as mobilidades que construíram a interculturalidade brasileira*. Goiânia: Editora Cruz, 2017. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. BRITO, Regina Helena Pires. *Língua e identidade no universo da lusofonia*. São Paulo: Terracota, 2013. CANDIDO, Antonio. *Iniciação à literatura brasileira*. 6. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010. FIORIN, José Luiz. Língua portuguesa, identidade nacional e lusofonia. In: BAS-TOS, Neusa Barbosa (Org.). *Língua portuguesa: cultura e identidade nacional*. São Paulo: Editora da PUC, 2010. GARCIA, Elisa Frühauf. Guarani, a língua proibida. *Revista de história*, set. 2007. LOURENÇO, Eduardo. *A nau de Ícaro seguido de imagem e miragem da lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 2004. MARTINS, Moisés de Lemos. *Para uma inversa navegação*. Porto: Edições Afrontamento, 1996.

Digital:

GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América Meridional. *Tempo: revista digital de história*, n. 23, jul. 2007. Disponível em: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/v12n23a03.pdf. Acesso em: 27 nov. 2014.

JAIR DE ALMEIDA JÚNIOR

Antilusotropicalismo

Lusotropicalismo é uma palavra deliberada e forçosamente composta por aglutinação de dois vocábulos menores e anteriores à sua formulação conceitual: o adjetivo “luso” e a substantivação do adjetivo “tropical” convertido em “tropicalismo”, produzindo uma definição deveras estranha à língua portuguesa, tão infensa a hexassílabos ou palavras ainda mais extensas, o que só se torna possível quando alguém precisa ou requer um neologismo, não raro impregnado de conotação política ou ideológica, o que se aplica a “governabilidade” ou “empregabilidade”, por exemplo. Por isso, observar o artifício da composição lexical se faz um ato oportuno, porquanto ilustra historicamente o raio de alcance da sua caracterização que jamais poderia ser concebida fora do século XX brasileiro, fosse porque antes não seria possível tal designação na América portuguesa nem em qualquer outro domínio do vasto império lusitano, quer se identificasse pelo epíteto de Angola, Brasil, Goa, Maranhão, Grão Pará ou Moçambique. O enraizamento da terminologia, que se dá a um só tempo histórica e geograficamente determinada, precisa ser especificado para circunscrever o horizonte de sua vigência em termos temporais ou espaciais, para não nos iludirmos com a hipótese de que sua formulação tem validade atemporal ou ubíqua. Se assim fosse, a universalidade seria invariavelmente um valor acionado a se particularizar por meio do simples pronunciamento do seu conceito, como se tivesse o condão de imantar todos os circunstâncias pela prosódia decalcada da grafia do termo “lusotropicalismo”. Ora, o sotaque da sua pronúncia só ganha sentido quando associado à figura de seu criador linguístico e conceitual, porque faz coincidir o neologismo a seu uso pela simples revelação de um prenome e de um sobrenome, quais sejam, “Gilberto” e “Freyre”.

Sem a figura solar de Gilberto Freyre não seria possível a existência da palavra “lusotropicalismo” e, por conseguinte, tampouco seria possível o acionamento de todo repertório que lhe vem a reboque e que passa, necessariamente, pela descrição da ação do homem luso na América portuguesa, identificada sobretudo pela porção de terra associada ao Brasil. E, observada extemporaneamente, da parte identificada como o Brasil onde residiam e de onde se retiravam os vários brasis – quer o termo pluralizado se refira à gente ou à vegetação – e de onde há uma prevalência de tudo quanto se reportasse a Pernambuco. De antemão, interessa advertir que o Brasil de hoje não coincide com o espaço colonial do lusitano na América, como também o Pernambuco de hoje não corresponde à geografia de outrora, recortada devido aos sucessivos levantes insurrecionais contra a coroa portuguesa, do que resultou a diminuição do seu espaço físico, inversamente proporcional à expansão do espaço geográfico brasileiro, que foi ampliado.

A impossibilidade de conseguir alguma equivalência entre o Brasil geográfico que cresce e o espaço pernambucano que encolhe nos leva ao menos a uma consideração lógica: sem ter conseguido se consolidar como um estado autônomo, fosse pela emancipação republicana ou pela autonomia financeira, Pernambuco teve de se haver com a condição de ser parte do Brasil, tanto como província promissora quanto como estado federativo. De uma maneira ou de outra, o que foi sedimentado pelo processo histórico de que Pernambuco foi objeto não é capaz de dimensionar o que foi suprimido de seu passado opulento, mas que ressoa na memória de seus rebentos oitocentistas tardios, ainda associados à nobreza da terra que esteve enraizada no cultivo e nos benefícios propiciados pela cana-de-açúcar. Como aquela atividade produtiva teve duração de vários séculos e esteve majoritariamente associada ao anterior solo pernambucano – que hoje corresponderia à parte do terreno baiano e todo o espaço alagoano –, nada mais natural e previsível que se fizesse a as-

sociação entre o açúcar e Pernambuco, muito embora a justaposição de termos que vigorasse relativamente à colônia portuguesa foi a de haver uma sinonímia entre “açúcar” e “Brasil”. Como não coube a Pernambuco desfazer a equivalência lexical, acabou ficando como parte do Brasil, descolada da prática açucareira e da consequente cultura, se considerarmos a existência de laços entre cultura e economia.

Tudo estaria certo e ajustado nos devidos termos, não fosse a memória coletiva que se transmite pela oralidade, notadamente através do veio genealógico, que se aguça e se radicaliza quando se lhe associa a variante da ilustração, tão própria a nobres decaídos, a riquezas usurpadas ou a famílias empobrecidas. É, pois, como membro de um clã decaído de um espaço usurpado, que Gilberto Freyre vai falar do empobrecimento do país, que ocasionalmente se confunde com Pernambuco, porque foi o Brasil que herdou dos seus avós, como se ele pudesse através de sua narrativa suplantear os equívocos históricos ou, ao menos, se colocar diante deles, não como objeto de uma circunstância, e sim como sujeito de um discurso.

A este respeito convém lembrar de um acidente linguístico que serve de representação para sua caracterização de sujeito histórico e de sujeito literário, ocasionalmente lírico: o plural se constitui em língua portuguesa pela concordância com o gênero masculino, mesmo quando houver diversidade de gêneros, mas não é o que acontece com a multiplicação de “avó” e de “avô”, excepcionalmente declinando com o feminino, tornando-se “avós”. Menino retraído até o limite possível, Gilberto Freyre foi acolhido pelas suas avós que lhe contaram histórias, mais do que os avós que lhe prometeriam riquezas, senão infundadas, de algum modo incompatíveis com a experiência de quem posteriormente veria a riqueza efetiva de outras gentes. Diante do impasse, entre o universo dos avós e o das avós, a história das avós soaria talvez mais convincente, ainda que revestida pelo véu do ressentimento de um passado perdido para sempre

e de um presente inóspito como nunca se tivera notícia. É o espólio dessa narrativa que vai servir de base para sua colocação subjetiva, de sujeito narrador e de sujeito historicamente circunstanciado, que sobrepõe o discurso das avós ao dos avós, tal como está timbrado na dedicatória de *Casa-grande e senzala*: “À memória dos meus avós: Alfredo Alves da Silva Freire, Maria Raimunda da Rocha Wanderley, Ulysses Pernambucano de Mello, Francisca da Cunha Teixeira de Mello”, cuja ordem de pronunciamento é alterada, a depender da edição a que se refira.

Algo similar haveria de repercutir na sua pena por ocasião da edição centenária do *Diário de Pernambuco*, que ficou sob seu encargo, quando traduziu o nome do estado pelo da região e o que seria a edição comemorativa do jornal virou o *Livro do Nordeste*. Na verdade, existe um entrelaçamento do estado com a região, que ajudara a forjar. Acontece que delineando o perímetro onde havia assinaturas do periódico, seu ocasional organizador percebeu que houvesse um raio de alcance superior aos limites do estado, geograficamente determinado. Como decorrência da assimetria entre o estado e a assinatura do jornal, lançou mão do expediente de considerar como região tudo que irradiasse do seu Pernambuco natal e, com isso, as histórias de suas avós viriam a coincidir com empreendedorismo, também ressentido, dos avós e, por tabela, transferindo o que seria da esfera imaterial e imagética, para o plano concreto e geográfico, com um laço irremovível entre o estado e a região, mediado pela materialidade das assinaturas do periódico que viria a instituir um critério de demarcação espacial. Na verdade, a palavra “Nordeste” já existia ao menos desde a prosa de Joaquim Nabuco, que, na condição de reformador social, via uma porção de terra culturalmente diferenciada, a que julgou por bem atribuir o nome geográfico para distinguir da região Norte, que possuía outros diferenciais econômicos e culturais.

Noutro plano, por outra via, o “lusotropicalismo” viria a ser um símile do pro-

cesso que se consolidou historicamente na zona litorânea durante os primeiros séculos da colonização, cujo eldorado esteve sempre associado ao açúcar como objeto basilar para a cultura desenvolvida à sombra dos engenhos canavieiros, com forte incidência em Pernambuco, que se faz objeto de uma apreciação talvez indevida, se tomada como esteio de uma região, mas decerto justificável quando concebida como correlato suprimido da nação ou do açúcar, como se queira, a considerar a equivalência hoje talvez remota entre açúcar e Brasil. É este traço apagado do desenvolvimento histórico que Gilberto Freyre se empenha em avivar, não em abstrato, mas a partir das formas culturais que consegue descrever como condicionantes de uma circunstância histórica de longa duração. Tomado como uma parte secundária, talvez irrisória do espaço geográfico brasileiro, Pernambuco pode talvez ser mais aceito, conceitual e politicamente, mas não por isso deixa de apagar o seu passado, o que decerto não teria sentido para os envolvidos no processo, que não se cansam de reclamar sua história. Constituindo, assim, parte de uma narrativa de longo alcance, para além de sua particularidade, o escritor quando travestido de historiador fala com a consciência de fazer parte de um grupo, que é econômico, social e histórico, porque geograficamente determinado. Por isso, também sua narrativa é híbrida como formulação discursiva e se pauta por uma pulsação verbal toda própria, que se constitui como matéria para diversas disciplinas, quer pensemos na história, na geografia, na sociologia, na antropologia ou na literatura propriamente.

Daí decorre sua necessidade de expor o objeto de sua narração sob tonalidade discursiva invariavelmente diferenciada, porquanto se vale de uma vontade irreprimível de se distinguir como sujeito histórico ou sujeito literário mediante as inúmeras narrativas já existentes e vigentes como legítimas, sem que lhe restitua o quinhão de equívoco ou de violência, naturalizados como inerentes ao processo histórico. Também por isso

nenhuma descrição de Gilberto Freyre vem encoberta pelo verniz da objetividade, que ele sabe uma parcialidade demasiado limitada, mas ao invés haverá de estar sempre pautada pela exploração do significante verbal até onde ele alcançar na estruturação de sua frase, como se pudesse imputar ao objeto descrito uma verdade própria, que, se não estiver acessível pela informação dada, se faz crível pelo empenho linguístico, invariavelmente amparado por um desempenho documental incomum, que se estende de um compulsivo escrúpulo com a fonte primária, seja oral ou escrita, até a consideração de outras narrativas históricas ou literárias, que às vezes se confundem na sua pena, a exemplo da atenção descomunal à figura do mulato, decalcada da narrativa romanesca de Aluísio de Azevedo, que dispõe de títulos sugestivos para a narrativa antropológica: *O homem*, *O mulato* e *O cortiço*, conduzindo a compreensão humana para sua circunstância social – marcada pelo indicativo racial, tal como era comum no Oitocentos brasileiro –, para que se chegasse à sua condição habitacional, todos constituintes do sujeito social submetido às condicionantes do trópico luso-americano.

Por isso, o seu rendimento de escrita haverá de estar sempre pautado por um texto descomunal, em sua riqueza e diversidade de propósitos, o que soa necessariamente impreciso e impalpável, contradizendo as demandas e imperativos científicos, como se houvesse certa incompatibilidade entre a sua formulação e o destino dos seus escritos, talvez desenhados demais para serem compulsados como testemunhos legítimos; quem sabe, subjetivos demais para serem objetivados em discurso histórico ou, até mesmo, objetivados demais para serem considerados como simples relatos, o que absolutamente não tem como ser. Isso vale inclusive para a trilogia *Casa-grande e senzala* (1933), *Sobrados e mucambos* (1936) e *Ordem e progresso* (1959), cujos subtítulos, respectivamente, são os seguintes: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil, Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano e Processo de

desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre. Note-se que apenas no último volume o subtítulo carrega a marca do modo de produção, de maneira que o horizonte delineado não é o das classes sociais em conflito, o que não significa dizer que sua narrativa se esmerasse em exibir a falta de conflitos ou que conflitos não houvesse ali, mas uma harmonia ou algo próximo de uma democracia, como se costuma dizer, o que é absolutamente forçoso e incompatível com sua escrita, por si mesma, conflituosa. Se observarmos a dedicatória dos volumes, também chegaremos a algo revelador, pois o primeiro volume da trilogia é dedicado aos avós, o segundo aos pais e o terceiro aos seus amigos, nomeados na seguinte ordem: Gilberto Amado, Lúcia Miguel Pereira, Rodrigo Melo Franco de Andrade e Antonio de Barros Carvalho. Se não houvesse conteúdo nenhum na trilogia, a simples identificação dos subtítulos e das dedicatórias já teria algo de revelador. Mas a compreensão do enraizamento do mundo tropical sob a colonização e adaptação do homem luso não se restringe àquela trilogia, mas fica mais evidente em outros títulos, a exemplo de *O mundo que o português criou* (1943), *Continente e ilha* (1943), *O luso e o trópico* (1961), ou ainda, outros títulos de caráter mais memorialísticos que encerram relatos de viagens ou sua experiência pessoal no mundo lusitano, a exemplo de *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953) ou *Aventura e rotina* (1953). Como se vê, pela própria consideração dos títulos elencados, a formulação conceitual do lusotropicalismo é posterior à descrição do patriarcado rural no Brasil em seu apogeu ou seu declínio, portanto, é decorrente da sua própria tentativa de descrever o processo histórico que se sedimentou no Brasil que ele recorreu e narrou como ninguém.

Mas não custaria fazer o exercício de regatear sua prosa como dispensável e, para tanto, seria necessário que a história fosse tão somente e exclusivamente uma disciplina, de caráter científico, pautada pela objetividade própria à ciência ou ao conhecimento universitá-

rio, como se queira. Difícil seria dizer em qual narrativa sobre o Brasil ou surgida no Brasil, independente até da nacionalidade autoral, tais critérios compusessem a pauta e o rendimento de escrita. Agora que seus primeiros escritos se fazem centenários, valeria a pena fazer um balanço de sua narrativa, com perguntas talvez simplórias: para onde andou a história narrada por Gilberto Freyre? Qual a modalidade prosaica da narrativa histórica consolidada como sendo brasileira? Quais prosadores posteriores a ele, inclusive os ficcionais, estão completamente infensos à sua descrição? Para onde seguiu a modalidade de narrativa histórica brasileira descolada da dele, entre as quais não podemos elencar a de Sérgio Buarque de Holanda, nem a de Darcy Ribeiro nem a de Roberto da Matta e tampouco a de Evaldo Cabral de Mello? O laço entre a narrativa histórica e sua formulação discursiva fica mais eficaz quanto mais frouxo ou indefinível estiver?

As respostas a tais perguntas são incontornavelmente variáveis e, se não confirmam as hipóteses levantadas por Gilberto Freyre, ao menos trazem o atributo de que sua formulação discursiva carrega consigo imperativos científicos que se universalizaram para o Brasil, a exemplo da colocação do sujeito na narrativa histórica, da fabricação discursiva no recorte do objeto narrado, da inter-relação de matrizes documentais para o delineamento do objeto descrito; da consideração de relatos para a consolidação do objeto ou do cruzamento de fontes variadas para a especulação do objeto e etc. Tudo isso hoje pode parecer trivial, mas estava longe de ser quando de seu retorno para o Recife nos idos de 1925. E se nada disso é associado à sua figura só pode ser por algum impulso irracional que se compraz em atribuir a algum historiador francês o que foi metodologicamente formulado como lusotropicalismo. Muito embora pouco se possa aventar ainda acerca do conceito, como tudo em Gilberto Freyre, ainda está aberto e indefinido. De todos os modos, uma imoderada indiferença que lhe é devotada assertivamente, ainda que sob a utili-

zação de suas descobertas e recursos, vem a ser um ótimo meio de ilustrá-lo, mesmo que a contrapelo, linguística ou historicamente, como duas faces de um mesmo fenômeno de conhecimento que se traduz ocasionalmente em conceito que deve ser rejeitado por princípio como um “contra”. Nesse passo, falar e agir “contra” é também um modo de repetir o mesmo de sempre, como que por mágica, ao dizer “antilusotropicalismo” se dissesse também “lusotropicalismo”, como já se disse açúcar como se fosse Brasil, e Pernambuco não foi sequer mencionado, como tampouco Gilberto Freyre tem sido quando se diz Brasil.

A pretexto de ilustrar como a matéria de abordagem se transfere para a escrita e como tal escrita oscila entre a descrição do objeto e seu acabamento por meio de um estilo autônomo, vou destacar apenas um trecho do livro *Casa-grande e senzala*, para mostrar como posteriormente se converteu em poema, publicado em coleção de trechos de sua prosa convertidos em versos, sob o seguinte título *Talvez poesia*, cuja hesitação semântica ao mesmo tempo em que desqualifica o volume, adquire tonalidade irônica, replicando à acusação de que não era autor de ciências sociais, e sim autor literário. Publicado inicialmente em 1962 – quando já havia encerrado a trilogia – e reeditado com acréscimos em 2012, portanto, no aniversário de seu cinquentenário, o livro *Talvez poesia* reúne vários trechos de livros de Gilberto Freyre, que sofreram a mediação de Jorge de Lima e de Ledo Ivo, para conversão da prosa em verso, bem como a de Manuel Bandeira, seu ocasional revisor, desde os anos de 1930. Se antes havia alguma hesitação quanto a considerar o antropólogo como autor literário, tal hesitação não teria mais cabimento depois da publicação do volume recheado de textos em versos. Mas, a pretexto de não banalizar o efeito poético atingido, partamos da sua realização textual em versos, para posterior confronto com a prosa que lhe deu matéria e sustentação estilística, sem ignorar que também há poesia na prosa e que o perfil literário de Gilberto Freyre se esboça por meio de

um trajeto híbrido, que cruza modalidades textuais, inclusive do próprio autor, que se faz um híbrido de si mesmo, como se segue, em “Rede”: “A vida do senhor de engenho tornou-se uma vida de rede./ Rede parada/com o senhor descansando, dormindo, cochilando./Rede andando com o senhor em viagem/ou a passeio/debaixo de tapetes e cortinas./Da rede não precisava afastar-se o escravocrata/ para dar ordens aos negros/mandar escrever as suas cartas pelo caixeiro ou pelo capelão/jogar as cartas com algum parente ou compadre./De rede viajavam quase todos/sem ânimo para montar a cavalo,/ deixando-se tirar de dentro de casa como geleia/por uma colher./Depois do almoço ou do jantar era na rede/que eles faziam longamente o quilo/arrotando/palitando os dentes/fumando charutos/peidando/deixando-se abanar, agradar e catar piolhos pelas molequinhas./Mas souberam ser duros e valentes em momentos de perigo./empunhar espadas e repelir estrangeiros afoitos,/esses homens moles, de mãos de mulher,/amigos exagerados da rede, volutuosos do ócio,/aristocratas com vergonha de ter pernas/e pés para andar e pisar no chão como qualquer escravo ou plebeu (FREYRE, 2012, pp. 47-48).

A disposição dos versos marca uma sucessão de pausas ao enredo, vivido por personagens esfumadas, cujo apagamento confere uma espécie de sem-cerimônia ao entrecho, que vale mais pela lembrança de uma circunstância histórica do que pela vivência de um acontecimento por indivíduos reais ou fictícios. A ambiência descrita sobrepuja qualquer possibilidade de expressão pelas personagens ali figuradas, que ficam à mercê da matéria narrada como títeres de um prosador, que segreda suas intimidades como se estivesse além das circunstâncias e invisível pelas próprias personagens. O expediente narrativo que anima o escrito, ao colocar o narrador numa posição superior ao dos objetos narrados, com uma supremacia onisciente indiscutível e natural, é contradito pelo vocabulário utilizado, segundo o qual vocábulos como “peidar” e “arrotar” parecem não causar nenhum estranhamento ao leitor, como se lhe fossem naturais,

tal como o objeto da narração. Acontece nem um nem outro o são e o texto, a princípio, parece se tratar de um poema. Ou pelo menos se fia pela possibilidade de oscilar entre ser e não ser uma composição, tal está sugerido pelo título do volume, composto pelo advérbio de dúvida, cuja funcionalidade ali exercida pendente entre a função substantiva e a função adjetiva.

Sendo o valor da composição aferido pelo grau de adequação entre a matéria tratada e a forma que lhe dá suporte, algo parece nos escapar aqui, porque a forma do poema é muito frouxa e desconforme ao assunto a lhe animar. Ao invés, o que parece sustentar o poema é um descompasso proposital entre a estranheza da matéria acionada e seu acabamento formal, que evidencia a mão do criador daquele quadro através de seus recursos estilísticos que vão do léxico utilizado até uma sintaxe arredia, embora presumivelmente coloquial e prosaica. A evidência do sujeito a desequilibrar a forma que equilibra o quadro narrado faz lembrar certo procedimento característico à pintura moderna, que se pauta pelo enquadramento de uma circunstância através de formas que embaçam a circunstância figurada, em detrimento do princípio de composição em voga, que tende a explicitar a interferência do sujeito criador. Tal expediente vale tanto para o impressionismo, quanto para o expressionismo, tanto para o surrealismo quanto para o cubismo. Ao final, qualquer que seja a filiação estética do pintor, a sensação do público é a de que existe algo de indecoroso naquela realidade descrita, porque criada a partir de uma sensação incômoda que parece desmanchar a convenção artística, na qual se inscreve o artista, que amplia o entendimento da convenção. No caso do poeta Gilberto Freyre, todas as suspeitas se levantam a pretexto de descredenciar sua expressão, que se constitui a partir dessa hipótese e que não se configura de todo nem se nega por completo, como expressão individual em que repercute o título do volume *Talvez poesia*. Tal desconfiança se faz ainda mais insidiosa porque o trecho descrito como um quadro narrado,

ao longo do poema, trata-se, na verdade, de uma passagem do seu livro seminal *Casa-grande e senzala*, publicado quase 30 anos antes do livro de poemas, onde se lê o mesmo enunciado com outra disposição de vírgulas e em texto cursivo, conforme se segue: “Ociosa, mas alagada de preocupações sexuais, a vida do senhor de engenho tornou-se uma vida de rede. Rede parada, com o senhor descansando, dormindo, cochilando. Rede andando, com o senhor em viagem ou a passeio debaixo de tapetes ou cortinas. Rede rangendo, com o senhor copulando dentro dela. Da rede não precisava afastar-se o escravocrata para dar suas ordens aos negros, mandar escrever suas cartas pelo caixeiro ou pelo capelão; jogar gamão com algum parente ou compadre. De rede viajavam quase todos – sem ânimo de montar a cavalo: deixando-se tirar de dentro de casa como geléia por uma colher. Depois do almoço, ou do jantar, era na rede que eles faziam longamente o quilo – palitando os dentes, fumando charuto, cuspidando no chão, arrotando alto, peidando, deixando-se abanar, agradar e catar piolho pelas molequinhas, coçando os pés ou a genitália; uns coçando-se por vícios; outros por doença venérea ou da pele. Lindley diz que na Bahia viu pessoas de ambos os sexos deixando-se catar piolhos; e os homens coçando-se sempre de ‘sarnas sifilíticas’. É verdade que esses homens moles, de mãos de mulher, amigos exagerados da rede; voluptuosos do ócio; aristocratas com vergonha de ter pernas e pés para andar e pisar no chão como qualquer escravo ou plebeu – souberam ser duros e valentes em momentos de perigo. Souberam empunhar espadas e repelir estrangeiros afoitos; defender-se de bugres; expulsar da colônia capitães-generais de Sua Majestade” (FREYRE, 2003, p. 518).

Em relação ao poema, este trecho se conforma com as seguintes mudanças: a supressão da oração “ociosa, mas alagada de preocupações sexuais”; troca-se o “jogar cartas” no poema por “jogar gamão” na narrativa; “arrotando” do poema por “arrotando alto” na prosa; “palitando os dentes”; “coçando os pés ou

a genitália; uns coçando-se por vícios; outros por doença venérea ou de pele”; a frase “Lindley diz que na Bahia viu pessoas de ambos os sexos deixando-se catar piolhos; e os homens coçando-se sempre de ‘sarnas sifilíticas’” foi suprimida para constar no poema, bem como as orações “defender-se de bugres; expulsar da colônia capitães-generais de Sua Majestade”; e o trecho que finaliza o poema foi constituído a partir do deslocamento da seguinte frase “Souberam empunhar espadas e repelir estrangeiros afoitos”. Depurado o adjetivo que qualifica o modo de o senhor arrotar, as demais informações só intensificam o casuismo do quadro, que poderia até adquirir tonalidades de pitoresco, se não estivéssemos no Brasil. Como no Brasil estamos, toda a bizarria do quadro se veste de certa naturalidade dos costumes, que não engrandece o poema. Antes potencializa o valor expressivo da prosa, que lhe serve de fonte e base. O poema mesmo se encerra com uma suposta chave de ouro: “Mas souberam ser duros e valentes em momentos de perigo, empunhar espadas e repelir estrangeiros afoitos, /esses homens moles, de mãos de mulher, /amigos exagerados da rede, volutuosos do ócio, /aristocratas com vergonha de ter pernas/e pés para andar e pisar no chão como qualquer escravo ou plebeu.” Ocorre que esta chave de ouro não fecha nem abre coisa alguma no poema, à medida que o quadro ali descrito permanece em aberto, ao passo que a narrativa prossegue na sua prosa ensaística, desdobrando-se, explicando-se, ilustrando e convencendo o leitor. Se não como uma tese firme a se sustentar, como um acúmulo de informações que amplia a compreensão da colônia lusitana na América portuguesa.

Depurada a operação linguística, que explicita e especifica a conversão da prosa em versos, é conveniente insistir na matéria tratada, e não somente neste poema, como sendo, já de si híbrida, como uma decorrência necessária do homem luso aclimatado ao trópico. Como homem luso entendamos o falante de língua portuguesa, pois era como portugueses que os sujeitos radicados na

América se sentiam, falavam e se identificavam, independente de seu local de nascimento, o que nos leva a qualificar como português o homem nascido nos domínios da colonização lusa, estivesse sediado no Estado do Brasil ou do Maranhão e do Grão-Pará. O comentário interessa para qualificarmos melhor o sujeito que se deita na rede e faz dela uma espécie de alçapão, misto de poltrona e alcova, ocasionalmente convertida em alaúde. Curiosamente, a rede é um instrumento de descanso e de dormida, tipicamente ameríndios, que foi incorporado pelo seu colonizador branco, que dela se servia tanto para os usos europeus de fazer sesta ou palitar os dentes, bem como da sevícia trabalhista ou sexual de escravas, bem como de defender-se dos próprios bugres, de quem havia herdado o costume de se deitar na rede como quem desfruta de um trono, de onde se presta a espantar os capitães-gerais designados por sua majestade, sediada na Europa. Longe de mais, para ser obedecida pia e rigorosamente.

A suposta abertura do poema não o amplia, antes o fragiliza e o condiciona a ser um subproduto da prosa ensaística de Gilberto Freyre, mas evidencia o intento de seu autor e o dimensiona ao par de suas circunstâncias, com quem esteve ao seu redor para conferir estatuto poético ao que ele produzia, o que certamente amplia o seu perfil de escritor. Escritor esse que se fia pela hipótese de que sua narrativa guarda uma substância poética tamanha, que, sem muitos esforços, pode ser convertida em poesia. Poesia que não está mais radicada no lance raro ou na sofisticação da expressão, mas numa despudorada exploração da matéria que exhibe certo voyeurismo do escritor, que se empenha em timbrar a moldura e as tonalidades do quadro descrito, conforme gosto e interesse, e que demanda certa morbidez, que constitui o estilista no qual o leitor se vê projetado e que tem que explicar, meio sem saber porquê. A sutileza do objeto de representação que o poema é vem a ser, por seu turno, uma contraparte perversa da matéria ali registrada e que nos deixa a todos um tanto desconsertados, como

se o quadro não nos dissesse respeito ou não guardasse consigo elementos o suficiente para lhe consignarmos algum valor. A banalidade do objeto faz um caminho inverso ao da sofisticação expressiva em que encontramos o escritor em foco, que, ora se exhibe em palavra e ora se esconde como entidade concreta no objeto de sua composição, levando-nos a crer que o que interessa é a materialidade do objeto linguístico analisado e não seu sujeito criador, o que é sempre uma hipótese clássica, da qual ele parece se afastar. A este respeito já se pronunciou sobre o assunto o precursor do “Romanço de 30”, quando se pronunciou sobre sua prosa no artigo “Gilberto Freyre, nova forma de expressão”, coligido no volume *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte*, publicado no mesmo 1962 em que fora publicado inicialmente o livro *Talvez poesia*. “Gilberto Freyre é um sensitivo, um amante dos bons quitutes, do bom vinho, das boas viagens, das boas companhias, com prazer que se espiritualiza, fino e discreto. [...] Um olfativo, um visual, um tato agudo de todo o mundo sensível – eis aí o que explica sua objetividade e, ao mesmo tempo, a poesia que brota de sua prosa musical. Porque esse realista é, paradoxalmente, um poeta que copia das coisas vivas as formas mais sedutoras, coando-as e retocando-as no seu ritmo interior. São pinceladas de realista ou paisagista molhadas no próprio sangue e vibrando com os próprios nervos. [...] Adquiriu, acima de tudo, a virtude da precisão, de propriedade e clareza, ideal para um ensaísta que não querera se perder em teses nevoentas. Menos pela seleção das palavras o que pela justeza e oportunidade do seu emprego, bem como pela força de sugestão, sem nenhum impressionismo. A expressão feliz não é a mais bonita e sim, a mais adequada e insinuante” (ALMEIDA, 1962, pp. 22-23).

Afora as considerações lexicais que atingem em cheio o desempenho vocabular do autor, cumpre lembrar que tais considerações de José Américo foram feitas numa época anterior à divulgação do célebre ensaio “Linguística e poética” de Roman Jakobson (2001), que tornou

didática a distinção entre o eixo da seleção e o da combinação, que na poesia se fundem e que no caso de Gilberto Freyre se processam simetricamente ao cruzamento entre a prosa e a poesia. Cruzamento esse que vem a lhe constituir como modalidades da mesma expressão. Se o raciocínio vale para pontuar seu desempenho linguístico, por outro lado, é preciso assinalar um desempenho na matéria que, segundo o raciocínio de José Américo, pede um correspondente formal que oscila entre a prosa ensaística e a poesia como veículos expressivos, em que se articulam sua subjetividade. No caso, o raciocínio cartesiano, consoante o qual, o pensamento é a via de acesso à existência como afirmação subjetiva não se aplica de todo a Gilberto Freyre, cuja subjetividade possível será sempre decorrente de sua projeção no objeto de sua abordagem. Diga-se que se trata de um objeto refratário ao sujeito, que nunca alça a condição de alteridade distinta, exótica ou inacessível, uma vez que no seu discurso a matéria abordada estará sempre emaranhada em alguma característica, condição ou interesse seus. Por isso, o outro de Gilberto Freyre está sempre ataviado nele mesmo, porquanto ele nunca se aparta do objeto que descreve verbalmente e que se evidencia como uma propriedade de sua escrita.

A linguagem que Gilberto Freyre utiliza, portanto, jamais se restringirá à sua condição meramente instrumental, apesar de seu ofício estar ligado a disciplinas que demandam transparência no discurso. Ocorre que tal transparência no seu texto nunca é uma propriedade exclusiva, como bem notou José Américo, mas, ao invés, está sempre entremeada por propriedades outras da linguagem. Daí decorre que a observação do objeto abordado por ele nem sempre se deixa ver a contento, porque a interferência do autor altera explicitamente aquilo que também se transforma em objeto de sua elaboração, e não apenas de sua descrição. Por consequência, toda afirmação sua parece difusa, porquanto se nega à sua dimensão meramente referencial e todo equívoco gerado em torno de seu nome parece adquirir valor

de verdade, uma vez que ele não se protege contra pronunciamentos alheios, aos quais se expõe. Portanto, não é fácil distinguir no seu desempenho estilístico o que é próprio ao seu sujeito e o que lhe é alheio, ainda que didaticamente, já que ele se deixa absorver pela matéria que elabora e que é já de si resultante da interferência de sua observação que, por sua vez, se transfere para o objeto descrito, ao qual seu olhar se cola como sendo uma única e mesma coisa.

Bibliografia

ALMEIDA, J. A. Gilberto Freyre, nova forma de expressão. In: *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962, pp. 22-30. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 47. ed. São Paulo: Global, 2003. FREYRE, Gilberto. *Talvez poesia*. São Paulo: Global, 2012.

ÉVERTON BARBOSA CORREIA

Anti-maçonismo

Maçonaria – uma pérola barroca

A palavra maçonaria desperta surpresas e curiosidades típicas das palavras interditas. A pronúncia deste vocábulo costuma provocar reações instintivas – franzir de testa, arregalar de olhos, emissão de ruídos. Depois do espanto, a pergunta: você é maçom?

Algumas vezes, as interpelações se seguem: é verdade que mulher não pode entrar? Quem entra na maçonaria fica rico? Os maçons se comunicam através de uma linguagem secreta? Os rituais maçônicos sacrificam animais? Existem pactos de sangue? Quem sair da maçonaria morre? Por que tanto segredo? Foram os maçons que fundaram a república? Maçom só vota em maçom?

Em outras situações, em lugar de perguntas, surgem afirmações contundentes: a maçonaria é contra o cristianismo; maçom e judeu são uma coisa só; se maçonaria fosse coisa certa não era secreta; os maçons cultuam um bode; nos rituais maçônicos eles apunham a hóstia; a maçonaria é uma rede de influências secretas no Estado; os maçons são uma espécie de comunistas.

O repertório das representações sociais sobre a instituição maçônica é vasto e, como é típico nesse tipo de conhecimento, há muita polissemia, ruídos de comunicação, ressignificação de expressões e, sobretudo, pouco interesse por rigor, sistematicidade e evidências (DURKHEIM, 1989).

Se as imagens construídas sobre a maçonaria no universo das representações sociais é de causar inveja aos escritores do realismo fantástico, no plano do debate público, a instituição dos “Filhos da Luz” é uma verdadeira pérola barroca, um jogo de luzes e sombras, um caleidoscópio, um *aleph*, um palimpsesto, no qual a multiplicidade de interpretações atingem autores, datas, autenticidades e transmissões.

Certamente, não me proponho a desvelar “A máquina do mundo” maçônico. No caminho que optei em seguir, já me daria por satisfeito se conseguisse contornar as inúmeras pedras encontradas e apontar, a partir da cultura negativa acerca do maçonismo, alguns modos de agir e de pensar dessa instituição (e de seus adversários) que tanto provocam a imaginação moderna.

Para começar tal aventura, o primeiro passo é entender que existe uma assimetria profunda entre a pesquisa acadêmica brasileira e a importância da instituição maçônica no país. No entanto, a explicação desse desinteresse dos pesquisadores pela maçonaria fica para outra ocasião. Por enquanto, registre-se que farei poucas referências à nossa pesquisa social porque pouco encontrei que me auxiliasse nessa empreitada específica.

Por último, gostaria de apontar, preliminarmente, que o que se entende por antimaçonismo, aqui, não é simplesmente um discurso seguido de perseguições contra esse grupo e nem mesmo uma orquestrada campanha ideológica para deturpar os maçons. Essa expressão pode emergir como mera crítica aos seus fundamentos ou mesmo como reação aos seus discursos e ações públicas. Tal ressalva faz-se necessária porque, no Brasil, a maçonaria sempre foi composta, majoritariamente, por grupos de elite e nunca atuou de forma unívoca. Mesmo nos momentos mais difíceis, sempre havia uma ala maçônica imune às tempestades da conjuntura e do antimaçonismo. Podemos até propor algo mais provocador: a maçonaria sempre orbitou em torno do poder no Brasil, mesmo que algumas de suas facções estivessem, eventualmente, excluídas.

Assim, as críticas e resistências, nem sempre consistentes, contra o espírito maçônico no Brasil devem ser temperadas pela posição sempre confortável do grupo em relação aos espaços de poder na república que, eles mesmos, ajudaram a fundar.

Assim, sem querer me demorar em demasiados prolegômenos, lembro que os episódios aqui rascunhados se constituíram em período histórico em que a ma-

çonaria ainda estava no centro dos espaços de decisão, ou seja, até as primeiras décadas do século XX. Como o processo de modernização do país foi acompanhado de progressiva diversificação do associativismo civil, a maçonaria foi sendo afastada do centro para a periferia dos espaços políticos mais importantes, até chegar, nos dias que correm, a ocupar funções que variam entre a mera figuração e a coadjuvação nos processos sócio-políticos, apesar da mística conspiratória que ainda a envolve. Assim, embora maçons importantes continuem marcando presença nos três poderes da República, bem como em importantes instituições da sociedade civil, a instituição, há muito, não mais protagoniza a cena republicana.

O antimaçonismo no mundo

As origens mais remotas da maçonaria são objeto de um interminável “debate” entre as inúmeras ramificações existentes no campo maçônico. O que nos interessa aqui, porém, é identificar sumariamente as reações à fase moderna dessa diversificada instituição. Nesse sentido, os combates antimaçônicos mais expressivos remontam ao século XVIII, quando o Papa Clemente XII na sua “Carta Apostólica In Eminentí”, de 1738, condena a instituição, proibindo veementemente a participação dos católicos. A partir dessa manifestação, muitas outras seguirão até os dias de hoje. (BENIMELI *et al.*, 1981).

As críticas católicas podem ser resumidas nas seguintes proposições: a) o relativismo maçônico, que sustenta sua convivência com todas as religiões como se estas fossem equivalentes, até mesmo aquelas com visões anticatólicas; b) o princípio criador maçônico, o Grande Arquiteto do Universo (G.A.D.U), como uma expressão religiosa deísta, ou seja, que não dispõe de base moral ou intelectual e não atua no mundo, o que seria incompatível com a revelação cristã; c) os rituais maçônicos concorreriam com os rituais católicos e seus sacramentos, tendo em vista que aqueles teriam também poder de transformação sobre os homens mesmo sem a graça do Cristo. É impor-

tante ressaltar que a Igreja Católica, ao longo desses 250 anos de proibições da participação de católicos na maçonaria, tem realizado algumas revisões, como é o caso do reconhecimento da pluralidade do movimento maçônico e, consequentemente, de suas manifestações rituais e simbólicas. A interdição fundamental, no entanto, permanece (BENIMELI *et al.*, 1981; RAMALHO, 2008a; 2008b).

O outro *front* antimaçônico vem da esfera política. Considerando que a tendência da ação política nos ambientes modernos seja levada a cabo por instituições abertas ao público em geral, sobretudo os partidos políticos, a atividade maçônica, a despeito de ter contribuído com a construção desse modelo republicano moderno, sempre suscitou desconfianças em função de sua dimensão esotérica, aquela mesma onde a participação é restrita aos iniciados e onde, justamente, se supõe ocorrer as mais diversas formas de conspiração.

Esses dois universos antimaçônicos se espalharão pelo mundo e constituirão, com as devidas especificidades locais, as bases da oposição às formas de agir e de pensar dos “Filhos da Viúva”, como também são conhecidos os maçons.

Ressalvemos, entretanto, que tanto no âmbito da Igreja Católica (IC) quanto no dos partidos políticos, observamos que, apesar das hostilidades, diálogos com a maçonaria serão um elemento invariável na vida dessas instituições, que desenvolverão profundos debates internos, inclusive para saber se já não estariam tomadas pela sinuosa ação secreta dos maçons.

O antimaçonismo tropical

O antimaçonismo brasileiro, já observado no século XIX, apresenta uma característica que consideramos importante – trata-se de um ideário importado, ainda que mais ou menos aclimatado ao ambiente local. Portanto, as controvérsias antimaçônicas são assumidas pelos católicos, seguindo as determinações de Roma; pelos protestantes, seguindo denominações estrangeiras; pelos comunistas, acompanhando as orientações da III Internacional; pelos integralistas, a

partir de um espírito nacionalista inspirado no fascismo italiano.

Poderíamos até propor que o antimaçonismo brasileiro seria uma “ideia fora do lugar” ou um “teatro de sombras”. Metáforas que, usadas por grandes historiadores brasileiros, mesmo que com sentidos distintos, para descrever o processo de recepção conflituosa e heterodoxa do ideário moderno entre nós cabem bem no que diz respeito ao acolhimento maçônico em terras brasileiras.

Essas configurações tornariam o antimaçonismo brasileiro um subproduto do antimaçonismo observado nas nações que estavam em grau elevado no processo de modernização, como eram os casos da França, da Inglaterra, dos Estados Unidos. A propósito, ainda havia entre o Brasil e tais países, o Império Português que seguia a sua própria trilha no sentido da modernização e que, obviamente, ainda protagonizava o que poderíamos chamar de debate público no ambiente nacional.

Assim, desde as metrópoles, encontramos nos fundamentos do discurso antimaçônico uma mitologia moderna – o mito da conspiração. No Brasil, replicamos a fórmula. Em outras palavras, os maçons foram identificados pelos seus contendores como indivíduos que atuavam nas sombras, articulando complôs, lançando mãos de poderes mágicos e pactos com forças demoníacas.

Esse instigante raciocínio, porém, muito adequado aos ambientes maçônicos originais, Inglaterra e França, foi flexibilizado em terras brasileiras, pois nos dois espaços hostis ao mundo maçônico – o religioso e o político -, havia muitos maçons, inclusive ocupando funções destacadas.

A seguir, descreveremos, brevemente, esse antimaçonismo com sabor tropical a partir de alguns episódios da nossa história republicana.

A maçonaria e a igreja católica no Brasil

A chegada da maçonaria ao Brasil, no final do século XVIII, pode ser entendida como um dos sinais do processo de modernização do país, um processo que viria a se consolidar ao longo do século

seguinte. Desse modo, a maçonaria foi um dos espaços mais importantes de divulgação dessa nova mentalidade (mesmo que mesclado com uma ritualística antiga e tradicional) e conseguiu atrair, por aqui, uma parcela significativa da elite para dialogar, à sua maneira, com as propostas iluministas emergentes no período.

Sobre os primórdios da maçonaria no Brasil, tema bastante controverso e de documentação ainda a ser mais bem explorada, sabemos que a primeira Loja regular foi a “REUNIÃO”, fundada em 1801, no Rio de Janeiro (CASTELANI, 1993).

No entanto, torna-se importante lembrar que as ideias maçônicas já circulavam pela Colônia através dos estudantes brasileiros que se dirigiam à Europa para cursar universidades como a de Coimbra, em Portugal, Montpelier, na França e Oxford na Inglaterra. As notícias de maçons e ideias maçônicas no final do século XVIII no nosso país, orientando alguns movimentos (Inconfidência Mineira, Revolta dos Alfaiates, Conjuração Fluminense etc.), ainda estão por ser estudadas pela pesquisa social para que cheguemos a dados e interpretações mais consistentes. Os casos do Areópago de Itambé (1798) e a Academia dos Suassuna (1802), por exemplo, apresentam grandes evidências da referida presença, mesmo que com distinta dinâmica interna (CASTELANI, 1993).

De qualquer maneira, seja qual for a versão historicamente mais consistente, o que não podemos negar é que a atividade maçônica formou, a partir do início do século XIX, uma rede de Lojas por todo o território brasileiro e organizou o que foi, provavelmente, a primeira atuação política articulada (nacional e internacionalmente) de que temos notícia no nosso país, além da igreja católica, funcionando como uma espécie de arena para discussões voltadas ao processo de modernização. A atuação da Maçonaria esteve ligada à difusão do projeto liberal, iluminista e anticlerical. Voltamos a sublinhar que, ainda hoje, pelo menos no interior do movimento maçônico, a instituição é lembrada por sua participação em episódios importantes da

história do país: independência, abolicionismo, abdicação de Dom Pedro I, a questão religiosa, a separação da Igreja do Estado, o movimento republicano e outros menos comentados. Portanto, os maçons parecem ter empreendido, naquele período, uma influência significativa na definição dos rumos do país, uma vez que exerciam atividades intelectuais e políticas, atuavam em jornais, revistas, sociedades literárias e beneficentes, agindo também nos primeiros partidos políticos e chegando a compor, desde o Império, vários Gabinetes de Governo (BARATA, 1999; COLUSSI, 1998).

A questão religiosa

A primeira grande manifestação de antimaçonismo no Brasil ficou conhecida como a “questão dos bispos” ou a “questão religiosa” e emergiu no ano de 1872. Aquele momento foi de grande efervescência política, econômica e social. As ideias liberais estavam “enchendo os olhos” de setores da elite brasileira, que tentava conciliá-las com um regime escravista, com uma recém-implantada monarquia parlamentarista e com a nossa tradição religiosa católica (BARATA, 1999; GUEIROS, 1980; CASTELANI, 1993; BENIMELI *et al.*, 1981).

Em meio a esse turbilhão, setores do episcopado brasileiro, embalados pelos resultados do Concílio Vaticano I, resolveram exigir comportamentos mais alinhados com a ortodoxia católica e a pleitear mais autonomia para a Igreja no Brasil. Lembremos que ainda vigia o regime de padroado, no qual os negócios jurídicos, administrativos e financeiros da Igreja eram dependentes da autoridade imperial.

Naquele período, havia muitos maçons com cargos na estrutura da igreja católica, sobretudo nas Irmandades. A proibição dessa participação foi o estopim para a disputa pública entre bispos e maçons.

Tudo começou quando o padre Almeida Martins foi punido pelo bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, por ter sido o orador numa festa maçônica que comemorava a promulgação da Lei do Ventre Livre, iniciativa do maçom e presidente do Conselho de Ministros,

José Maria da Silva Paranhos, o Visconde do Rio Branco.

A segunda ocorrência veio de Olinda/PE, quando o bispo Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, diante da indiferença aos seus pedidos de que os maçons se afastassem da igreja, interditou várias Irmandades, Capelas e Igrejas onde houvesse participação maçônica. O mesmo ocorreu na diocese de Belém do Pará, quando o bispo Dom Antônio Macedo Costa tomou as mesmas atitudes, baseadas no direito canônico, mas em tensão com o regime de padroado.

A reação maçônica foi imediata. Recorreram ao Imperador, amparados, como já dissemos, pelos termos da Lei do Padroado e venceram a batalha política e jurídica, com Dom Pedro II exigindo a suspensão dos interditos proclamados pelos bispos.

A atitude dos episcopos, porém, foi de manutenção das interdições e recusa ao cumprimento das ordens imperiais, reafirmando as suas obediências exclusivamente ao sucessor de Pedro, o Papa Pio IX.

O ambiente foi inundado por uma disputa pública pouco vista até então. Manifestos, artigos, discursos, homilias e as mais variadas manifestações tomaram os jornais, parlamento, paróquias, salões e outros ambientes onde era possível discutir a questão (BARATA, 1999; GUEIROS, 1980; CASTELANI, 1993; BENIMELI *et al.*, 1981).

A intensidade e repercussão dos debates não impediram que no mês de janeiro de 1874 ocorresse a prisão de Dom Vital, condenado a quatro anos de reclusão, dos quais cumpriu um ano e sete meses; Dom Macedo, por sua vez, foi preso em abril, também condenado a quatro anos, mas libertado no ano seguinte.

Embora esses episódios tenham promovido uma vitória imediata da maçonaria, a resistência dos prelados e o processo de afastamento entre a Igreja e o Estado fizeram com que as relações entre maçons e católicos nunca mais fossem as mesmas. Entendo que começa, aqui, precisamente, as disposições anti-maçônicas desenvolvidas pela Igreja até os dias atuais. Não estamos falando de

manifestações ruidosas ou de iniciativas espetaculares, mas de um trabalho constante e silencioso junto ao público católico de combate ao ideário maçônico e de afirmação da incompatibilidade entre os seus princípios e o catolicismo.

As representações sociais dos católicos brasileiros em relação à maçonaria se manifestam através de expressões como: pactos com o diabo, enriquecimentos misteriosos, sacrifícios rituais, crimes secretos, favorecimento aos irmãos e muitas outras caracterizações que sempre remetem o universo maçônico ao que é maléfico, errado, viciante, degradante.

É provável que ainda possamos encontrar maçons que comunguem e que participem das atividades pastorais. Porém, as fronteiras entre o catolicismo e a maçonaria são bem mais delineadas hoje do que já foram, embora existam, nos dois universos, quem busque uma aproximação através de diálogos e de possíveis afinidades eletivas. Se tais aproximações se efetivarem não é possível saber. O fato é que as interdições continuam e que, no longo prazo, venceram D. Vital e Dom Macedo.

Entretanto, ao longo do grande período de divergências e de proibições da Igreja Católica contra a maçonaria, é importante lembrar que muito católicos também procuraram convencer os seus irmãos de uma mais bem detalhada pesquisa sobre a instituição maçônica. Nesse sentido, algumas interlocuções positivas foram registrados por vários historiadores do assunto.

Em Aracaju (Sergipe), por exemplo, no ano de 1968, o bispo local, Dom Luciano Duarte Cabral, provocou escândalo no ambiente católico pela visita à Loja Maçônica Cotinguiba, criada em 1863. Visita esta devidamente permitida pelo Núncio Apostólico do Brasil, naquela ocasião, Dom Sebastião Baggio.

O discurso do bispo de Aracaju, entretanto, não versou sobre os embates seculares entre as instituições, ao contrário, procurou os pontos de contato, os consensos, as convergências, as aproximações. E o que se ressaltou, naquele momento, foi a questão social no Brasil, sobretudo no Nordeste. A questão agrária, a fome,

o subdesenvolvimento, a educação, entre outros, receberam a atenção do sacerdote católico, que encerrou conclamando maçons, católicos e todos os homens de boa vontade a enfrentar a imensa tarefa de construir um mundo melhor (BENI-MELI *et al.*, 1981).

Outras iniciativas católicas, como as que desenvolveram D. Avelar Brandão (Bahia) e Dom Vicente Scherer (RS), na última década de 70, solicitaram à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que protagonizasse uma ampla discussão acerca da questão maçônica e das relações dos católicos brasileiros com a instituição. A CNBB chegou a enviar questionários para dioceses em todo o Brasil, no sentido de ter uma base realista das opiniões dos sacerdotes e também dos maçons. Tais iniciativas não lograram grandes resultados, mas mostraram que na fase atual inexistia disposição pública para troca de hostilidades.

O antimaçonismo do PCB e da III Internacional

Uma das acusações mais frequentes contra a maçonaria é aquela que a identifica como parte de um grande complot comunista. Não nos cabe analisar, aqui, as origens dessa “mitologia”, mas certamente esse tipo de discurso deve se relacionar com a participação maçônica, direta ou indireta, em revolucionários eventos modernos, como foram os casos da revolução francesa, da comuna de Paris, dos processos de independência nacional e da própria revolução russa de 1917 (CARONE, 1991; SALES, 2005).

Essas supostas boas relações entre maçonaria e movimentos socialistas acabou em 1922, no IV Congresso da Internacional Comunista, criada pelos bolcheviques em 1919, com a função principal de defender a revolução russa e propagandear os seus princípios no restante do mundo.

Nesse Congresso, entre os muitos temas discutidos, esteve a controvérsia entre a direção da Internacional e o Partido Comunista Francês, acusado de abrigar maçons no seu seio. Naquelas circunstâncias, os comunistas tentavam afastar dos partidos sob a sua influên-

cia o que eles consideravam ideologias pequeno-burguesas. A maçonaria estava entre elas e foi considerada inimiga (CARONE, 1991; SALES, 2005).

Aqui, entra em cena o primeiro brasileiro a pisar em solo russo após a vitória dos revolucionários bolcheviques. Tratava-se de Antonio Bernardo Canelas, brasileiro, operário gráfico, com trajetória anarco-sindicalista e recém-filiado ao também recentíssimo Partido Comunista do Brasil. Naquela conjuntura, para participar do movimento comunista internacional, o grupo precisaria ser aprovado pelo Komintern em um dos seus congressos.

Canelas estava em Paris e recebeu a missão de representar o Partido no IV Congresso e articular a sua filiação ao organismo, sem a qual não conseguiriam falar em nome dos comunistas e receber a sua colaboração material e política.

A participação do ex-anarquista, porém, foi traumática para os que o enviaram como representante. O jovem de 24 anos não concordou com o “espírito” do Congresso, onde só falavam os grandes dirigentes, como Lenin, Trotsky, Zinoviev. Além disso, não concordou com a disposição de tais dirigentes de expulsar os maçons das hordas comunistas em redor do mundo. Tal rebeldia se consolidou quando também discordou do método de aprovação das teses por unanimidade. Estas resistências se deveram, provavelmente, tanto a sua pouca experiência como comunista quanto ao seu passado anarquista, sem deixar de frisar a sua lembrança de que entre os nove fundadores do Partido Comunista do Brasil dois eram maçons, os seus camaradas Cristiano Cordeiro e Everardo Dias. Assim, o combativo brasileiro foi o único voto contra as resoluções, o que lhe rendeu não somente um processo ainda em Moscou, bem como a sua expulsão do Partido ao chegar no Brasil (CARONE, 1991; SALES, 2005).

Posteriormente, através de novas tratativas, os comunistas brasileiros conseguiram convencer a vanguarda da III Internacional de que aquele elemento não estava à altura da representação que lhe fora dada e de que as ideologias

pequeno-burguesas, como as maçônicas e anarquistas, já tinham sido expulsas do Partido.

Apesar da dissolução do Komintern em 1943, as relações entre comunistas e maçons continuaram tensas, pois o totalitarismo dos regimes comunistas nunca conviveu bem com estruturas autônomas e muito menos restritas, em sua ritualística, a quem não fosse convidado e iniciado.

Contudo, a história dos maçons nesses regimes é um capítulo ainda a ser narrado. O caso da maçonaria em Cuba, por exemplo, é deveras instigante, pois se trata do único regime comunista a permitir o funcionamento da instituição. É certo que não sabemos de detalhes sobre tal convivência e o nível de interferência do regime em assuntos maçônicos. Porém, tal experiência constitui-se numa manifestação atípica da relação entre maçons e comunistas.

Os protestantes e a maçonaria

A aproximação entre protestantes e maçons existe desde a criação da maçonaria moderna. O ato inaugural da instituição maçônica, a síntese dos princípios maçônicos antigos, expressos no que ficou conhecida como Constituição de Anderson, recebeu este nome por ter sido produzida, em 1831, por um presbítero inglês, Thomas Anderson. Desde então, as relações entre esses dois universos será de atração e repulsa, a depender das circunstâncias e conveniências teológicas, econômicas e políticas (CASTELLANI, 1995; 2001).

O protestantismo brasileiro sempre foi majoritariamente protagonizado por denominações vindas do mundo anglo-saxão, mais especificamente dos Estados Unidos da América. Até o ano de 1898, maçons e protestantes mantinham uma relação de proximidade, o que, aliás, replicava um modelo já existente nesse mundo ao qual nos referimos (GUEIROS, 1980).

Outrossim, a chegada dos protestantes ao Brasil provocou firmes reações dos católicos, o que fez com que eles se aproximassem dos maçons e, inclusive, estabelecessem alianças pragmáticas

para se defenderem da religião hegemônica, ocupando outros espaços.

A primeira grande controvérsia, com repercussões cismáticas, ocorreu na Igreja Presbiteriana do Brasil, quando alguns dos seus membros questionaram a presença de maçons não somente no “rebanho”, mas também em várias funções, inclusive sacerdotais. O resultado desse traumático processo foi a divisão, em 1903, entre os presbiterianos do Brasil e os presbiterianos independentes, tendo esses últimos saído da sua matriz por discordar da presença maçônica na sua denominação, embora essa variável não tenha sido o motivo principal.

Os eixos da discussão envolviam, basicamente, os seguintes temas: o lugar da Revelação na maçonaria; o conceito de Deus; a antropologia maçônica; a figura do Cristo; a natureza da dimensão salvífica; a relação entre fé e razão e o conceito de Reino de Deus.

Desde então, nesse diversificado universo, maçons e protestantes se tocam e se repelem. Tal situação pode ser explicada pela inexistência de uma instância centralizadora, como é o caso dos católicos, que estabelecesse uma linha a ser seguida. Ao contrário, como sabemos, o protestantismo, com base no livre exame das escrituras proporciona leituras variadas a respeito das questões acima colocadas.

Assim, até os dias que correm, é muito comum testemunharmos controvérsias no campo protestante relativas à natureza da maçonaria e se essa instituição seria compatível com a mensagem cristã. Mais ainda, muitas lideranças destacadas são “acusadas” de pertencerem à maçonaria e estarem contribuindo para a degeneração do campo evangélico brasileiro.

Tal discussão não mais ocorre na Igreja Presbiteriana do Brasil, que aprovou, em 2010, a proibição da entrada de maçons na denominação, conclamando aqueles que ainda tenham alguma ligação com a maçonaria a renegá-la.

A cada maré montante sobre a questão maçônica, muita literatura é produzida, sobretudo aquela que aponta para o antimaçonismo, pois não há igrejas que

defendam abertamente a tal compatibilidade com a maçonaria. Assim, falar sobre maçons para um evangélico comum pode suscitar uma reação contundente de desaprovação e crítica a esse tipo de religiosidade.

Assim, em função das “patrulhas” é difícil observar lideranças protestantes de algum relevo que defendam uma aproximação com o universo maçônico. Porém, a medir pelo que testemunhamos em sites, blogs e outras manifestações virtuais, maçons e protestantes continuam (informalmente) mais imbricados do que nunca no Brasil, pelo menos no imaginário de quem disputa lugares de destaque no campo protestante.

O Estado Novo, os integralistas e a maçonaria

Até os anos 30, do século XX, o anti-maçonismo observado no Brasil nunca havia provocado grandes problemas para os “Filhos da Luz”. A grande antagonista da instituição maçônica era a Igreja Católica, que não tinha objetivos nem instrumentos para eliminar o discurso maçônico da cena pública. O esforço do anti-maçonismo católico caminhava mais no sentido de afirmar as incompatibilidades entre os dois universos.

Somente com a emergência do movimento integralista brasileiro é que os maçons encontrarão adversários dispostos a enfrentamentos mais radicais. O integralismo foi um movimento caracterizado por um forte nacionalismo, um catolicismo conservador e um espírito antimodernizante. Segundo alguns pesquisadores, esses traços vão aproximá-lo dos movimentos fascistas, que emergiam na Europa (TRINDADE, 1974; CHASIN, 1978).

Sob a direção incontestada do paulista Plínio Salgado, a Ação Integralista Brasileira vai ser um dos maiores movimentos de massa da história da República. Em todos os Estados brasileiros poderiam ser encontrados os “camisas-verdes”, como ficaram conhecidos os simpatizantes da causa. Muitos intelectuais de prestígio aderiram ao movimento, como observamos nos casos de Miguel Reale e Alceu do Amoroso Lima. Dentro

da Igreja Católica, grande nomes também apoiaram o integralismo, como foi o exemplo de D. Helder Câmara. Os integralistas eram ferrenhos defensores do lema “Deus, Pátria e Família” e identificavam seus adversários no campo comunista, liberal e maçônico.

A maçonaria já vinha combatendo esse ideário na Europa, se insurgindo contra as forças de Mussolini e Salazar, e, por isso, também não se isentou de abrir divergências públicas severas contra os integralistas brasileiros. Nas Lojas maçônicas brasileiras era muito comum o apoio às “irmãs” italianas e portuguesas, onde os primeiros sinais de regimes autoritários já eram bem delineados. Esse conflito entre maçons e integralistas ainda foi aguçado pelo apoio do presidente Getúlio Vargas em favor dos “camisas-verdes”, pois o regime brasileiro naquela altura ainda flertava com o fascismo italiano (CASTELANI, 1993; 2001).

No auge dessa divergência, o Grande Oriente do Brasil chegou a lançar uma nota, em 1934, onde informava que “[...] o Conselho Geral da Ordem, em resolução referente a consultas de diversas Oficinas, em relação a respectiva atitude em face do partido integralista, aprovou o parecer da Comissão de Justiça seguinte: o integralismo e a maçonaria são instituições que se repelem ; não deve a maçonaria admitir integralistas em seu seio, o que motiva em considerações que expõe; os maçons integralistas renegam os princípios liberais maçônicos, prova já dada pelo respectivo procedimento na Itália, em Portugal e na Alemanha ; faz notar que às Lojas compete deliberar sobre a conveniência de conservar ou eliminar dos seus quadros os maçons que agem contra os princípios maçônicos” (CASTELANI, 2001, p. 145).

Todavia, Getúlio Vargas construiria uma configuração na qual não havia espaços em nem para maçons, integralistas e, tampouco, comunistas. Em 1935, fechou a Aliança Libertadora Nacional e em 1937 promoveu o golpe do Estado Novo, que fecharia os partidos políticos, interviria nos sindicatos e em outras formas de associativismo civil, inclusive

determinando, informalmente, o fechamento de várias Lojas maçônicas. Apesar da resistência da Ordem, sobretudo em São Paulo e na então capital federal, o Rio de Janeiro, pela primeira vez na sua história em terras brasileiras, a maçonaria sofre um profundo golpe (CASTELANI, 2001).

Outra iniciativa tomada por Getúlio Vargas foi infiltrar inúmeros de seus partidários na maçonaria, o que garantiu não somente o silêncio da instituição, como também o acesso às informações sobre o que ocorria no interior das Lojas.

Somente em 1940 é que as Lojas voltariam a ser abertas, mas sem o vigor outrora existente na instituição, principalmente, em função da perda de autonomia provocada pela intervenção “branca” promovida pelo regime.

A partir de então, o antimaçonismo brasileiro mais saliente perdurará somente em termos discursivos e mesmo assim no âmbito da Igreja Católica. O próprio golpe militar de 1964, contou com o apoio dos principais dirigentes maçônicos brasileiros, que seguiram com o regime até os seus estertores.

No momento atual, os maçons não têm sido o centro das hostilidades de nenhum grupo que podemos chamar de tradicionalmente antimaçônicos – os grupos religiosos e políticos. Provavelmente, a pluralidade do “mercado de ideias” contemporâneo nos auxilie a entender as razões desse declínio do antimaçonismo. Nessa nova configuração, a maçonaria já não polariza com nenhuma outra instituição na cena pública. Além disso, a robustez intelectual dos quadros maçônicos atuais não lembra, nem de longe, aquela que representava as lideranças maçônicas que participaram da recepção do ideário liberal e moderno no começo do século XIX.

Isso não significa, porém, a completa ausência de conflitos. O peso das acusações de pertencimento à maçonaria ainda são observadas, eventualmente, no campo religioso protestante, com claras disposições do acusador de interferir na imagem pública do acusado. No mundo da internet, muitos depoimentos ilustram esse tipo de (falsa) contenda.

Apesar de tudo, não acreditamos ser prudente a declaração do fim desses embates. É razoável imaginar que eles estão apenas inativos. Afinal, o mito da conspiração continua a povoar nossa mentalidade moderna e, sendo assim, podemos acionar a qualquer momento, em função de uma crise qualquer, o estigma do conspirador para identificar o bode expiatório da vez. Aliás, o século XX está recheado de exemplos de como isso ocorre com grupos minoritários.

O enfrentamento racional desses mitos e uma base de valores pluralistas e democráticos podem nos auxiliar a expurgar da cena pública contemporânea essa antiga e deletéria disposição sacrificial.

Bibliografia Impressa:

- ADOUM, Jorge. *Grau do aprendiz e seus mistérios*. São Paulo: Editora Pensamento, 1980.
- ALBERTON, Valério. *O conceito de Deus na maçonaria*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Aurora, s/d. ALBERTON, Valério; BENIMELI José A. *Gafes e mancadas antimaçônicas*. Londrina: A Trolha, 1991.
- ALMEIDA, Ivan Antonio de. *A síntese de uma tragédia – Movimento Fé e Política*. Ouro Preto: UFOP, 2000.
- AMBELAIN, Robert. *A franco-maçonaria – Origem, história e influência*. Tradução: Alcione Soares Ferreira. São Paulo: Ibrasa, 1990.
- ANDRADE, Manuel Correia de. *Brasil: realidade e utopia*. Recife: EDUFPE, 2000.
- ASLAN, Nicola. *História geral da maçonaria – Período operativo*. Rio de Janeiro: Editora Aurora, s/d.
- AZEVEDO, Célia M. M. de. *Maçonaria: história e historiografia*. *Revista da USP* (São Paulo), n. 32, pp. 178-189, dez./fev. 1996/1997.
- BALANDIER, Georges. *As dinâmicas sociais – Sentido e poder*. Tradução: Gisela Stock de Souza e Hélio de Souza. São Paulo: DIFEL, 1976.
- BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras – A ação da maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Unicamp, 1999.
- BARRETO, Célia. *A ação das sociedades secretas*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (Org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: DIFEL, 1985, v. 6-7.
- BENIMELI, J. A. F. et al. *Maçonaria e Igreja Católica – Ontem, hoje e amanhã*. São Paulo: Paulus, 1981.
- CAMINO, Rizzardo da. *Simbolismo do terceiro grau – Mestre*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Aurora, s/d.
- CARONE, Edgard. *Da esquerda à direita*.

Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1991. CARVALHO, Olavo de. *O jardim das aflições – De Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o materialismo e a religião civil*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1995. CASTELLANI, José. *A maçonaria e o movimento republicano brasileiro*. São Paulo: Traço Editora, 1989. CASTELLANI, José. *História do Grande Oriente do Brasil*. Brasília: Ed. GOB, 1993. CASTELLANI, José. *Dicionário de termos maçônicos*. Londrina: A Trolha, 1995. CASTELLANI, José. *O Supremo Conselho no Brasil – Síntese de sua história*. Londrina: A Trolha, 2000. CASTELLANI, José. *A ação secreta da maçonaria na política mundial*. São Paulo: Landmark, 2001. CASTELLANI, José; RODRIGUES, Raimundo. *Análise da Constituição de Anderson*. Londrina: A Trolha, 1995. CASTRO, Boanerges Barbosa. *Templo maçônico e seu simbolismo*. Rio de Janeiro: Editora Autora, s/d. CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado. Forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978. CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Tradução: Vera da Costa e Silva et al. 16. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2001. COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. Passo Fundo: EDIUPF, 1998. CONCEIÇÃO, Eleutério N. da. *A maçonaria na história e no mundo – Origens, lutas e atuação*. São Paulo: Madras, s/d. COSTA, Fernando M. da. *A maçonaria feminina*. Lisboa: Editorial Vega, s/d. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução: Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989. GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1987. GUEDES, Berenice Lagos. *História da educação do Rio Grande do Sul, maçonaria e Igreja Anglicana: algumas imbricações, contradições e paradoxos (1901/1970)*. Tese de Doutorado em História da Educação e Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2010. GUEIROS, David. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EDUNB, 1980. HORTAL, Jesus. *Maçonaria e Igreja: conciliáveis ou inconciliáveis?* 4. ed. São Paulo: Paulus, 2002. JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Tradução: Cristiana Andrade. Rio de Janeiro: Imago, 2001. KLOPPENBURG, Boaventura. *Igreja e maçonaria – Conciliação possível?* 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. LEPAGE, Marius. *História e doutrina da franco-maçonaria – A ordem e as obediências*. Tradução:

Nair Lacerda. São Paulo: Editora Pensamento, s/d. MELLOR, Alec. *Dicionário da franco-maçonaria e dos franco-maçons*. Tradução: Sociedade das Ciências Antigas. São Paulo: Martins Fontes, 1989. PALOU, Jean. *A franco-maçonaria simbólica e iniciática*. Tradução: Edilson Alkmim Cunha. São Paulo: Editora Pensamento, 1981. PORTO, A. Campos. *A Igreja Católica e a maçonaria*. Rio de Janeiro: Editora Aurora, s/d. RAMALHO, José Rodorval. *Novae sed antiquae – Tradição e modernidade na maçonaria brasileira*. Guarapari: Ex Libris, 2008a. RAMALHO, José Rodorval. *A representação de Deus na maçonaria*. In: BEZERRA, Cícero (Org.). *Temas de ciências da religião*. Aracaju: EDUFS, 2008b, pp. 183-198. ROBERTS, Mary Mulvey. *Maçonaria, metáfora e misoginia: um discurso de marginalidade?* Tradução: Álvaro Hattner. In: BURKE, P.; PORTER, R. (Org.). *Linguas e jargões – Contribuições para uma história social da linguagem*. São Paulo: Unesp, 1997. SALES, Iza. *Um cadáver ao sol – A história do operário brasileiro que desafiou Moscou e o PCB*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005. TRINDADE, Héglio. *Integralismo – O fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974. VÉSCIO, Luiz Eugênio. *O crime do Padre Sório – Maçonaria e Igreja Católica no RS (1893-1928)*. Santa Maria: EDUFMS; Porto Alegre: EDUFRGS, 2001.

Digital:

Mackenzie. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/10245.html>. Acesso em: 26 jun. 2019. Resultado da busca. *Secretaria Executiva do Supremo Concílio*, s/d. Disponível em: http://www.executivaipb.com.br/site/decisoes_importantes/maconaria_1900-2011.pdf. Acesso em: 26 jun. 2020.

JOSÉ RODORVAL RAMALHO

Antimaniqueísmo

O Antimaniqueísmo congrega indivíduos de diferentes orientações, posturas, etnias, correntes e credos que se mostrem resistentes a uma concepção exclusivamente dual e moralista do mundo em que vivemos. Religiosos, filósofos, historiadores, advogados, escritores, médicos ou cientistas sociais, os adeptos dessa forma de pensar sugerem que as oposições entre bem e mal, luz e trevas, virtude e vício, nem sempre são tão distintas e evidentes. Avaliar, julgar ou condenar atitudes e pessoas com base em critérios dualistas revelaria uma concepção binária do próprio universo, mesmo porque tais pressupostos não abarcariam as idiossincrasias, nem os diferentes graus, formas de sentir e pensar que os homens vivenciaram ao longo dos tempos, em diferentes situações e contextos sociais, históricos e culturais. Indivíduo de postura crítica e caráter relativista, o antimaniqueísta desconfia que determinados juízos de valor não possam ser encaixados entre as margens estreitas e mal ajustadas entre *fazer o bem e fazer o mal*. Outra motivação para tal posicionamento envolve a arbitrariedade que o antimaniqueísta percebe em outras pessoas. Por vezes, um indivíduo adepto da concepção moralista defende a sua capacidade de avaliar, julgar e condenar como adequada, superior e inquestionável – seja, ou não, em nome de deus, da lei ou de demais códigos pré-estabelecidos. É justamente por submeter as coisas a constantes revisões que o antimaniqueísta se choca com aqueles que, alegando avaliar e salvar os outros, outorgam a si mesmos um estatuto tido como mais elevado, que, em tese, permitem-lhes reafirmar, com máximo empenho, o poder de julgar (tudo e todos) supostamente de modo benéfico, coerente e acertado. Do ponto de vista histórico, o Antimaniqueísmo é uma linha de pensamento de origem recente no mundo da cultura e das ideias. Embora encontre-

mos contestadores do pensamento maniqueísta desde o Renascimento, ele passou a ser mais difundido no século XIX.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) pode ser considerado como um representante moderno fundamental do Antimaniqueísmo. Em *Além do bem e do mal*, cuja redação foi concluída em 1885, o pensador alemão lança algumas das bases em defesa da de uma nova postura filosófica, que teria o papel de relativizar a concepção moralista do universo. A seu ver, muitos dentre os juízos emitidos pelos pensadores são preconceitos sob a forma de aparentes verdades. Ora, perseguir uma suposta verdade limitaria o alcance do próprio ato de pensar; cercearia nossa concepção por entre acertos e desacertos. No início do século XX, Guiorgui Valentinóvitch Plekhânov (1856-1918) retomou e difundiu algumas das principais hipóteses marxistas, sugerindo que haveria uma contradição de fundo nos argumentos agostinianos, defendidos nas *Confissões*. Para aquele revolucionário russo, em sendo deus um ser insondável, o pressuposto agostiniano de desejar compreendê-lo não fazia sentido. A principal contestação do sociólogo ao pensamento teológico contradiz a hipótese de a história submeter-se aos desígnios de deus, como sugeria Santo Agostinho (354-430 d.C.). Já o pensador estadunidense Richard Rorty (1931-2007) defendia, ao final da vida, a ideia de que, graças ao fato de a política do Ocidente ter se secularizado, a antiga esperança transcendental de contar com um ser todo poderoso foi sendo substituída pela ideia de que cabe a nós, seres humanos, levarmos as coisas adiante. Em suma, para o filósofo, a concepção metafísica que costumava atribuir atos e vontades a uma deidade cede lugar ao universo laico, ao dado concreto, à necessária colaboração entre uns e outros. As polêmicas são cunhadas de modo polarizado, no entanto; e acompanham a marcha da humanidade. Elas provocaram a cisão da filosofia na Antiguidade grega, opondo estoicos e epicuristas. Evidenciaram as divergências de pensamento entre mestres e discípulos, com persistência de métodos no universo romano.

Na Alta Idade Média, revelaram-se nas diferentes direções que judaicos e cristãos seguiram. No século VII, ganharam força diante do nascimento da religião maometana, que interferiu definitivamente no conjunto de religiões e crenças, provocando nova ruptura cultural e ideológica entre as duas bandas e hemisférios do planeta. No âmbito do maniqueísmo, pode-se deizer que as polêmicas perduram há mais de dois milênios. No século XVII, Baruch Spinoza (1632-1677) reforçou o caráter assimilador e a unicidade de deus. Adepto da moral cristã, ele assegurava a eternidade e imutabilidade das coisas, pois elas estariam relacionadas à natureza e, portanto, consideradas imemorialmente como pertencentes a deus. Do ponto de vista cultural, o Antimaniqueísmo tanto ganha adeptos quanto adversários, à medida que avançamos no tempo. O sociólogo Raymond Williams (1921-1988) foi um dos primeiros a oferecer os vários significados do vocábulo *cultura*. Em *Palavras-chave*, ele observava o fato de que, no século XVIII inglês, as pessoas cultas não costumavam enviar seus filhos à igreja. Esse é um dos tópicos mais recorrentes, quando teístas e ateus trocam acusações, vinculando ou não o culto da fé ao grau de cultura de cada um.

Retomando o estudo de Williams, Terry Eagleton lembra que, a despeito de sua origem vinculada à natureza, a palavra *cultura* acumula múltiplas acepções, especialmente o fato de ser algo que, estando sob nosso controle (auto-cultivo), poderia ser mudada, portanto. Algo diferente acontece quando se trata do culto a fé. Nesse caso, cultivar (no sentido de cultivar) envolve um conjunto de crenças que estão submetidas ao credo, ou seja, exprimem algo ligado ao nosso foro íntimo. Para o pensador inglês, a cultura pode favorecer a unidade de pensamento, para além dos sectarismos da política e da religião. Já o historiador e antropólogo estadunidense Roy Wagner enfatiza o fato de que tomar consciência da coexistência de múltiplas culturas permite ao indivíduo situar-se espacial e temporalmente, em concomitância com a sua percepção do papel assumido pelo outro.

Como se vê, abordar o Antimaniqueísmo implica em empreender um conjunto de estudos que permitam comparar ataques e defesas à ideia da existência e vontades de deus, mediante diferentes crenças e culturas. Também por esse motivo, é importante que se examine o maniqueísmo em suas origens: isso permitirá compreender melhor o posicionamento dos antimaniqueístas, inclusive. Sob a liderança de Corbicius, nascido em 216 – e que recebeu o título honorífico de Mani por seus discípulos – o maniqueísmo foi fundado na Babilônia provavelmente em 242, data em que passou a ser disseminado após Mani afirmar ter recebido a segunda visita de um anjo que o teria encarregado de divulgar a nova palavra. Os maniqueus tinham como missão disseminar o evangelho da verdade, segundo os designios de Mani, que interpretava o Novo Testamento como forma de respaldar a sua missão: a de encontrar o mal e dele isentar deus, em acordo com a teologia solar. Por se tratar de uma religião parelela ao catolicismo, o maniqueísmo foi duramente alvejado pela igreja. Convertido tardiamente ao catolicismo, o argelino Santo Agostinho, bispo de Hipona, pode ser considerado como tendo sido a principal referência a condenar essa doutrina teosófica fundada no Oriente. A partir de então, os maniqueus passaram a ser olhados com maior desconfiança, sendo aproximados dos heréticos, inclusive. Agostinho tinha grande crédito. Ao negar os preceitos maniqueístas, procedeu com base em experiência de causa, já que ele mesmo comungara da doutrina maniqueísta, quando mais jovem. Apesar de ser um grande adepto dos ensinamentos de Cícero, Agostinho e seus seguidores passam a questionar o antigo orador romano. A obra agostiniana *Contra os acadêmicos* traz diálogos entre os filósofos de suas relações. Todos eles defendiam a crença em deus; buscavam a verdade como índice de sabedoria e felicidade; desconfiavam dos papéis atribuídos aos sábios, tendo como alvo a própria academia.

No século XVIII, o padre francês Jean Meslier sugeriu que se revisitassem alguns pressupostos da igreja com base em uma concepção nitidamente racionalista.

Seu nome foi colocado à margem da história, mas há estudos recentes a respeito de sua biobibliografia, como o aquele de Paulo Jonas de Lima Piva, publicado em 2006. Em um misto de teologia e filosofia – a despeito de seus adversários, tanto cristãos quanto muçulmanos –, o fato é que, com decorrer dos tempos, a discussão ganhou um sentido não exclusivamente atrelado aos domínios da religião, tendo se avizinjado de uma série de temas relacionados ao nosso cotidiano. Por isso, o termo maniqueísmo passou para o vocabulário moderno, ganhou as páginas dos jornais e multimeios contemporâneos, sendo hoje comumente utilizado pelos indivíduos em geral, que muitas vezes ignoram a origem histórica e controversa da palavra. No sentido mais genérico que esse conceito adquiriu em nossos dias, ele pode ser ilustrado por alguns filmes e romances, especialmente quando o cinema e a literatura lançam mão de pressupostos e métodos moralizantes na condução e desfecho de determinados enredos. Sob esse aspecto, o maniqueísmo comparece nos antigos filmes de faroeste, em que o homem branco – representante da conquista, da civilização e da ordem –, invariavelmente cooptava ou derrotava os índios, maus e embrutecidos pela vida na tribo. O dualismo pode ser ilustrado por alguns desenhos animados, a começar pela escolha das cores que identificam tanto os aliados – suas armas, roupas e brasões –, quanto os seus rivais; nos seriados monotemáticos exibidos na televisão via cabo; no discurso de algumas autoridades filosóficas ou eclesásticas, ao contrapor as boas às más ações; na fala de determinados políticos, quando se autodenominam homens de bem, como algo diferencial em relação ao seu adversário; nas discussões científicas que envolvem pesquisadores adeptos do criacionismo *versus* os defensores do evolucionismo; nas contendas entre intelectuais em geral, especialmente quando suas orientações filosóficas, científicas ou religiosas são diferentes. Decantado ao longo de praticamente dois mil anos, o maniqueísmo pressupõe uma antiga e extremada oposição entre homens bons e homens maus, em que os primeiros afirmam ter

o direito e o dever de corrigir ou aplicar sanções aos demais. Frente a um pensamento que almeja o estatuto de paradigma moral, é justamente contra essa visão dicotômica, ladeada por extremos, que o Antimaniqueísta se posiciona. Uma das principais ressalvas que se poderiam fazer ao maniqueísmo diz respeito à aceitação do outro, o que se coloca em paralelo com a necessidade de matizar, relativizar determinadas formas de pensamento. Em seu sentido mais recente, com frequência o termo é evocado por críticos de arte, e mesmo por comentaristas em geral, quando se uns e outros referem-se a questões polêmicas. É o que se percebe em programas televisivos ou veiculados via *internet*, ao defender e propagar a existência de penas mais rígidas aplicáveis aos suspeitos de crimes ou infrações. O discurso maniqueísta atrai multidões aos cinemas, da mesma forma como eleva a audiência das emissoras de rádio e televisão. Mas, pelos mesmos motivos, repele muitos espectadores desconfiados do ufanismo em torno de valores duais, especialmente quando tomados de empréstimo, por intermédio de manobras de aculturação. Artistas do mercado fonográfico, assim como determinados filmes e *games* ilustram bem, no século XXI, a persistência de uma concepção dividida entre mocinhos e bandidos; entre governos que se afirmam democráticos, frente aos regimes que eles nomeiam como ditatoriais.

Diante desses epiódios, o Antimaniqueísta sugere que relativizemos os conceitos de democracia e totalitarismo. Para isso, sugere que se pesquise o uso dos termos ao longo da história, sem perder de vista o seu uso em diferentes culturas. Uma concepção maniqueísta pode favorecer a massificação de discursos e vídeos disseminados *on line*; conferir maior ou menor popularidade a jornalistas e apresentadores de telejornais, justamente por se mostrarem adeptos dessa forma de ver (ou fingir ver). O Antimaniqueísta posiciona-se defensivamente frente a essas vozes, principalmente quando redundam em julgamentos apressados, levianos ou pouco consistentes, já que é difícil assegurar os limites entre a honestidade e a

ganância dos veículos de notícia. É que o Antimaniqueísta não costuma aceitar as coisas como dadas, tampouco julgadas ou decididas previamente. Nisso, ele se aproxima da postura do cético (palavra que em seu sentido original, na Grécia antiga, referia-se àquele que investiga), despertando múltiplas reações por parte daqueles que pensam em sentido binário, e portanto oposto. Em uma acepção mais simples e objetiva, pode-se afirmar que o Antimaniqueísta desconfia dos pensamentos que revelem caráter dogmático. Para o historiador estadunidense Charles Landesman, o indivíduo dogmático caracteriza-se por crer incondicionalmente, sem admitir questionamentos de critério, cor e forma. Talvez esta seja uma concepção das mais proveitosas, a fim de entendermos as razões que motivam o adepto do antimaniqueísmo.

Vale lembrar, no entanto, que o posicionamento refratário ao dualismo não impede que o indivíduo siga a sua religião e mantenha a sua fé. Afinal, trata-se mais de uma postura que de um dogmatismo visto pelo avesso. Por isso, adeptos do Antimaniqueísmo também podem ser encontrados entre praticantes de diversas religiões. Sirvam de exemplo os feitos da teologia da libertação – corrente com forte atuação, especialmente na Europa e na América Latina, a partir da década de 1960 –, que congrega um grupo católico, desde então aplicado ao estudo da de uma economia mais solidária, tendo em vista a redução das desigualdades sociais no mundo. À luz do racionalismo cartesiano, a partir do século XVII; do iluminismo capitaneado pelos enciclopedistas franceses, na virada para o século XVIII; do pensamento dialético, com base na filosofia hegeliana; e em especial, à luz do materialismo histórico, proposto por Karl Marx (1818-1883), essa corrente representa um sensível avanço das ideias liberais por entre os setores mais conservadores da igreja. É o que se percebe ao examinar o discurso e as ações de seus adeptos, dentre os quais deve-se destacar o papel de alguns grupos libertários – combinados ao trabalho social assumido pelas pastorais no interior da igreja católica –, dentre

os quais despontam os brasileiros Frei Betto (preso durante a ditadura no país, na segunda metade de 1960) e Leonardo Boff (que protagonizou grave polêmica com o Vaticano, na década de 1980).

Em nossos dias, cultivar a descrença ou relativizar a crença em deus são atitudes que costumam ser interpretadas como uma forma inovadora e radical de conceber o universo, porque menos presa às amarras morais embasadas pelo Direito, pela ordem instituída ou pela Religião. Sob essa perspectiva, tanto as leis quanto os costumes e dogmas estariam sujeitos a uma constante desconfiança por parte dos Antimaniqueístas, que defendem uma visão menos extremista e assimétrica das coisas, em favor de um mundo dinâmico. Por outro lado, diversas reflexões a respeito da pós-modernidade revelam a inquietação de pensadores, psicólogos e demais intelectuais justamente por acreditar na falta de uma unidade moral e ética nos seres ditos humanos. Talvez a questão possa ser ampliada em outros termos. Como o antimaniqueísta tende a relativizar os conceitos dados e os pressupostos da moral, ele costuma assumir uma postura (e, nesse sentido, uma ética) diferente daquela exercida por aqueles com que convive. Por essa razão, ética e moral merecem ser estudadas com cuidado, pois se trata de conceitos sobremodo diferentes, ainda que possam ser considerados como termos complementares. De maneira geral, os religiosos defendem que a dimensão temporal está subordinada à espiritual. Para um antimaniqueísta, no entanto, submeter o âmbito do concreto ao plano das ideias seria um ato incoerente. De quebra, implicaria reforçar a convicção em um único reduto de determinada moral – suprema e transcendente. Ancorada em um discurso que pretende justificar as prerrogativas de uns e outros, essa concepção implica a valorização do livre-arbítrio e defende a possibilidade de serem estabelecidas cláusulas mais brandas; de compormos discursos de meias tonalidades; de considerarmos as nuances percebidas nas coisas em geral. O antimaniqueísta preferencialmente pensa e age em acordo ou a demonstrar tolerância para com

o outro. Assim, visa a respeitar diferentes graus, formas e intensidades de comportamento, contemplando mais de uma possibilidade de se chegar ao consenso. Sua postura envolve sentir, pensar e agir conforme o que os envolvidos permitem e pedem a cada ocasião.

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. Coordenação da tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra os acadêmicos*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014. BAZÁN, Francisco García. *Gnosis: la esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Castañeda, 1978. BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder – Ensaio de eclesiologia militante*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: filosofia e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. 2. ed. Tradução: Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2011. ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução: Manuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. FREI BETTO. *Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1987. LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução: Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001. PIVA, Paulo Jonas de Lima. *Ateísmo e revolta: os manuscritos do padre Jean Meslier*. São Paulo: Ateliê, 2006. PLEKANOV, Guiorgui Valentinóvitch. *A concepção materialista da história*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987. PUECH, Henri-Charles. *Manichéisme*. In: *Encyclopaedia universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1990, pp. 436-446. RORTY, Richard. *Uma ética laica*. Tradução: Mirella Traversin Martino. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução: Marcela Coelho de Souza; Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012. WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave [um vocabulário de cultura e sociedade]*. Tradução: Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.

Antimarxismo

Se quiséssemos oferecer uma definição vocabular, o antimarxismo poderia ser entendido sinteticamente como oposição à ideologia e aos objetivos do marxismo. O combate ao marxismo veio a se desenvolver ao longo do tempo por razões e modos diversos. Assim como existem forças sociais, pensamentos e posições políticas antifascistas, anticomunistas, anticapitalistas, também há movimentos e posicionamentos antimarxistas. E essa oposição em determinados períodos tem maior força e expressão e em outros momentos passam quase despercebidas.

Na realidade, as oposições ao marxismo já surgem desde a sua origem a partir dos primeiros escritos dos pensadores Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), de modo particular, quando lançam *O Manifesto do Partido Comunista* (1848). As oposições se motivaram, sobretudo, porque ambos os autores dedicaram a maior parte de suas vidas a escrever um conjunto de ideias filosóficas, políticas, sociais e econômicas que se chocavam com o que havia de consolidado até então sobre a sociedade burguesa capitalista do XIX.

De um modo geral, podemos dizer que o marxismo compreende o ser humano como um ser social, histórico e político capaz de, através do seu trabalho e das suas forças produtivas, desenvolver suas potencialidades de emancipação. A novidade disso é que Marx e Engels constroem uma estrutura de pensamento baseado na concepção materialista e dialética da história, que interpreta a vida social através da dinâmica do modo de produção e da consequente luta entre as classes sociais.

Desse modo, o marxismo entrou em cena como uma alternativa política em relação aos ideólogos e pensadores tradicionais do liberalismo. Por isso, o antimarxismo assumiu uma posição bem mais profunda do que uma simples

oposição ideológica dos princípios contida na dinâmica política internacional. Portou-se muitas vezes numa posição de combate ferrenho contra as principais bandeiras e concepções teóricas e políticas, seja do marxismo tradicional, sejam dos desenvolvidos por outros dos seus seguidores.

Do lado dos marxistas, o antimarxismo foi definido como uma “ideologia negativa” (fascista, nazista, eclesiástica, etc.), ou como uma “ideologia burguesa conservadora” de caráter preventivo em defesa dos princípios da sociedade liberal. Assim, na área capitalista liberal, a oposição ao marxismo se baseia, em geral, na defesa da economia de livres mercados e, sobretudo, na defesa da propriedade privada.

No caso do fascismo, o antimarxismo se caracterizou na combinação de teorias e terminologias do socialismo, incluindo a veneração ao Estado, a devoção a um líder como forma de se alcançar o “rejuvenescimento nacional”. No entanto, trazia em seu bojo que o conflito entre nações e raças fosse mais significativo que a luta de classes. Defendeu em diversos períodos de sua implementação (como na Itália de Mussolini) uma economia mista intercalando intervencionismo e privatização.

O nazismo na Alemanha foi uma ideologia praticada pelo Partido Nacional Socialista, formulada por Adolf Hitler (1889-1945) e adotada pelo governo alemão entre os anos de 1933-1945. O nazismo foi considerado como uma variação do fascismo com a expressão máxima da extrema direita, mesmo combinando elementos da esquerda socialista. Os ideais do Partido Nazista são descritos no seu chamado “Programa de 25 pontos”, proclamado nos anos de 1920, que em seus elementos chaves traz o “antiparlamentarismo”, o “racismo”, o “coletivismo”, o “anticomunismo”, entre outras ideias de cunho totalitárias.

O antimarxismo nazista se caracteriza por sua divergência radical face ao comunismo. Para historiadores como Ian Kershaw (1943-) e Joachim Fest (1926-2006), os nazistas formaram um dos partidos políticos nacionalistas e

fascistas em disputa pela liderança anticomunista alemã. Para os nazistas, o comunismo, e sobretudo o marxista, era perigoso por causa de sua intenção de dissolução da propriedade privada, de ter a luta de classe e a agressão à classe média como ferramentas da sua política.

Na década de 1920, Hitler buscou apoio com as diferentes facções nazistas para se unirem contra o chamado “bolchevismo judeu”. Entre eles, afirmava que: “Nosso termo adotado ‘socialista’ não tem nada a ver com o socialismo marxista, marxismo é anti-propriedade; enquanto o verdadeiro socialismo não é”. Obviamente, o divisor de águas entre o nazismo e o socialismo marxista vai além do entendimento sobre a propriedade privada.

Outra vertente antimarxista (na sua versão anticomunista) é a eclesiástica. Suas maiores expressões são caracterizadas pelas famosas encíclicas papais. A primeira delas é a *Rerum Novarum* (Das Coisas Novas), escrita pelo papa Leão XIII em 15 de maio de 1891. Configurou-se numa carta aberta a todos os bispos sobre as condições da classe trabalhadora. Seu antimarxismo se caracteriza, sobretudo, pela defesa da propriedade privada. Apregoava que ela poderia existir desde que fosse usada em favor da justiça social. Apoiava a organização sindical dos trabalhadores, mas rejeitava que essa tivesse um cunho socialista ou de social democracia.

Outra encíclica papal que se caracterizou como antimarxista foi a *Pascendi Dominici Gregis* proclamada pelo Papa Pio X em setembro de 1907. O subtítulo do documento se configurava numa “Carta Encíclica do Papa Pio X sobre os erros do modernismo”. Para ele, o modernismo católico era considerado uma “síntese de todas as heresias”. Dentre essas heresias, estava o socialismo cristão com bases marxistas que deveria ser combatido. Um dos mais influentes filósofos modernistas foi Teilhard de Chardin (1881-1955), que pretendia reunir catolicismo com darwinismo e marxismo.

Cem anos depois da promulgação da *Rerum Novarum*, temos a *Centesimus*

Annum ou *Centesimus Annus* (Centésimo Ano), que se configura numa Carta Encíclica do Papa João Paulo II, promulgada em 1.º de Maio de 1991. Em síntese, esta encíclica recorda os grandes traços doutrinários da *Rerum Novarum* (*Das coisas novas*). Procura desenvolver alguns princípios da antiga encíclica, a fim de aplicá-los ao mundo do século XX, que tem também suas “coisas novas”. Corrobora com princípios antimarxistas, dando especial importância aos acontecimentos políticos de fins de 1989, como a Queda do Muro de Berlim.

O antimarxismo da igreja católica se amplia para publicações ostensivas de revistas e panfletos, a exemplo de *Orientierung: katholische Blätter für weltanschauliche Information* (em português: “Orientação: Folhas católicas sobre informação ideológica”). Foi uma revista jesuíta publicada quinzenalmente entre 1947 e 2009 pelo *Institut für Weltanschauliche Fragen* (“Instituto para questões ideológicas”), uma organização dedicada à apologética jesuítica com sede em Zurique. As revistas antecessoras da *Orientierung* foram *Antimarxistischer Mitteilungsdiens* (“Serviço antimarxista de informação”) e *Apologetische Blätter* (“Folhas apologéticas”).

No Brasil, os movimentos de maior expressão antimarxista baseavam-se em grupos anticomunistas fundados na década de 1960, tais como *Cruzada Cristã anticomunista*, a *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade* (TFP), a *Liga de Defesa Nacional* (LDN) e o *Movimento por um Mundo Cristão* (MMC) (MOTTA, 2008, p. 130). Esses grupos tinham como principal objetivo divulgar propagandas contrárias ao comunismo nos períodos que consideravam de maior ameaça ao nacionalismo conservador brasileiro.

Muitos deles foram responsáveis por traduções de obras de autores como Fred Schwarz (1913-2009), um médico australiano e ativista político anticomunista que fundou a *Christian Anti-communism Crusade*. Publicou diversas obras de caráter antimarxista em seu combate ao comunismo. No Brasil, destaque-se o livro “Você Pode Confiar nos comunistas

(...eles são comunistas mesmo!)” (do inglês *You Can Trust the Communists (...to do exactly as they say!)* (1963), traduzido pela editora cristã Dominus Editora S.A. de São Paulo.

Porém, o grupo que podemos considerar de maior expressão e organização de uma antimarxismo brasileiro é representado pelo Instituto Ludwig von Mises-Brasil (IMB). É um Instituto Liberal inspirado nas próprias ideias de Ludwig von Mises (1881-1973), que foi um economista forte da liberdade econômica e defensor da liberdade individual, tornando-se um ícone da *Escola Austríaca de Economia*. Este Instituto se configura como uma “associação voltada à produção e à disseminação de estudos econômicos e de ciências sociais que promovam os princípios de livre mercado e de uma sociedade livre”. Em seu antimarxismo, o Instituto acredita que a “visão de uma sociedade livre deve ser alcançada pelo respeito à propriedade privada, às trocas voluntárias entre indivíduos, e à ordem natural dos mercados, sem interferência governamental”.

O Instituto tem traduzido e publicado diversas obras de Mises. Entre elas, destacam-se *Ação Humana – um tratado de Economia* (2010), *A Mentalidade antipitalista* (2010), *Liberalismo segundo a tradição Clássica* (2010), *Uma crítica ao Intervencionismo* (2010). Todas as obras, incluindo artigos diversos, encontram-se disponíveis na biblioteca virtual gratuita do Instituto.

No quarto capítulo do livro *Uma crítica ao Intervencionismo*, que se intitula *Antimarxismo*, Mises considera que o movimento antimarxista (ele se refere aos movimentos na Alemanha e na Áustria pós-guerra) não ataca o socialismo por ser marxista, mas pela sua hostilidade ao marxismo, que reprovam por não ser o tipo certo de socialismo, que é verdadeiro e desejável. Desse modo, Mises defende em seus escritos um antimarxismo científico baseado em suas teorias liberais.

Entre os objetivos do *Instituto Liberal*, está promover a pesquisa, a produção e a divulgação de ideias, teorias e conceitos sobre as vantagens de uma sociedade

baseada na democracia representativa no plano político, na economia de mercado no plano econômico e na máxima descentralização do poder administrativo. É notória sua visão em defesa da propriedade privada e em outras concepções que se chocam com a visão marxista.

As defesas de um antimarxismo no Brasil ainda se dão em linhas acadêmicas e não acadêmicas, declaradas ou não. Entre eles destaca-se Olavo de Carvalho (1947-), um dos mais notórios combatentes do marxismo (e dos marxistas) brasileiro. Seus escritos circulam na defesa de uma interioridade humana contra o que considera de tirania da autoridade coletiva (direcionada, sobretudo, ao marxismo). Dentre as suas obras, a mais marcante em termos antimarxistas é *O Imbecil Coletivo: atualidades inculturais brasileiras*, de 1996. Nesse livro, faz duras críticas ao meio cultural e intelectual brasileiro, fazendo com que atraísse inúmeros desafetos. Afirma em inúmeros artigos e vídeos de sua página pessoal da internet que o marxismo não surgiu de nenhum estudo econômico científico. Considera que a maior parte da obra de Karl Marx, incluindo os conceitos de luta de classe, revolução, ditadura do proletariado, socialização dos meios de produção e missão da vanguarda revolucionária, já teria sido antecipada pelas doutrinas religiosas protestantes e reformistas.

Em resumo, os posicionamentos antimarxistas existentes em reação ao pensamento marxista vigente se expressam em sua força, sobretudo, no campo acadêmico e político. No campo acadêmico, o antimarxismo se traduz na sistemática produção bibliográfica de oposição, e tem como mote desqualificar a produção acadêmica marxista. Argumentam que o pensamento de Marx seria ultrapassado e que sua atualização seria uma espécie de equívoco acadêmico. Para ilustrar seria interessante consultar o artigo “As falhas, incoerências e falácias do arcabouço intelectual de Karl Marx” de Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914), que foi um economista austríaco da Universidade de Viena e ministro das finanças.

Embora muitos autores sustentem tal argumento, não se pode desconsiderar o impacto intelectual de Marx. Para Eric Hobsbawn (1917-2012), o debate sobre o marxismo no universo intelectual do fim do século XX tem atraído um elevado número de intelectuais (2011, p. 314). Assim, é de se considerar o número de entradas sob “Marx” e “marxismo” no índice remissivo da *International encyclopaedia of the social sciences* (1968) (HOBSBAWN, 2011).

Desse modo, no campo político, no dizer de Hobsbawn, o ataque com persistência ao marxismo, desde a morte de Marx, se dá porque seu pensamento tem sido “identificado com os movimentos políticos, [...] desde 1917, com regimes e Estados considerados subversivos, perigosos e ameaçadores”. O fato é que o marxismo sempre se configurou numa análise revolucionária do *status quo*, que se identificou como a mais influente e dominante dessas análises (2011, p. 314).

A vitalidade antimarxista tem revelado um progressivo aumento nos últimos tempos, tendendo na coexistência com movimentos similares (anticomunismo, neofascismos e neonazismos). Contudo, sua manifestação de maior ou menor grau tem dependido das correlações de forças políticas e culturais hegemônicas e contra-hegemônicas a nível mundial. Visto que tais relações são cada vez mais insidiadas pelos processos de emancipação política de países em desenvolvimento, pelo progressivo impacto ambiental, pelas fortes tensões sociais nos próprios países centrais e periféricos.

Bibliografia

Imprensa:

ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo. Introdução a um debate contemporâneo*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Brasiliense, 1985. COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Marxismo hoje*. São Paulo: Xamã VM Editora/Grafica, 1994. HOBSBAWN, Eric. *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo 1840-2011*. Tradução: Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. MISES, Ludwig von. *Uma crítica ao intervencionismo*. Tradução: Arlette Franco. São Paulo: Instituto Ludwig von

Mises Brasil, 2010. MISES, Ludwig von. *Liberalismo segundo a tradição clássica*. Tradução: Haydn Coutinho Pimenta. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010. MISES, Ludwig von. *A mentalidade anticapitalista*. Tradução: Carlos dos Santos Abreu. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010. MOTTA, Rodrigo Patto Sá. João Goulart e a mobilização anti-comunista de 1961-64. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. *João Goulart: entre a memória e a história*. Rio de Janeiro: FGV, 2008. SCHWARZ, Fred. *Você pode confiar nos comunistas (...eles são comunistas mesmo!)*. Tradução: A. C. Carvalho. São Paulo: Dominus Editora S.A., 1963.

Digital:

CARVALHO, Olavo de. Como desmascarar um professor marxista. *Youtube – Mapimestupegato*, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8CI1oteu5MA>. Acesso em: 26 jun. 2020. *Instituto Ludwig von Mises Brasil*. Disponível em: <http://www.mises.org.br/Default.aspx>. Acesso em: 26 jun. 2020. *The Inter American Institute*. Disponível em: <http://the-interamerican.org/cultural-marxism-the-corruption-of-america-2/>. Acesso em: 26 jun. 2019. *Olavo de Carvalho*. Disponível em: <http://www.olavodecarvalho.org/index.html>. Acesso em: 26 jun. 2020.

ALEX SANDER DA SILVA

Antimedievalismo

Para que ocorra um fenômeno como o antimedievalismo é necessário que primeiro exista uma Idade Média, de modo que possamos construir uma oposição à sua existência. É preciso que saibamos da existência de um período medieval para que possamos nos dizer contrários a ele. Estamos hoje muito acostumados ao conceito de Idade Média e, apesar desse conceito estar sujeito a diversas revisões e discussões historiográficas, continuamos a utilizá-lo no senso comum, em nossas produções culturais, nas escolas e nas universidades. Ela é uma categoria histórica tão fortemente enraizada em nossa cultura que temos dificuldade em separar o período que denominamos tradicionalmente de Medievo da ideia de Idade Média. Acontece que nós inventamos uma categoria histórica de frágil unidade teórica, projetamos essa categoria para o passado (com os olhos do presente) e passamos a considerar que existiu, efetivamente, uma Idade Média.

Essa consideração é fundamental para conseguirmos colocar em um limite cronológico e semântico o início e o desenvolvimento do antimedievalismo. Não existiu antimedievalismo durante a Idade Média, pelo fato que não existiu “Idade Média” durante a Idade Média. Só há antimedievalismo a partir do momento em que se começa a conceber o conceito de Idade Média.

Isso ocorre entre os humanistas do Renascimento italiano no século XV, que começam a utilizar expressões referentes aos séculos anteriores com a ideia de tempo “médio”, intermediário entre a Antiguidade Clássica e o tempo de renascimento que eles viviam. Mas a consolidação do termo Idade Média ocorre quando Christoph Keller (Cellarius), erudito alemão do século XVII, consolida a divisão da história em antiga, medieval e moderna e passa a tratar a o segundo período como uma pausa na história,

na qual declínio, barbárie, ignorância e intolerância foi tudo o que ocorrera naquela época (BARRACLOUGH, 1964, pp. 75-76).

Só há, contudo, um antimedievalismo se há uma perspectiva de passado medievalista. Não faz sentido pensar em uma crítica ao medieval e às suas características se não houver um reconhecimento do Medieval como tempo histórico. Nesse sentido, é necessário, em um primeiro momento, restringir geograficamente o antimedievalismo à Europa. Isso porque referir-se ao passado chinês, hindu ou ameríndio com o termo “Idade Média” consiste numa interpretação excessivamente eurocêntrica da histórica, como se a história da Europa fosse a base para a história do mundo. Dizer, por exemplo, de um antimedievalismo dos colonizadores da América em relação aos povos que aqui habitavam antes das Grandes Navegações não faz sentido.

Outro aspecto importante é que o antimedievalismo na Europa se desenvolve, inicialmente, nos círculos intelectuais. Um italiano do século XV que não fosse um intelectual mesmo se olhasse para seus antepassados e os considerasse ultrapassados, místicos, ou qualquer outra crítica que pudesse levantar, este olhar só se configuraria em um antimedievalismo se ele olhasse para o passado com a categoria unificante de Idade Média. O que estava longe de ser algo presente no senso comum.

Nesse sentido, o antimedievalismo é um fenômeno tipicamente intelectual, escolarizado, que precisa da cultura letrada para ser transmitido até ganhar força suficientemente grande para se fixar no senso comum. Ainda assim, ele se fixa por meio da circulação de uma cultura acadêmica que o divulga.

Na medida em que alguns europeus começam a questionar pressupostos que lhe pareciam mais ou menos estáveis em seus antepassados mais próximos, em especial a primazia do sagrado no cotidiano, a centralidade das questões dos eruditos na ordem da divindade, as relações sociais baseadas em agrupamentos sociais de pouca mobilidade, eles começam a construir uma nova imagem de si.

Este é o processo que inicia o que tradicionalmente chamamos de Modernidade e que, na Europa, cresce, em especial no período do século XV ao XVII, como um movimento antimedievalista *per se*.

A modernidade rompe com o período anterior nos campos da economia, política, cultura, mentalidade, estilo de vida, conscientemente contra as práticas dos economistas, políticos e intelectuais do Medieval. Período de reorganização dos saberes e dos poderes sobre novas formas diante de uma pluralidade semântica e de modos de viver e agir no mundo, a modernidade se constrói ao longo de séculos em torno do indivíduo. (CAMBI, 1999, pp. 38-39). É nesse cabeçalho semântico que construímos a ideia de Idade Média e, simultaneamente, demos início ao antimedievalismo.

Colocar como antimedieval toda a produção da Modernidade seria obscurecer justamente o caráter de negação do outro que práticas especificamente antimedievais possuem. Queremos caracterizar o antimedievalismo apenas quando da utilização explícita dos termos “Idade Média” ou “medieval”. Isso porque entendemos que inúmeras formas de construção de discursos “anti” poderiam aparecer associados a um antimedievalismo, como um anticlericalismo, anticristianismo, antidogmatismo, antimonarquismo, antirracionalismo, antitomismo, antipapalismo ou antirrealismo, dependendo do modo como estes discursos se construíssem.

Como um movimento europeu, o antimedievalismo só se expande por outras terras a partir da expansão colonizadora europeia. Se considerarmos a história das terras brasileiras nesse período, portanto tradicionalmente já da Modernidade, teremos dificuldade em caracterizar o fenômeno antimedievalista no período colonial. A ação jesuítica de conversão dos índios não se caracteriza por uma oposição a um passado medieval. Talvez nem seja possível dizer que a ação jesuítica, como um todo, contenha algum traço dessa oposição. Se suas práticas, por um lado, guardavam características do movimento moderno de contrarreforma, por outro lado, este movimento não se

definiu em oposição ao passado, mas em reforma do presente.

Como estamos em busca de um fenômeno de negação explícita da Idade Média, devemos buscar, na história brasileira, sua ocorrência em atividades intelectuais que tenham por base a importação de discursos europeus iluministas. É por isso que concentramos nosso olhar em práticas posteriores à expulsão dos jesuítas. É somente a partir do período imperial, e, como veremos, mais próximo da expansão das ideias republicanas, que encontraremos as principais expressões do antimedievalismo no Brasil.

Mas uma ressalva é importante: se num primeiro momento, no ambiente intelectual europeu, o antimedievalismo configurou-se num movimento de crítica aos antepassados, no Brasil essa crítica específica não faz sentido. Por isso, as ocorrências do antimedievalismo no Brasil ganham outro caráter. No antimedievalismo que aqui se instala, e que assim também se insere em um espectro mais global, há algo de “errado” na Idade Média e esse “erro” pode ser utilizado como argumento para se defender as mais diversas posições. A crítica ao medieval deixa de ser uma crítica aos antepassados e se torna um discurso utilizado para os fins mais diversos de crítica ao outro. Julga-se a ação do outro como “medieval”, como modo a negar a validade, legalidade, a humanidade e a contemporaneidade daquela ação. O medieval torna-se o tempo do erro, das trevas, da barbárie, do misticismo, da irracionalidade.

Mas não foi bem assim. O período que chamamos de Idade Média vai da conquista da Gália, por Clóvis (século V) ao fim da Guerra dos Cem Anos (século XIV), se tomarmos a França como parâmetro principal ou da queda do Império Romano do Ocidente (476) ao saque de Constantinopla (1453), se tomarmos o Império Romano como parâmetro. No entanto, ele é apenas uma abstração. Não existe Idade Média. Nos termos de Amalvi, em relação à França, ela é “uma fabricação, uma construção, um mito, quer dizer, um conjunto de representações e de imagens em perpétuo

movimento, amplamente difundidas na sociedade, de geração em geração, em particular pelos professores do primário, os “hussardos negros” da República, para dar à comunidade nacional uma forte identidade cultural, social e política” (2006, p. 537).

Essa construção possui como representações habituais no senso comum os reis e os castelos, a cavalaria, as festas e suas roupas, as igrejas e sua arquitetura, perseguição às bruxas (mais especificamente a de Joana D’Arc), trabalho dos servos. São menos presentes ao grande público as mudanças causadas pelo mercantilismo, os embates políticos e religiosos da Alta Idade Média, as instituições educativas, as tradições e debates teológicos e filosóficos, a produção cultural que ultrapassa uma caricatura transmitida pelo cinema.

Não somente essa intensa produção cultural desses cerca de mil anos é pouco conhecida entre nós, especialmente no Brasil, como a intensa presença de características medievais em nossa cultura contemporânea. Lauand (2007), por exemplo, propõe compreendermos expressões de indeterminação em nossa língua portuguesa a partir do gênero neutro do latim medieval e do pensamento de Tomás de Aquino.

As heranças medievais para nosso século são inúmeras. Franco Júnior (2006, pp. 157 ss.) traz uma longa lista do patrimônio linguístico, político, de valores sociais, intelectual, científico, psicológico, imaginário, mítico-utópico que o ocidente deve ao período medieval. Não é à toa que ele usa a expressão “Nascimento do Ocidente” para o período. O autor vai mais além ao afirmar que voltar aos estudos da Idade Média serve de uma reproximação de nossas raízes, em uma época no qual havia um sentido para a vida, o que nos fortalece diante de uma vida vazia da sociedade contemporânea. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 171)

No que diz respeito à herança medieval no Brasil, Franco Júnior (2006, pp. 168-170) lembra que o nome de nosso país vem da ideia mítica de uma “ilha afortunada” (*O’Brasil*), ideia igualmente presente em Chaui (2000). A língua por-

tuguesa também é de origem medieval. O sistema de capitânias, o mesmo usado pelas comunas italianas medievais em suas colônias, deixou raízes na configuração da grande força dos poderes locais em nosso país, juntando a isso, a família patriarcal e um direito no qual a coisa pública pertence aos mais fortes e poderosos. A valorização das aventuras (originária de cavaleiros, cruzados, mercadores medievais) em oposição ao trabalho cotidiano e rotineiro, bem como a característica agrária da economia, assemelha-se à Europa da alta idade média. Ariano Suassuna, o músico Elomar bebem, conforme o autor, de fontes medievais. De nossos feriados oficiais, onze são de origem medieval, bem como festas como Carnaval, Bumba meu boi e a Procissão do Círio. Também nossa religiosidade, a constituição do cristianismo no Brasil e a sensibilidade coletiva brasileira possuem fortes traços medievais.

Nos últimos anos, a produção historiográfica disponível sobre a Idade Média, inclusive no Brasil, já permite uma releitura desse período e dessa categoria histórica. Infelizmente, boa parte circula apenas entre especialistas, o que faz com que o antimedievalismo mantenha-se presente em nossa cultura. Não seria diferente, visto que este movimento é forte na Europa até cerca de dois séculos atrás.

Considerando as construções dos humanistas italianos do século XV (ou até mesmo XIV se lembrarmos de Petrarca) até as dos iluministas do século XVIII, podemos afirmar que o antimedievalismo se constrói no próprio desenvolvimento do conceito de Idade Média na Europa. Os renascentistas desenvolveram seu antimedievalismo a partir da ideia de interrupção no progresso humano, o século XVII considerou esse período como tempo de barbárie, ignorância e superstição e o século XVIII criticava a forte religiosidade medieval, o pouco racionalismo e o exagerado poder político da Igreja. (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 12) O antimedievalismo se transmuta em veneração pelo medieval no Romantismo do século XIX. “O século XVIII de testa a Idade Média que o Romantismo

venera”, lembra Amalvi (2006, p. 539).

Amalvi traz ainda a força da presença do medieval no cinema Hollywoodiano da primeira metade do século XX, com características como “o cenário colossal, a abundância de figurantes, a beleza e o luxo das vestes e, sobretudo, a absoluta indiferença em relação à ‘concordância dos tempos!’”. Esclarece o autor a respeito deste último item: “Quando Hollywood se apropria da herança cultural europeia, ignora soberbamente a verossimilhança histórica e não hesita em jogar abertamente com o anacronismo” (2006, p. 544).

Entendemos que, ao mesmo tempo em que essa prática denota uma veneração pelo medieval, ela traz uma das mais importantes características do antimedievalismo: a repetição das mesmas representações mantendo a ignorância em relação ao período. Essas produções constroem uma imagem fixa de Idade Média, fazendo com que se cristalizem imagens que abrem espaço para a manutenção das outras mais pejorativas.

Só mais recentemente é que as produções culturais, de acordo com o autor, buscam apresentar uma ampla erudição em relação ao período: “hoje, o autor, para evitar o pecado mortal do anacronismo, tornou-se especialista, e a aparência dos heróis e dos figurantes das obras de ficção, sejam romances ou cinematográficas, são a réplica exata daquela das personagens das miniaturas medievais” (AMALVI, 2006, p. 547).

É o que encontramos mesmo no Brasil, quando vemos na imprensa dos dias de hoje, por exemplo, o uso do termo medieval de modo menos pejorativo e mais especializado. No entanto, o antimedievalismo continua presente e deve continuar por ainda algum tempo em função de um privilegiado espaço de sua transmissão: a escola.

Não estamos tratando a instituição escolar como espaço homogêneo de transmissão do conhecimento. Consideramos aqui a multiplicidade de nuances que o processo de aprendizado possui, com suas condicionantes curriculares, sociais, políticas e ideológicas, mas optamos por não nos aprofundarmos nesta

questão aqui. O que recortamos para este espaço é que observamos a construção de um discurso antimedievalista no espaço escolar na medida em que o ensino de história ajude a construir e a manter a noção de Idade Média como fase de transição, de existência real com limites cronológicos definidos, cujo ensino deve ser rapidamente feito para chegar logo ao período histórico realmente relevante: a Modernidade.

Encontramos, em pesquisas sobre o ensino de história, exemplos significativos do modo como a Idade Média é tratada nas escolas brasileiras. Langer (2002) aponta para a visão deturpada que os povos escandinavos da Alta Idade Média recebem em livros didáticos. Os Vikings são tratados como guerreiros com chifres nos chapéus, cruéis, torturadores de suas vítimas, que bebem cerveja e hidromel nos crânios de suas vítimas. O autor propõe que esse estereótipo circula na cultura por meio de canais como o cinema, a TV, a literatura e os quadrinhos (lembremo-nos, por exemplo, de Asterix e de Hagar, o horrível). Ao analisar livros didáticos de história, Langer mostra exemplos desse estereótipo retratado ilustrações desses livros, bem como erros de datação e confusão entre culturas dos povos bárbaros (usando nomes Vikings para referir-se a divindades germânicas).

Ribeiro e Oliveira (2009) trazem exemplos de como a Igreja é retratada erroneamente em livros didáticos. Um dos principais estereótipos desta instituição, a de “grande senhora feudal”, vem associado a um erro histórico difundido em alguns desses manuais: a associação direta entre Idade Média e feudalismo, como se ambos coexistissem cronologicamente. Sendo um modelo social que vigorou entre os séculos IX e XIII, o feudalismo não pode ser tomado como base de funcionamento da sociedade entre os séculos V e XV. Igualmente, a Igreja, instituição milenar, que inclusive ultrapassa o período medieval, não detinha enormes feudos em todos os momentos da história. Um dos erros apontados pelas autoras é considerar a Igreja detentora de grandes feudos logo no século V,

quando não havia esse sistema econômico e social.

Decorrente dessa leitura encontra-se a ideia que a Igreja só teve uma trajetória relevante durante o feudalismo, fazendo com que sua atuação na Alta Idade Média apareça como de uma “opressora e tirana”, deixando de lado sua contribuição na organização social e na transmissão do conhecimento. Sem dúvida, além de uma leitura do passado com os olhos do presente, um sentimento de anticlericalismo pode estar associada a essa imagem unilateral e homogeneizante da Igreja.

A visão dos Vikings e da Igreja presentes em alguns livros didáticos ajuda preservar o sentimento de antimedievalismo, na medida em que homogenizam em estereótipos um período de cerca de mil anos, estereótipos estes sempre carregados de conceitos negativos como barbárie e tirania.

É por isso que Pereira (2009), ao analisar as presenças da Idade Média na cultura escolar e os conflitos entre o aprendido pelos professores de história em sua formação inicial e o presente na memória coletiva, aponta a insistência de um ensino eurocêntrico e iluminista do conteúdo referente ao período medieval. Para o autor, “a história medieval é um objeto de estudo pouco solene nas salas de aula, exceto quando encanta, por vezes, por aquilo que nunca foi, senão na imaginação dos homens do presente” (PEREIRA, 2009, p. 123).

Em sua reflexão sobre o que a cultura escolar transmite sobre a Idade Média, Pereira destaca três problemas. O primeiro, já apontado acima a partir do estudo de Ribeiro e Oliveira, é a associação entre Medievalismo e Feudalismo, bem como, por decorrência dessa generalização, que só houve história entre os séculos V e XV na Europa. O que acontecia no resto do mundo não é considerado. O segundo problema é a caracterização da sociedade medieval como única e idêntica em toda a Europa e em todo o período, dividida em três ordens (os que trabalham, os que lutam e os que rezam), que nunca se modificou mesmo diante das inúmeras mudanças culturais, políticas

e econômicas. E, por fim, com relação à cultura, tudo o que o Medieval produziu foram a arquitetura (românica e gótica), o trabalho dos monges copistas e a presença da Igreja na produção cultural, o que faz parecer que toda a cultura seja pouco criativa (afinal, é apenas cópia) e totalmente dependente da Igreja. É para refletir sobre a construção histórica destes estereótipos e o modo como eles se ampliam para outras histórias que Pereira (2012) propõe olhar para o ensino de história a partir de um “dispositivo de medievalidade”, para o qual remetemos o leitor ao texto desse autor.

O antimedievalismo não é um movimento organizado que se constitui em função da segregação de grupos. Ele se constitui como uma oposição difusa a uma ideia. Torna-se uma tradição, um uso do senso comum em uma sociedade letrada, que aprende, pela escola, que a Idade Média foi um período de trevas. É antimedieval a assunção, por exemplo, que tortura é uma prática medieval, em geral pela associação com as práticas de tortura da Inquisição. Mas, não nos esqueçamos, parte importante da história da violenta Inquisição, por exemplo, a espanhola, ocorreu no século XVI. Igualmente, a tortura já foi utilizada por inúmeros outros povos. Mas a aproximação destas duas palavras, faz parecer que a pior tortura já realizada tenha sido a medieval.

As visões sobre Idade Média por vezes vem acompanhadas de certo culto ao passado, como as constantes remissões a famosas histórias e lendas medievais, como os cavaleiros da tábua redonda, a Divina Comédia, o romance de Abelardo e Heloísa, a história de Joana D’Arc. Não foram raros os registros da imprensa brasileira, por exemplo, de festas que utilizaram alguma remissão à Idade Média, especialmente roupas e castelos. No entanto, esse certo caráter pitoresco esconde justamente uma visão de Idade Média como passado ultrapassado, distante e superado. E na superação das supostas características medievais ainda presentes na sociedade está o principal foco do antimedievalismo.

Adicionalmente, para observarmos

expressões do discurso antimedieval em tempos anteriores no Brasil, fizemos um levantamento em jornais impressos. Um mapeamento sistemático das ocorrências de termos como “medieval” e “Idade Média” na imprensa brasileira, estatisticamente tratado, é um trabalho grande demais para ser feito por uma única pessoa. Com o apoio da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, encontramos algumas impressões iniciais que podem servir de norte para pesquisas posteriores.

Como uma análise quantitativa, seja em valores absolutos seja em valores relativos, exigiria outra densidade de análise, podemos apontar, apenas, que encontramos pouquíssimas referências a esses termos nos periódicos anteriores a 1880. A maior parte das referências utiliza esses termos, especialmente o adjetivo medieval, em ligação com apresentações teatrais, obras arquitetônicas ou cidades europeias.

Mas se não conseguimos mapear estatisticamente a significância do crescimento do número absoluto de citações desses termos, é possível observarmos, qualitativamente, uma presença de usos que denotam um antimedievalismo. Eles se tornam mais frequentes no período republicano, especialmente na primeira metade do século XX. Por que esses usos parecem se tornar mais intensos na República deixamos apenas no nível da conjectura, considerando o crescimento do número de escolas no Brasil, bem como do número de impressos e da maior circulação de pessoas e ideias entre nosso país e a Europa. Não podemos nos esquecer, também, da influência do cinema Hollywoodiano apontada por Amalvi.

A título de exemplificação, separamos cinco exemplos em dois momentos distintos: segunda metade do século XIX e meados do século XX. Os dois primeiros representam os poucos exemplos encontrados nos jornais do período imperial do uso da expressão medieval de forma pejorativa. Os três últimos ilustram os exemplos encontrados em maior quantidade nos jornais ao longo do período republicano.

O jornal *O Cearense*, na primeira página da edição de 31/03/1874, publica um artigo no qual seu autor defende ideias liberais. Escreve o autor: “Há uma escola política, que desconhece a lei progressiva das idéias e faz parada do immobilismo, pretendendo solver todas as questões sociaes por meio da logica medieval do *magister*. Para ella o futuro é a continuação do presente, senão a volta para o passado. O seu ideal de felicidade, a sua idade de ouro lhe fica á quem da jornada” (*O cearense*, 31 mar. 1874).

Neste uso, a autoridade atribuída ao *magister* na Idade Média é tomada como equivocada e ultrapassada. As ideias liberais surgem em oposição às ultrapassadas (medievais) ideias conservadoras da monarquia. Em outro exemplo de doze anos depois, encontramos a associação entre Idade Média e violência. O jornal *Diário de Notícias* (RJ), de 28/09/1886, possui matéria intitulada “Entaipado vivo”, com subtítulo “Um crime misterioso” e mais um subsubtítulo “Horror medieval em pleno século XIX”. Diz o texto: “Têm sido muito frequentes em Pariz nos ultimos tempos, os crimes mysteriosos, alguns d’elles horriveis pelas circunstancias que os acompanham. Comentando esses factos, especialmente num dos ultimos – o d’uma mulher cujo cadaver os pedaços appareceram em diversos pontos de Pariz – um jornal conta o seguinte caso, que mais parece uma phantasia inspirada pela recordação das crueldades da Inquisição, do que a narrativa d’um crime possivel aos nossos tempos” (*Diário de notícias*, 28 set. 1886).

Aqui, o emparedamento de um sujeito é associado às “crueldades da Inquisição”, que, durante o período medieval espalhava o horror. Um horror que não deveria se repetir, visto que no século XIX já não vivemos mais a violência da Idade Média. O antimedievalismo em ambos os casos aparece com a ideia de superação de um período “errado” da história humana. Usos semelhantes continuam a aparecer ao longo do século XX. Vejamos dois exemplos que encontramos nos anos de 1940.

Na seção variedades, o jornal *Gazeta de Notícias* (RJ), em 25/2/1940, publica uma resenha de um filme intitulado “Allucinação”, na qual o jornalista Renato de Alencar, destaca seu “character instructivo”, visto que as pessoas que o assistirem poderão “beber interessantes ensinamentos da nova sciencia psychologica tão difundida por Freud”, opondo-as à tese então quase abandonada de Lombroso sobre o “criminoso nato”. É então que o resenhista afirma: “Desde muito que os criminologistas vêem sustentando a necessidade de estudar-se o criminoso antes de julgar-se o crime. A era grosseira e medieval de classificar-se e punir-se o delinquente pelo delicto, e não o crime pelo criminoso, felizmente já se vai sumindo no passado” (*Gazeta de notícias*, 25 fev.1940).

O mesmo jornal, na edição de 23/5/1940, na seção Marinheiras, possui um artigo de autoria de Paulino Jacques comentando a aplicação das leis. Afirma o autor: “Administrar justiça não é, unicamente, applicar as leis aos casos occorrentes, mas, sobretudo, harmonizar interesses em choque, prover necessidades, mantendo o equilibrio juridico na ordem social. A autoridade judiciaria, em vez de um frio applicador do preceito legal, sem alma e coração, como um carrasco medieval, deve transformar-se num verdadeiro patricarcha, num bom pae de familia nacional, que age segundo as regras juridicas” (*Gazeta de notícias*, 23 maio1940).

A Idade Média torna-se sinônimo de violência, de ignorância. E essa categoria pode ser usada, também, como referente a um período de poder exacerbado, talvez pela associação com a Igreja ou com o senhor feudal, ambos historicamente imprecisos como já apontamos antes. É o que aparece em artigo do mesmo jornal, dez anos mais tarde, intitulado “Puro Facismo”: “Baixou o prefeito um decreto em que determina nada mais nada menos, entre outras coisas, que todos os servidores municipais, sem qualquer distincção, façam declaração dos bens que possuirem no setor de cadastro. Até aí a coisa vai. Mas o homem desbanda-se, fica absolutista como um soberano

medieval. Obriga que todos os servidores municipais declarem o que ganham na P. D. F., direito que lhe cabe, mas **TAMBÉM TUDO MAIS QUE GANHAM OU QUE FAZEM NA VIDA PARTICULAR!**" (grifo em maiúsculas no original) (*Gazeta de notícias*, 29 out. 1950).

Essas ideias continuam presentes até hoje. Mas com o aumento da quantidade e da circulação de pesquisas a respeito do período, essas expressões aparecem, por vezes, com um pouco mais de "tensão". É o que observamos em um texto do *Jornal do Brasil*, publicado em 7/3/2000, à página 8, na seção opinião. O comentário intitulado "Contravapor" trata da contemplação que a mídia faz de práticas criminosas, criticando o modo como alguns criminosos são tratados com reverência e outros com horror. Comentando notícias referentes a um famoso criminoso de então, diz o trecho: "Em menos de uma semana o Brasil sentiu na carne de novo a gravidade do problema do tráfico. Primeiro foi na passagem da CPI do Narcotráfico, da Câmara dos Deputados, por Curitiba. Logo a seguir vieram as revelações da tortura e mutilação telefônica comandadas pelo traficante *Fernandinho Beira-Mar*, um horror a que os apressados logo aplicariam o termo 'medieval', mas que vai muito além de qualquer crueldade praticada na Idade Média" (grifo no original) (*Jornal do Brasil*, 7 mar. 2000).

De algum modo, o editorialista parece perceber que o uso do termo medieval precise de uma melhor contextualização histórica para ser usado. Logo, porém, cai no antimedievalismo ao buscar na Idade Média o parâmetro da crueldade. Torna-se eficiente usar essa palavra. É uma associação rápida para o leitor.

Este tipo de associação rápida encontramos, também em outras expressões discursivas. Circulando nos dias de hoje, não apenas na mídia impressa, como também no repertório musical, encontramos exemplos de antimedievalismo. De certo modo, um antimedievalismo carregado de tons menos pejorativos que os encontrados nos exemplos anteriores e, até mesmo, associados a um tom pitoresco. Uma música de Cazuza é um exem-

plante exemplo. De título "Medieval", ela trata de um amor muito forte entre duas pessoas. Mas esse amor perde em racionalidade, outra atitude antimedieval, pois considera a Idade Média como um período de irracionalidade e a Modernidade como um período de racionalidade. Medieval também é oposto a "atual" a "moderno". Um sujeito medieval acredita em tudo (Eu acredito nas besteiras/Que eu leio no jornal/Eu acredito no meu lado/Português, sentimental/Eu acredito em paixão e moinhos lindos), deixa-se levar pelos sentimentos. Há uma inocência, talvez uma ignorância, pois ele acredita "Na mídia da novidade média". Não deixam de estar presentes os castelos e mesmo o inferno.

Três outras composições musicais possuem "Idade Média" no título. Duas delas, mais explicitamente, fazem a relação entre o período medieval com a meia idade da vida humana. A composição de Toquinho traz mais fortemente o caráter da meia idade em toda a letra, que apresenta um tom saudosista do passado sempre lembrado: "A idade média começando, vai se salvando quem puder./Vai se levando, a bola tocando e amando o mais que se der./Salve a vida, salvo enganos, no futuro, logo mais./Sempre teremos os mesmos vinte anos de vinte anos atrás." Por mais que não haja menção explícita a qualquer termo que remeta ao medievo, o efeito poético da canção está justamente na associação que o ouvinte fará entre Idade Média e um passado muito longínquo, perdido.

A composição da banda Legião Urbana também trata do envelhecimento ("Sei que já não sou tão jovem/E não tenho a mesma idade que você"), fazendo essa associação de que a Idade Média é algo antigo. Para fortalecer o impacto da associação, dois termos de rápida remissão ao período aparecem: guerra e espada, como quando afirmam "Mas também sou capaz de vencer/Essa guerra contra o mundo inteiro/E contra a mim mesmo", e "As espadas se erguem em fúria/E o sangue corre por seus ombros". Pode-se encontrar, também, as características de um pensamento antimedieval na remissão à escuridão, às

sombras: “Pois a sombra da maldade é tão negra”. Os compositores, ao fazerem essa associação, estão carregados desse antimedievalismo que trata o período como de trevas, guerras, irracionalidade e crença cega.

Já a composição do grupo 14 bis faz uma relação entre a Idade Média e a Alquimia, como mote para poetizar sobre a necessária transformação do planeta, com remissões a expressões alquímicas (como “transmutação”, “fogo”, “ouro”). Aqui o antimedievalismo aparece de duas formas: a primeira, a associação entre o medieval e o místico, ainda na esteira da irracionalidade medieval. A segunda, no erro cronológico de associar a alquimia exclusivamente à Idade Média, lembrando que sua presença mais marcante ocorre entre o final do período medieval e o início da Modernidade, atingindo até mesmo o século XVII.

Outras composições musicais contemporâneas (ver, por exemplo, “Outros Românticos”, de Caetano Veloso e “Tropicalia Jacta Est”, de Tom Zé) apresentam associações desses tipos aqui apresentados, mas estes são exemplos suficientes de como esse antimedievalismo circula na cultura musical.

Esperamos aqui ter caracterizado modos de inserção cultural e circulação de discursos antimedievalistas no Brasil. Este fenômeno europeu veio para o Brasil em função da colonização e da crescente globalização das ideias europeias ao longo dos últimos séculos. Fenômeno construído entre os séculos XV e XVII em meios intelectuais, ele aparece nas terras brasileiras como a difusão de uma interpretação histórica eurocêntrica e iluminista que circula por meio da transmissão da cultura escolar e de diversas mídias. Aparece, inclusive, em letras de música escritas por brasileiros.

Dada a grande circulação e disponibilidade de imagens referentes à Idade Média, além de considerar que elas não acrescentariam novos aspectos às características principais da visão antimedievalista que aqui apresentamos, optamos por não explorar a iconografia do fenômeno. Deixamos isso ao leitor, que poderá explorá-las em diálogo com

a bibliografia que apresentamos ao final deste verbete.

Bibliografia Impressa:

AMALVI, Christian. Idade Média. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Coordenação da tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006, v. 1, pp. 537-551. BARCLOUGH, Geoffrey. *Europa: uma revisão histórica*. Tradução: Affonso Blacheyre. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964. CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: Editora Unesp, 1999. *O cearense*, 31 mar. 1874. CHAUI, Marilena de Souza. *Brasil – Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000. *Diário de notícias*, 28 set. 1886. DUBY, Georges. *Tempo das catedrais: a arte e a sociedade, 980-1420*. Lisboa: Editora Estampa, 1979. DUBY, Georges. *Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1988. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006. *Gazeta de notícias*, 25 fev. 1940; 23 maio 1940; 29 out. 1950. HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. Tradução: Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosacnaify, 2010. *Jornal do Brasil*, 7 mar. 2000. LANGER, Johnni. Os Vikings e o estereótipo dos bárbaros no ensino de história. *História & Ensino* (Londrina), v. 8, pp. 85-98, 2002. LAUAND, Jean. Pensamento confundente e neutro em Tomás de Aquino. *Notandum* (São Paulo), v. 10, pp. 15-32, 2007. LAUAND, Jean (Org.). *Cultura e educação na Idade Média*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Coordenação da tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006. PEREIRA, Nilton M. Ensino de História, medievalismo e etnocentrismo. *Historiae: revista de história da Universidade Federal do Rio Grande* (Rio Grande), v. 3, pp. 223-238, 2012. RIBEIRO, Elizabete Custódio da Silva; OLIVEIRA, Tereziinha. História da educação na Alta Idade Média: a Igreja retratada nos livros didáticos. *Roteiro* (Joaçaba), v. 34, n. 1, pp. 21-34, jan./jun. 2009. SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 2007. VERGER, Jacques. *Ho-*

mens e saber na Idade Média. Tradução: Carlota Botto. Bauru: EDUSC, 1999.

Digital:

PEREIRA, Nilton Mullet. Imagens da Idade Média na cultura escolar. *Aedos*: revista do corpo discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, v. 2, pp. 117-127, 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9834/5655>. Acesso em: 26 jun. 2020.

Música:

14 BIS. Nova Idade Média. CAZUZA. Medieval. LEGIÃO URBANA. Idade Média. TOQUINHO. Idade Média.

THIAGO BORGES DE AGUIAR

Antimilitarismo

Antes de falarmos sobre o que é Antimilitarismo, precisamos saber um pouco do que é militarismo. A palavra militarismo deriva de militar, que por sua vez está relacionada à palavra militante, de origem latina (*militaris*, -e), que significa aquele que combate ou que defende algo de forma ativa. O militarismo não é algo novo, pois ele está presente em diferentes lugares desde a Grécia Antiga, para falarmos apenas do Ocidente, e continuará ainda por muito tempo. Existem relatos sobre a arte militar desde o século VI. a.C., sendo o tratado militar do general, estrategista e filósofo chinês Sun Tzu (545 a.C.-470 a.C.), *A arte da guerra*, considerado o livro mais antigo.

Quando falamos de militarismo no Brasil, é importante destacar que seu surgimento aconteceu ainda quando o país não passava de um território ultramarino português que necessitava de proteção contra possíveis invasores. Assim sendo, é necessário conhecer um pouco da história do militarismo português para também conhecer a história do militarismo brasileiro. Em Portugal, o ensino militar começou por volta de 1525, na Vila Viçosa, e tinha a Inglaterra como principal aliada. A criação da escola militar de Viçosa foi motivada por um desenvolvimento no fenômeno da guerra e da ciência militar em Portugal. Ela foi criada pelo 5º Duque de Bragança, D. Teódósio (1510-1563), e ensinava humanidades, esgrima e equitação. Em 13 de maio de 1641, foi ampliado o ensino militar através da criação da Aula de Artilharia e Esquadrilha por meio de decreto. Ela foi instalada no Paço da Ribeira e lecionada pelo cosmógrafo-mor do reino, Luís Serrão Pimentel (1613-1679).

Em 1761, Pombal fundou, em Lisboa, o Real Colégio dos Nobres, que tinha a intenção de formar a nobreza portuguesa através de uma educação voltada

para os interesses do Estado no ramo da economia, da política e da vida militar (CARVALHO, 1978, p. 143). O mesmo também diz Souza ao afirmar que o Colégio Real dos Nobres queria “formar um quadro de funcionários de elite, não necessariamente – mas preferencialmente – militares, e que estivessem a serviço do Estado” (2011, p. 74). O Colégio dos Nobres foi útil para a formação dos futuros soldados até 02 de março de 1803, período que foi criado o Colégio Militar no sítio da Feitoria pelo Coronel Antônio Teixeira Rebelo. Visava treinar os moços nobres para servirem e mandarem em sua pátria. Podiam estudar os meninos nobres com idades superiores a doze anos que pretendessem ser instruídos nas ciências e nas línguas estrangeiras. E no Brasil?

Existem relatos de ensino militar no Brasil desde 1648, por meio do holandês Miguel Timermans, engenheiro de fogo que ensinou os trabalhos de fortificações. No entanto, a primeira intenção oficial da corte portuguesa em criar uma escola de engenharia pode ser encontrada na Carta Régia de 15 de janeiro de 1699, que manifestava o desejo de criar no Brasil um curso de Formação de soldados técnicos na arte de construção de fortificações. A Academia Real Militar do Rio de Janeiro, primeira instituição de ensino superior na área militar no Brasil, teve seu surgimento em 1810, dois anos após a chegada da família real ao Brasil. Antes, existiam aulas de Artilharia e Engenharia Militar na Bahia desde 1714 e em Pernambuco desde 1788. A Real Academia de Artilharia, Fortificação e Desenho foi criada no Rio de Janeiro em 1791. O militarismo brasileiro como ensino superior foi alcançado por meio da Carta de Lei de 4 de dezembro de 1810. Foi através dela que D. João autorizou D. Rodrigo de Souza Coutinho (1755-1812), ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, a criar a Academia Militar no Brasil.

A abertura da Academia Militar no Brasil levaria a surgir um Antimilitarismo no território ultramarino português, uma vez que sua criação não foi bem vista pelos portugueses, o que levou a uma

rixa entre os nativos e os portugueses que aqui viviam. Na conspiração de 6 de março de 1817, Domingos José Martins (1781-1817) foi acusado de ser o cabeça do Antimilitarismo do governo português e responsável pelas rebeliões que se estendiam de Pernambuco a Bahia. Ele e os demais líderes das rebeliões antimilitares acabaram sendo presos e depois sentenciados à morte. Mas essa atitude não seria suficiente para manter a ordem no Brasil, pois, no Rio de Janeiro, manifestações populares e das tropas portuguesas forçaram o rei a reformular o ministério, criar juntas onde elas não existiam e preparar as eleições indiretas para as Cortes.

A independência do Brasil em 1822 deu forças à criação de uma força antimilitar portuguesa, conhecida como Guarda Nacional, criada em 1831. A diferença entre a Guarda Nacional e o Exército era que a Guarda Nacional se preocupava com os conflitos internos, em território brasileiro, enquanto o Exército se preocupava com as batalhas externas. No entanto, tanto a Guarda Nacional quanto o Exército brasileiro foram fortemente criticadas quanto ao seu recrutamento obrigatório, principalmente com relação à população mais pobre. Assim, a discriminação de classe no recrutamento, bem como a discriminação entre os que se destinavam a uma ou a outra das forças militares, foi uma constante no Brasil imperial. Contudo, o discurso antimilitarista começou a formular-se de modo sistemático no Segundo Reinado como uma consequência direta da progressiva ascensão dos militares em cargos administrativos, políticos ou institucionais, bem como da qualificação progressiva, decorrente do estabelecimento de academias militares, de uma elite intelectual militar.

Os colégios e academias militares e de marinha, que, tanto em Portugal quanto no Brasil, foram as instituições responsáveis pela inserção em seus planos de estudos das matemáticas, ciências físicas e naturais e línguas vivas, matérias que desde o final do século XVIII constavam de seus Estatutos, depois de incorporadas uma à outra, pelo Decreto

de 9 de março de 1832, e de serem de novo separadas, pelo de 23 de fevereiro de 1835. Eles foram objeto de várias reformas, tornando-se a primeira um centro privilegiado na formação de uma das profissões mais importantes do Império: a de engenheiro.

Já em 1839, pelo Decreto n. 25, de 14 de janeiro, o Ministro da Guerra Sebastião do Rego Barros demonstrava interesse na formação científica dos engenheiros, pois ordenava, no artigo segundo da lei, que uma comissão especial, nomeada por ele e presidida pelo Comandante da Escola Militar, ou pelo Inspetor da mesma, fosse incumbida de apresentar novos regulamentos para a instituição, servindo-lhe de norma os que se achavam em vigor na Escola Politécnica da França. A Escola Politécnica francesa que serviria de modelo é muito significativa em tal direção, uma vez que o referido estabelecimento, fundado pela Lei de 27 de setembro de 1794, consolidava da ideia de um ensino científico geral destinado à formação de engenheiros, ideia essa que teria tido, segundo Braga (1902, pp. 5-6), o Diretor da Escola de Pontes e Calçadas Lomblardie, que por sua vez a teria comunicado a Monge e este, com o apoio de Carnot e Prieur, feito com que fosse aprovada pelo Comitê de Salvação Pública.

Não havia Universidades no Brasil do século XIX, mas houve certo conflito entre os Bacharéis ou Doutores em Matemáticas das Academias Militares e os “Legistas”, de formação “literária”, ou humanística, especialmente em matéria de Instrução Pública. Quando lidas nesse sentido, são muito relevantes as informações de Carvalho sobre as ocupações dos ministros, senadores e deputados durante o Império, especialmente se levarmos em conta, com o autor, que “a ocupação, principalmente se organizada em profissão, pode constituir importante elemento unificador mediante a transmissão de valores, do treinamento e dos interesses materiais em que se baseia” (2003, p. 95).

A presença dos militares nos ministérios, substancial durante o Primeiro Reinado e a Regência, reduziu-se dras-

ticamente no Segundo Reinado, ressurgindo com a Guerra do Paraguai para depois novamente alhear-se ao sistema político no final do Império, com o episódio que ficou conhecido como a “Questão Militar” e que culminou com a ascensão ao poder do “Generalíssimo” Marechal Deodoro da Fonseca, protagonista do golpe de 1889 (CARVALHO, 2003). A Questão Militar teve seu ápice em 1886, quando, enviado como Inspetor ao Piauí, o coronel Liberal Cunha Matos denunciou um capitão Conservador como incompetente. A troca de críticas forçou o Ministro da Guerra Alfredo Chaves a assinar um Aviso proibindo os militares de discutir pela imprensa questões políticas ou militares. Tendo os oficiais do Rio Grande do Sul reagido violentamente a tal ordem, o presidente daquela província, o General Conservador Deodoro da Fonseca (1827-1892), apoiado pelo General Liberal e senador pela mesma Província Visconde de Pelotas, elogiou os revoltosos, afrontando assim os políticos imperiais. Como no ano seguinte a questão havia alcançado dimensão nacional, com os militares recebendo apoio inclusive de futuros Civilistas, como Rui Barbosa, a polêmica muito contribuiu para o movimento que consagrou a Proclamação da República, em 1889.

Mas isso não significa dizer que os militares permaneceram indiferentes ao sistema político durante os meados do século, pois já em 25 de abril de 1855 o jornal *O Militar*, publicado no Rio de Janeiro, designava os “legistas” como os únicos responsáveis pelo atraso do Império. Tal oposição, segundo Holanda, tinha origens remotas, sendo ainda mais forte nos países de origem ibérica, onde havia resíduos de um tempo “em que o chefe guerreiro pertencera normalmente à ordem aristocrática e devia por isso ostentar atributos associados à nobreza” (1983, p. 309).

De qualquer forma, o Corpo de Oficiais não concordava com a política sócio-econômica vigente, defendendo, a partir da década de cinquenta, a Abolição, a imigração, a proteção das indústrias, ferrovias, construção de portos e estradas e o fim do “filhotismo”, ou nepotismo. Na

década de setenta, cresceu bastante o orgulho da classe dos oficiais do exército, tendência que, segundo Holanda (1983, pp. 322-323), não escapou ao Imperador e a alguns políticos, como o Visconde do Rio Branco, ex-aluno da Academia Militar que desde o início de sua chefia de gabinete mostrava-se solícito em atender as reclamações das Forças Armadas. Tal orgulho, engrandecido pelos elogios da imprensa, que saudava a vitória sangrenta da Guerra do Paraguai, teria contaminado até o mais civil dos guerreiros, Caxias, que, em ocasião anterior, conforme o mesmo autor, teria preferido o fardão de senador à farda de soldado.

O Antimilitarismo monárquico, decorrente, como dissemos, da oposição intelectual e política da Academia Militar ao regime monárquico, tem sido justificada não só pelo gênero de instrução que transmitia, mas também pelo tipo de estudante que selecionava, uma vez que sua maioria era oriunda de famílias militares ou remediadas. De acordo com Carvalho (2003, p. 76), a formação técnica obtida na Academia, por si só, não seria suficiente para possibilitar aos militares a articulação intelectual de sua oposição política à elite civil, tendo sido a introdução do Positivismo, presente em sua formação desde a década de cinquenta, o impulso principal de todo o movimento. Tal afirmação, no entanto, desconsidera o papel desempenhado pela instrução militar desde o período colonial, em que tal Academia era o principal centro de estudos científicos do país, bem como o caráter literário, ou humanístico, de várias matérias exigidas em seus Exames de admissão.

No gabinete do Visconde do Rio Branco, o processo de separação entre as esferas civil e militar teve desdobramentos na organização da instrução militar, sendo a Escola Central desmembrada e dividida em Escola Militar, sob a administração do Ministério da Guerra, e Escola Politécnica, que passou a ser de competência do Ministério do Império, numa segregação dos cursos militares que acarretou desvantagens para o Exército, dependente que estava do governo, e este dos abomináveis Legistas

(HOLANDA, 1983, p. 312). Com o Decreto n. 5.529, de 17 de janeiro de 1874, o Ministro da Guerra João José de Oliveira Junqueira aprovou o regulamento para as Escolas do Exército.

O Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil deu novos regulamentos a todas as instituições dedicadas à instrução militar, que agora assumia uma importância fundamental, uma vez que, segundo o preâmbulo do Decreto n. 330, de 12 de abril de 1890, o soldado, “elemento de força”, seria a partir de então um “cidadão armado, corporificação da honra nacional e importante cooperador do progresso como garantia da ordem e da paz publicas”, e não um “instrumento servil e maleável por uma obediência passiva e inconsciente que rebaixa o carácter, aniquila o espírito e abate o moral” (BRASIL, 1890). Mas os estabelecimentos se mantiveram os mesmos, com o acréscimo de uma Escola de Sargentos na Capital Federal e uma Escola de Ofícios.

Os anos de 1920 foram marcados por uma série de transformações sociais que tiveram muita repercussão no modo como os militares eram representados pela sociedade. Tais mudanças resultaram no golpe de 1930, por conta de sua ruptura com a Constituição de 1891. Dentre os acontecimentos mais marcantes, foi fundado o Partido Comunista do Brasil e realizada a Semana de Arte Moderna de São Paulo de 1922. Neste mesmo ano, irrompeu uma série de insurreições militares tenentistas. É assim que o Antimilitarismo promovido pelo comunismo vai ganhar novos contornos e aspectos, tanto do ponto de vista formal quanto ideológico. Como se sabe, os novos tenentes que formavam a liderança armada do movimento civil-militar de 1930 nunca estiveram longe da política durante a Primeira República.

O levante militar de 1922 no Forte de Copacabana deu início ao movimento Tenentista que se consolida em 1924, em São Paulo, contra o presidente do estado Carlos de Campos. Tal levante, que teve desdobramentos na oficialidade do exército do Rio Grande do Sul, deu origem à Coluna Prestes, combatida pelo Exér-

cito e pelas tropas coronelistas. O golpe de 1930, como dissemos, rompeu com a ordem constitucional. Os discursos de Getúlio Vargas, durante a campanha da Aliança Liberal, centravam-se na crítica ao controle do Estado pelos fazendeiros do café, prometendo voto secreto, expansão da alfabetização e de políticas sociais para os trabalhadores. O Código Eleitoral de 1932 preparou o caminho para o processo de reconstitucionalização do país foi construído pelos mesmos políticos que estiveram à frente da regulamentação da Constituição de 1891. Assim, a Primeira República só passou a ser “República Velha” depois do autoproclamado Estado Novo de 1937.

Quanto aos tenentes, depois de fracassarem ao tentar conseguir uma base civil de apoio, e de serem neutralizados pelas Forças Armadas em 1933, dispersaram-se, uns apoiando Getúlio, outros dividindo-se em partidos de direita e de esquerda. O golpe de Estado de 1937 ocorreu sem maiores problemas para o governo. Com a carta constitucional do mesmo ano, foi instalado no Brasil um regime ditatorial. Não por acaso o Antimilitarismo no Brasil começou a expressar-se como um libelo contra a ditadura. A oposição à ditadura começou a organizar-se explorando a contradição do governo em aliar-se a potências democráticas durante a Segunda Guerra e manter o Estado Novo. São muitos os relatos de repressão, crimes e mortes que ocorreram na ditadura de Vargas, muito embora haja uma parcela significativa da historiografia que se concentre em seus aspectos “positivos”: incremento da instrução pública, fundação da Rádio Nacional, CLT, salário mínimo, Petrobrás etc. Em 1950, Getúlio voltaria ao poder, vencendo as eleições de 1950 com cerca de 49% dos votos. Até o seu trágico suicídio em 1954, houve uma série de greves, criando-se uma ferrenha oposição entre getulismo e sindicalismo.

A democracia entraria em colapso mais uma vez em 1964, e pelas vias de outro golpe militar. Após a Revolução Cubana, o governo norte-americano tinha muito interesse nos desdobramentos políticos no Brasil, uma vez que tinha um presi-

dente simpatizante de correntes e líderes comunistas que planejava desapropriar refinarias de petróleo e efetuar a refirma agrária, mas não foi necessário desfechar a operação Brother Sam, pois a destruição da democracia resultava de uma trama interna em que os militares tiveram papel relevante, mas não exclusivo, uma vez que os civis também conspiraram e setores da classe média, da imprensa e mesmo de instituições supostamente democráticas legitimaram a ditadura, pelo menos até a repressão tornar a situação insustentável mesmo para seus apoiadores. O aumento dos índices de escolaridade, bem como a ampliação dos sistemas de ensino e o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, aumentou significativamente o público consumidor de bens culturais, sobretudo na década de 1970, quando o rádio deu lugar à consolidação da televisão como principal veículo de comunicação de massa em território nacional (RIDENTI, 2014). Com efeito, os aparelhos de TV, agora mais facilmente acessíveis e espalhados por quase todos os lares de classe média do país, não só faziam das telenovelas um dos mais importantes fenômenos da cultura brasileira, mas também tornava-se um meio privilegiado na divulgação da recém-nascida MPB, que havia alcançado notoriedade e se assumido como tal com as músicas de protesto nos festivais televisionados da década anterior.

Do ponto de vista político, o golpe de 1964 havia instaurado um governo que reunia líderes políticos, empresariais e religiosos, civis e militares, as elites e alguns segmentos sociais, todos unidos em defesa do cristianismo, da família e das hierarquias contra a “baderna”. Os atos adicionais de Castelo Branco, que não só viabilizaram as eleições indiretas e a prorrogação do seu mandato mas também a repressão contra intelectuais e estudantes que protestavam contra a ditadura, prepararam o caminho para os “anos de chumbo” do governo do general Costa e Silva, continuado na década seguinte por Médici e marcado pelo exílio de artistas, jornalistas e intelectuais e pela perseguição, tortura e morte de

qualquer indivíduo que fosse considerado comunista ou subversivo, isto é, que ousasse questionar ou se contrapor ao governo. Passados os anos dourados do desenvolvimentismo, a crise financeira e social que assolou o país tornou o regime insustentável.

O maior movimento do período foi o Diretas Já, que pretendia aprovar pelo Congresso Nacional o restabelecimento das eleições diretas para Presidente da República, marcada, de forma indireta, para janeiro de 1985. Uma série de comícios e passeatas varreram o país a partir de 1983. No dia 15, Tancredo Neves e José Sarney foram sufragados por 480 votos contra 180. Tancredo morreria em 21 de abril do mesmo ano, causando forte comoção nacional, bem como outro paradoxo no processo de democratização do país: foi José Sarney, um líder dissidente da ditadura, o primeiro presidente do Brasil após sua redemocratização.

Algumas considerações

Desse modo, se quisermos fazer um apanhado do Antimilitarismo no Brasil, tal fenômeno surge inicialmente no período colonial, com a abertura da Academia Militar, uma vez que sua criação não foi bem vista pelos portugueses, o que levou a uma rixa entre “nativos” e os portugueses que aqui viviam. Após a Independência, no decorrer do Império, configura-se um Antimilitarismo monárquico, provocado pela ascensão social e, sobretudo, intelectual dos militares, para o que muito contribuiu a criação e fomento de muitas instituições de formação militar, uma tradição que já vinha dos tempos pombalinos. A presença dos militares nos ministérios foi substancial durante o Primeiro Reinado e a Regência, embora tenha se reduzido bastante no Segundo Reinado, ressurgindo com a Guerra do Paraguai, antes da “Questão Militar”, que preparou o caminho para a ascensão ao poder do Marechal Deodoro da Fonseca.

Em meados dos oitocentos, através de meios de imprensa, como o jornal *O Militar*, publicado no Rio de Janeiro em 1855, os militares passaram a se contrapor ao que denominavam os “legistas”,

classe composta, em sua maior parte, pelos bacharéis em direito, descendentes da classe senhorial e, portanto, aristocrática, com títulos concedidos pelo Imperador Pedro II, e considerada como responsável pelo atraso do país. Ademais, o Corpo de Oficiais discordava da política sócio-econômica imperial, defendendo, a partir da década de cinquenta, a abolição e a imigração, além da proteção das indústrias e ferrovias. Por outro lado, o crescimento do orgulho dos oficiais do Exército resultante da Guerra do Paraguai era notado pelo Imperador e alguns políticos influentes. Com a introdução do Positivismo, o republicanismo entrou na pauta de discussões e reivindicações militares.

1922 pode ser considerado um ano chave, pois foi marcado por uma série de transformações sociais que tiveram repercussão direta no modo como os militares eram representados pela sociedade. No mesmo momento em que uma série de insurreições militares tenentistas emergiam em algumas localidades do país, era fundado o Partido Comunista do Brasil e realizada a Semana de Arte Moderna de São Paulo. O Antimilitarismo vai ganhar novos contornos e aspectos, tanto do ponto de vista formal quanto ideológico, numa espécie de retroalimentação que fazia contraponto ao Anticomunismo dos oficiais militares. Assim, com o golpe de 1930, que rompeu com a ordem constitucional estabelecida em 1891, o discurso antimilitarista passou a ser confundido com o discurso antiditatorial, pois o ataque à ordem militar imposta ao país coincidia com crítica feroz à ditadura. Tal situação permaneceu a mesma depois da fundação do Estado Novo, em 1937.

Quando do golpe de 1964, o apoio popular baseava-se fortemente no Anticomunismo, como mostram as passeatas e manifestações do período, com dizeres como “Vai pra Cuba” ou “Fora Comunistas!”. A perseguição à música de protesto, ao cinema, aos intelectuais, às universidades, aos artistas e às artes em geral, especialmente aquelas que porventura expusessem algum tipo de “viés ideológico” comprometedor, isto é, em

desacordo com o sistema, fez com que o Antimilitarismo se tornasse ainda mais radical, adotando estratégias que tentavam ora burlar, ora enfrentar a poderosa repressão do Estado.

Mesmo depois do processo de redemocratização do país, a sombra da chamada “ditadura militar” permaneceu como um perigo constante, à espreita, pois as Forças Armadas ainda possuem o poder, embora discutível e polêmico, de suprimir liberdades, caso a “ordem social” esteja em perigo. Isso porque o golpe militar tem seu fundamento na Constituição Federal de 1988, apesar de ter a Carta Magna manifesto caráter democrático. De qualquer modo, o golpe de 1964 não foi somente um golpe “militar”, pois o governo reunia líderes políticos, empresariais, religiosos, civis e militares, além das elites e alguns segmentos sociais.

Após um período de aproximadamente três décadas de calma e arrefecimento tanto do Anticomunismo quanto do Antimilitarismo, a eleição do presidente Jair Bolsonaro, em 2018, trouxe de volta a sombra da “ditadura militar”, que passou a povoar o imaginário da população brasileira desde o período das manifestações em prol do impeachment da presidente Dilma Rousseff, em 2013, quando milhares de cidadãos passaram a a pedir democrática e paradoxalmente a intervenção militar. No mesmo período, o nosso atual presidente, então deputado federal, fez um discurso de louvor ao general Carlos Alberto Brilhante Ustra, condenado pelo Estado brasileiro por ter liderado operações ilegais de tortura e assassinato de “presos políticos”, o que incluía mulheres e crianças.

Já eleito, o atual presidente não só compôs o seu governo com um número muito grande de militares em posições estratégicas, como começou uma campanha sistemática de revisionismo histórico para alegar que não houve ditadura militar, o que fez com que o Anticomunismo ressurgisse de modo visceral, embora anacrônico. Foi movido por esse Anticomunismo tóxico que o presidente agrediu verbalmente o Presidente da Ordem dos Advogados do Brasil, ao afirmar que seu pai, Fernando Santa Cruz,

não havia sido assassinado aos 26 (vinte e seis) anos de idade pelos militares, mas por seus camaradas comunistas. Tal afirmação, obviamente, gerou uma série de reclamações e manifestações contrárias, inclusive judiciais, mesmo porque não está de acordo nem mesmo com a posição de amplos setores democráticos das Forças Armadas.

Do mesmo modo que o Anticomunismo é estereotipado, superficial e caolho, o Antimilitarismo, por sua vez, se vale das mesmas estratégias discursivas de demonização de seu opositor. São dois lados indialógicos da mesma moeda, cegos um ao outro, mas dependentes um do outro para sua própria existência. No entanto, se o Anticomunismo ainda se vale de seu mesmo repertório de acusação, o Antimilitarismo, no Brasil de hoje, tem como foco um presidente que foi capitão do exército e demoniza quem lhe é contrário como comunista, confundindo-se com o Antibolsonarismo.

Legislação e documentos conexos

BRASIL. *Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1890.

Bibliografia

ANDRADE, Antonio Alberto Banha de. *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e a sua época*. 2. ed. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil; Lisboa: Seara Nova; Porto: Renascença Portuguesa, 1922. AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira*. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos/EDUSP, 1971. BRAGA, Teófilo. *Historia da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução publica portuguesa*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1902, t. 4. CARRATO, José Ferreira. A educação brasileira no período colonial. In: CARVALHO, Laerte Ramos de. *Introdução ao estudo da história da educação brasileira*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/Universidade de São Paulo, 1971. CARVALHO, José Murilo de. *A Escola de Mina de Ouro Preto: o peso da glória*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2002. CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de

Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Saraiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia (Org.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. HILSDORF, Maria Lucia Spedo. *História da educação brasileira: leituras*. São Paulo: Pioneira/Thomson Learning, 2003. HOLANDA, Sérgio Buarque de. A herança colonial – Sua desintegração. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1970, t. 2, v. 1. HOLANDA, Sérgio Buarque de. Do Império à República. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1983, t. 2, v. 5. MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. RIDENTI, Marcelo. Cultura. In: SCHWARCZ, Lilian Moritz (Dir.). *História do Brasil nação: 1808-2010*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014, v. 5. SOUZA, Álvaro César Pereira de, *Sob as luzes das reformas pombalinas da instrução pública: a produção dicionarística luso-brasileira (1757-1827)*. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2011.

ELISSON DE SÃO JOSÉ
LUIZ EDUARDO OLIVEIRA

Antimodernismo

(Gramát. Linguíst.) Substantivo, masculino, abstrato, derivado. Termos cognatos: antimodernista (ou anti-modernista), antimoderno, antimodernidade. A construção do conceito em -ismo indica a descrição de “filosofias, teorias, religiões, movimentos sociais, movimentos artísticos e comportamentos”. O sufixo “-ismo” é neutro e, assim sendo, não carrega em si uma conotação, podendo ser associado às mais diversas ideologias. Enquanto conceito, “-ismo” se refere ao conjunto das ideologias presentes na sociedade. (EBENSTEIN, 1999) Embora a derivação sufixal possa indicar caráter integrado, coeso e de certa permanência de um movimento artístico-estético-político, a incidência do termo no repertório de seus usos indica, como veremos, a pluralidade de suas expressões. Antimodernismo é, portanto, um conceito amplo que se define por sua manifestação diversa, em períodos variados de tempo, a depender da maior ou menor adesão a seus princípios norteadores, conforme a intensidade e potência do caráter *anti*, segundo os aspectos do *modernismo* a que se opõe e, nesta oposição, se constitui e se estrutura. E, principalmente, o termo apresenta-se carregado dos valores semânticos presentes na situação discursiva de seu uso e relativos à intencionalidade e aos locais de fala dos sujeitos que o enunciam.

Antimodernista

“O que se opõe ou não valoriza as coisas modernas. Exemplo: intelectual antimodernista” Cf. Dicionário Aulete.

Segundo o uso do termo pelo Papa Pio X (1 de setembro de 1910), no *Juramento Anti-Modernista* (ou Contra o Modernismo, em outras versões) – fórmula discursiva de enunciação compulsória a ser proferido “por todos os clérigos, pastores, confessores, pregadores, superiores religiosos e professores em seminários filo-

sóficos-teológicos”, em seu ritual de apresentação (obrigação revogada pelo Papa Paulo VI, em 1967), antimodernista é:

O que “firmemente abraç[a] e aceit[a] cada uma e todas as definições feitas e declaradas pela autoridade inerrante da Igreja, especialmente estas verdades principais que são diretamente opostas aos erros deste dia [nosso grifo]; o que “rejeit[a] inteiramente a falsa representação herética de que os *dogmas evoluem e se modificam de um significado para outro diferente do que a Igreja antes manteve*” [nosso grifo]; o que “mant[ém] com certeza e confess[a] sinceramente que a Fé não é um sentimento cego de religião *que se alevanta das profundezas do subconsciente pelo impulso do coração* [nosso grifo] e pela moção da vontade treinada para a moralidade; o que rejeit[a] o erro daqueles que dizem que a Fé mantida pela Igreja pode contradizer a história, e que os dogmas católicos, no sentido em que são agora entendidos, são irreconciliáveis com uma *visão mais realista das origens* [nosso grifo] da Religião cristã; o que rejeit[a] o método de julgar e interpretar a Sagrada Escritura que, afastando-se da Tradição da Igreja, da analogia da Fé e das normas da Sé Apostólica, abraça as falsas *representações dos racionalistas e sem prudência ou restrição adota a crítica textual como norma única e suprema* [nosso grifo]; o que declar[a ser] completamente oposto ao erro dos *modernistas* [nosso grifo], que mantêm nada haver de divino na Tradição sagrada; ou, o que é muito pior, dizer que há, mas em *um sentido panteísta, com o resultado de nada restar a não ser este fato simples – a colocar no mesmo plano com os fatos comuns da história* – [nosso grifo] o fato, precisamente, de que um grupo de homens, por seu próprio trabalho, talento e qualidades continuaram ao longo dos tempos subsequentes uma escola iniciada por Cristo e por Seus Apóstolos.

Tal uso do termo pela máxima autoridade eclesiástica cristã indica a suspeição com que era vista a relação dos modernistas com os valores tradicionais das instituições religiosas, dos poderes

constituídos e mantidos à custa da fé e da devoção ao sagrado, ao passado, às origens místicas das verdades absolutas.

“Anti-modernista” arrogava-se, portanto, o Sumo Pontífice ao ditar aos membros recém-ordenados de sua igreja os embates com que se comprometeriam, a partir daquele conturbado início do século vinte, em que modernismos surgiram de todos os cantos do mundo, induzindo aos “erros deste dia”, na forma de “representações dos racionalistas”, “visões mais realistas” da história, “crítica textual como norma única e suprema” e os variados desejos que, assim como a Fé, se “alevantam das profundezas do subconsciente”. Antimodernista é, portanto, o que mantém e professa uma relação explicitamente diferenciada (daquela do Modernista) com a tradição, com o passado, com os mitos de origem, com a mística. Discursos e práticas dos, posteriormente, chamados antimodernos parecem confirmar algumas dessas suposições, nascidas da visão clerical do modo de ser *absolutamente moderno*.

Antimodernos

Quase três décadas antes desse uso papal do afixo anti (ou contra) para o qualificativo modernista, um jovem poeta simbolista, precursor de tendências as quais não alcançaria em vida, escreve naquele que é, por alguns estudiosos, considerado seu texto de despedida da literatura: “É preciso ser absolutamente moderno”. (SCARPARI) Embora, à primeira vista, ganhe destaque apenas seu caráter de contraordem, por antecipação, ao discurso eclesiástico, serve-nos a assertiva de Rimbaud, em sua prosa poética “Adieu”, como preâmbulo reverso do conceito de antimodernismo.

A escolha lexical de Rimbaud aponta para o caráter contraditório da fixação de práticas e atitudes modernistas em um -ismo, já que traz à tona, de início, o paradoxo contido entre o ser *moderno* e o ser *absolutamente* algo. Dito de outro modo, o modernismo, enquanto movimento a que se adere, implicaria, segundo esse ponto de vista, uma tomada de decisão consciente, premeditada do ser do artista e, na sequência, uma garan-

tia de que o venha a ser *absolutamente*. Nesse sentido, uma relativização do “ser moderno”, segundo determinados contextos e circunstâncias – algo que potencialmente o atualizaria em sua modernidade – ao tempo em que representaria uma tentativa de evitar a contradição presente na premissa rimbaudiana, estaria descartada como método, por ser uma prática prosrita naquela mesma chamada ao modernismo *avant la lettre*.

Contribuição mais recente a esse impasse é a proposta de Rémi Brague: a do artista que se porta como *moderadamente moderno*, ao considerar que não se trata de afirmar ou negar a modernidade, mas diferenciar “época e projetos modernos” (MORAES). De todo modo, é nesse processo de relativização do conceito de modernismo/moderno/modernista que se insinua o embrião da ideia do anti-.

Tal entendimento de que o antimodernismo é fruto da mesma árvore de que brota o modernismo, aparece no estudo de Compagnon *Os antimodernos – de Joseph de Maistre a Roland Barthes*: “os verdadeiros antimodernos são, também, ao mesmo tempo, modernos, ainda e sempre modernos, ou modernos contra a sua vontade [...] os antimodernos não seriam outros senão os modernos, aqueles que o moderno não engana, aqueles que sabem” (COMPAGNON, 2011, p. 12).

Autor de referência sobre o tema, Compagnon define o adjetivo substantivado como categoria estético-filosófica que, no interesse desta escrita, tomamos como radical do substantivo em análise: “o epíteto antimoderno qualificava uma reação, uma resistência ao modernismo, ao mundo moderno, ao culto do progresso, ao bergsonismo tanto quanto ao positivismo. Designava uma dúvida, uma ambivalência, uma nostalgia, mais do que uma rejeição pura e simples” (COMPAGNON, 2011, p. 13).

As motivações do antimodernismo nasciam, assim, de tal reação transformada em tendência: resistir e duvidar, desconfiar do dogma da modernidade, encontrar e nele acusar a contradição, não rejeitar, pura e simplesmente, mas dele expor a ambivalência. No antimodernismo, toma-se, pois, deliberadamen-

te direção oposta ao projeto modernista que, em última análise, cultua a “novidade”, prega “a emancipação de tudo aquilo que nos antepõe um dever *absoluto* [nosso grifo – e aqui a aplicação do termo faz mais sentido] ou ao menos incontornável: Deus, natureza e passado”. (MORAES).

A pauta antimodernista se constrói, assim, a partir do conhecimento que o artista tem do modernismo e no quanto se dispõe a reagir, a resistir aos deveres a ele impostos como critério de “arrebatamento”. Neste sentido, cabe uma breve distinção entre os cognatos *antimoderno* e *antimodernista* para qualificar, diferentemente, artistas segundo seus níveis de adesão a essa agenda: “É por isso que, diferentemente de um Jacques Maritain (que efetivamente escreveu uma obra intitulada “Antimoderno”), Brague diz que, embora não se afirme como antimoderno, poderia, de bom grado, dizer-se um antimodernista.” (MORAES). Aparentemente, a diferença está no grau de engajamento, bem como em atitude estética mais permanente dos primeiros em relação a práticas e experimentações esporádicas dos segundos. De todo modo, sobre os primeiros, Compagnon esclarece, já na introdução da obra supracitada, a que grupo eles não pertencem, a saber, o dos “campeões do *status quo*, os conservadores e reacionários até o último fio de cabelo, ... os atrabiliários e os frustrados com seu tempo, os imobilistas e os ultracistas, os resmungões e os ranzinzas”. Dissipa, de antemão, dúvidas entre o que é ser anti e algo parecido a ser contra. (MORAES). E aproxima modernos e antimodernos ao incluir os segundos dentre “os modernos melindrados pelos Tempos Modernos, pelo modernismo ou pela modernidade, ou os modernos que o foram a contragosto, modernos atormentados ou modernos intempestivos.” Em uma sentença: “os antimodernos são os modernos em liberdade”.

Do entendimento do que é ser moderno extrai-se, portanto, as motivações dos antimodernos. Compagnon afirma que o moderno não se caracteriza “tanto pela negação da tradição quanto pela tradição da negação”. Seguir uma tradição da

negação é pregar a ruptura como padrão e o antimoderno longe de assumir para si este compromisso, declara-se interessado em olhar o passado sem a obrigação de o rejeitar nem o superar. A pulsão pode ser justamente a oposta, segundo esta afirmação de Roland Barthes, por Compagnon classificado como antimoderno, que afirmava situar-se na “retaguarda da vanguarda”, para logo explicar: “(...) ser da vanguarda é saber o que está morto; ser da retaguarda é ainda amá-lo” (COMPAGNON, 2011, p. 18).

Depreende-se, do dizer barthesiano, que o afeto dedicado ao passado, que se julga morto, faz com que a ruptura (obrigação moderna) não se efetive. Não se pode deixar para trás o passado a que se dedica tal amor. Ou, segundo a síntese de Compagnon, tal posição de retaguarda da vanguarda define “o antimoderno como moderno, incluído no movimento da história, mas incapaz de concluir seu luto pelo passado” (ibidem). A tradição artística e literária, neste caso, não se apresenta como pedra no caminho a que se deve superar, como no caso das vanguardas em seus atos de enfrentamento. Mas como monumento defronte do qual se permite demorar, a que se pode admirar, amar, com ele se inspirar, na condição mesma de monumento a um passado que se foi, mas que não está perdido para a história, não está enterrado nem extinto, porque se agrega ao ser e ao estar do presente.

Ezra Pound assume, igualmente, a antimodernidade como tradição, mesmo sendo por muitos considerado figura central do modernismo. A antimodernidade, se revela no seu caso, como “exacerbação da modernidade à qual julga resistir”. (MORAES) Com a enorme influência que goza nos círculos de arte literária, decreta a morte de inúmeras escolas e tradições; defende um projeto de renovação da linguagem poética; hierarquiza a produção de obras como de maior ou menor valor artístico; dá lições sobre “maneiras de escrever”, propõe o enxugamento verbal, a investida na musicalidade e na expressão imagética. Assume, portanto, seu lugar de liderança na estética modernista. Isso,

porém, ao mesmo tempo em que pratica a revisão e revitalização de diversos autores esquecidos e sepultados: “repôs em circulação a poesia provençal e o autor latino Propércio, que traduziu e do qual se apropriou.” Criticado por supostos erros de tradução e incompreensão do sentido original do texto de Propércio, Pound declara muito significativamente que a sua intenção – e por que não a estender a de outros antimodernos? – era a de trazer um homem morto de volta à vida (trad. lit. de “a dead man to life”) (POUND apud XIE, 2001, p. 208 cf DAMASCENO). Note-se que este antimoderno reconhece a “morte” do artista e o provável esquecimento de seu nome e de sua obra. Porém, por considerar que algumas obras pertencem a uma categoria de “alta cultura” e que, por isso, não devem ser esquecidas, por ser ele próprio alguém autorizado a estabelecer o que é ou não canônico, Pound produz – à sua maneira – a ressurreição, porque nesse caso o passado pode e deve ser trazido de volta à vida. Segundo sua lição: “O que amas de verdade permanece, / o resto é escória/ O que amas de verdade não te será arrancado/ O que amas de verdade é tua herança verdadeira” (POUND, 1983, p. 202 apud DAMASCENO) tradução de Pignatari, Campos e Campos. Digna de nota é a adesão de Pound ao fascismo de Mussolini, cujas motivações podem estar ligadas a esta tendência a hierarquização e a valorização dos objetos da arte, da cultura e, por extensão, da sociedade e da civilização; ao apego às tradições, ao purismo, ao autoritarismo em suas posições estéticas que reverberavam no alinhamento político-ideológico.

Citados mais extensamente esses dois casos, voltamos a Compagnon que, no sentido organizar metodologicamente a produção dos antimodernos, alista seis tópicos: histórico-político; filosófico; moral ou existencial; religioso ou teológico; o sublime e a vituperação. Enquanto os quatro primeiros eixos fazem referência a visão de mundo, os dois últimos dizem respeito ao estilo e a aspectos formais. Exemplos de temas antimodernos ligados a tais tópicos: a contrarrevolução (histórico-político); o anti-iluminismo

(filosófico); o pessimismo (existencial) – todos “ligados a uma visão de mundo inspirada pelo mal” e, a eles relacionado, o tema do pecado original, da imperfeição humana (religioso). Concernentes à estética, além da expressão do sublime, o “fervor retórico da vituperação ou imprecisão.” (COMPAGNON) Bernanos, De Maistre, Gautier, Burke, Bataille e Caillois são alguns dos artistas que, em sua produção, desenvolveram um ou mais de tais tópicos.

Em língua portuguesa, temos Eça de Queirós que destaca em sua prosa a antimodernidade, quando tematiza o pessimismo dos personagens, o desencanto do progresso e da vida urbana, a nostalgia da vida no campo. No dizer de Queirós: “o Pessimismo é uma teoria bem consoladora para os que sofrem, porque desindividualiza o sofrimento, alarga-o até o tornar uma lei universal a lei da própria Vida...” (QUEIRÓS, 2007, p. 219 apud QUELUZ). Além de ser, conforme Brutinière, a “resposta moral legítima ao progressismo e ao cientificismo” [modernos]. (COMPAGNON, 2011, p. 91).

Temos Fernando Pessoa, que pratica antimodernismos, ao visar não a ruptura com a tradição, mas a síntese (PIZZARRO): “Como o presente é antiquíssimo, porque tudo, quando existiu, foi presente, eu tenho para as cousas, porque pertencem ao presente, carinhos de antiquário, e fúrias de colleccionador...” (PESSOA apud FINAZZI-AGRÒ, 1990, p. 259. Cf. DAMASCENO) E aqui retorna a imagem do sujeito que dedica as coisas passadas ao olhar de afeto e que, por isso, é incapaz de consumir o luto, a derradeira despedida delas. Assim com Barthes, é ainda de amor que trata a relação com o passado, com a tradição das coisas idas. É a síntese presente-passado está posta na construção “presente antiquíssimo”, assim como na lição de Pound de que “all ages are contemporaneous” (todas as idades são contemporâneas, em tradução literal) (POUND, 1952, p. 8. Apud DAMASCENO).

Assim se colocam as preocupações antimodernistas nascidas no seio do movimento modernista, as quais, por sua complexidade, o estruturam e lhe dão

consistência, mesmo que no embate das ideias e das práticas. O início do século vinte é, portanto, marcado por “adesões, rupturas, mortes, renascimentos e sínteses” – o que aproxima e afasta artistas e escolas literárias.

No Brasil, um nome que representa tais contradições e deslocamentos é o de Villa-Lobos – considerado um antimodernista que (se) expõe na Semana de Arte Moderna. Isso, porque segundo Seicman, Villa-Lobos não foge à regra dos antimodernistas que, ao não aceitarem “o caos e a diversidade do mundo [moderno], suas obras partem em busca da unidade e identidade perdidas” e “irão propor um mundo ideal onde tudo é uno, coeso e homogêneo.” A busca desse ideal nos estereótipos da tradição musical é, portanto, uma das evidências da validade dessa classificação, segundo o autor. Cumpre, porém, notar que modernista e antimodernista são consideradas, por Seicman, “personas” que habitam o seu [de Villa-Lobos] interior e que podem mostrar-se em épocas e circunstâncias diferentes de acordo com o contexto” – o que confirma a tese da relativização do ser moderno, conforme o início deste texto.

Sobre o mundo ideal que o artista busca construir em sua obra, nessa pulção antimodernista, o autor detalha: “É muito comum que esses clichês, como os “batuques” e as “síncopas”, tornem-se símbolos estereotipados de “brasilidade”. No caso específico de Villa-Lobos, eles serviram muitas vezes de base para a composição de obras de caráter ufanista e “didático”, principalmente durante o Estado Novo.” O que evidencia outro padrão dentre os antimodernistas – o de agradar regimes autoritários e instituições dogmáticas como a igreja, com seu elogio do passado e sua reverência afetiva às tradições e aos mitos de origem.

Por fim, a tentativa de parar o tempo, tendência antimodernista de compensar a sensação de vertigem do mundo moderno, aparece em Villa-Lobos em seu elogio utópico ao modo de vida rural: “Suspendendo a ação do tempo e borrando a nitidez dos planos formais e temáticos, Villa-Lobos cria uma espécie de Cocanha que devolve ao homem mo-

dermo o que este descartara como sendo “caboclo”: o tempo de divagar, de demorar-se, de remoer os pensamentos, de deter-se perante o mundo e refletir antes de agir.” Construção que se aproxima à disposição de Pessoa de criar “(...) em última análise, uma paragem do tempo, uma suspensão – se bem que fictícia – do seu curso, quebrando a cadeia do ‘antes’ e do ‘depois’, delimitando (como magistralmente afirmou Eduardo Lourenço) um ‘espaço intrinsecamente paralisado’” (FINAZZI-AGRÒ, 1990, p. 257. Apud DAMASCENO).

Referências

CALDAS AULETE Dicionário Online. <http://www.aulete.com.br/>. COMPAGNON, A. Os antimodernos. De Joseph De Maistre a Roland Barthes. Tradução de Laura Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. DAMASCENO, R.L. *Na retaguarda da vanguarda*. www.teses.usp.br > 2014_RodrigoLoboDamasceno_VCorr-PDF online 31/01/2021. 12:57. EBENSTEIN, A. EBENSTEIN, W. FOGELMAN, E. *Today's Isms: Socialism, Capitalism, Fascism, Communism, Libertarianism*. Pearson, 1999, ISBN 978-0130257147) <https://pt.wikipedia.org/wiki/-ismo>. MORAES, F. *Antimodernos: da contrarrevolução ao sublime*. <https://estadodaarte.estadao.com.br/> antimodernos-conta-sublime/ Online 31/01/2021. 12:44. QUELUZ, R. *Modernidade e antimodernidade no conto Civilização e no romance As Cidades e as Serras*. Revista Ecos vol.19, Ano 12, n. 02 (2015). <https://periodicos.unemat.br/index.php/ecos/article/view/1161>. Online 31/01/2021.13:14. RIBEIRO, P. S. *Os “ismos” da política nacional: coronelismo, mandonismo e clientelismo*. Brasil Escola. <https://pt.wikipedia.org/wiki/-ismo>. SCARPARI, “É preciso ser absolutamente moderno”. <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/viewFile/11428/6903> Online 31/01/2021 às 12:35. MONTFORT Associação Cultural “Juramento contra o Modernismo” <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/antimodernismo/> Online, 29/01/2021 às 21:56.

MARIA APARECIDA SILVA RIBEIRO

Antimonarquismo

À medida que nos distanciamos do século XIX, torna-se cada vez mais difícil encontrar predicativos para o regime monárquico como um bem geral e para a monarquia brasileira de uma maneira particular, porquanto é caudatária da dinastia bragantina instalada na América portuguesa, logo unificada administrativa e geograficamente pelo epíteto de Brasil. A dificuldade assinalada não se dá exclusivamente devido aos vínculos sanguíneos que ligavam o monarca tropical à sua ascendência europeia, mas sobretudo pelas práticas sociais decorrentes do reino que o antecederam, quer estivesse associado a seu pai, a seu avô ou bisavô. Para delimitarmos sua progenitura imediatamente anterior, a governança de seu pai – nomeado no Brasil de Dom Pedro I e, em Portugal restaurado, de Dom Pedro IV – ilustra bem uma ambiguidade que vem a ser constitutiva da formação política e cultural brasileira, à medida que está vinculada a tradições portuguesas e, por isso mesmo, não se adequava ao processo de emancipação nacional, desde quando presumida como apartada da colonização lusitana. Acontece que tal alternância numérica, atribuída ao mesmo Pedro – ora primeiro ora quarto –, cria uma instabilidade representativa de longo alcance, própria da nomenclatura oscilante e fica associada aos circunstâncias, fossem partidários ou adversários daquele sistema de governo. Pois se é permitido a um mesmo sujeito ser governante de duas nações distintas e, conforme a ocasião, adotar um ou outro nome, esta variação pode ser entendida como problemática ou conveniente, a quem eventualmente for objeto de sua governança, que soa necessariamente como arbitrária.

Ora, como é bem sabido, para que se governe sob o regime monárquico, a pretexto de manter uma realza e uma nobreza, é preciso entrelaçar várias dinas-

tias – no caso brasileiro, dos Habsburgo aos Bragança, passando pelos Bourbon –, para se chegar a um consenso ou a uma pacificação, ainda que provisórios, de uma governança, a qual sofrerá a interferência de outras monarquias, quando não da própria nobreza constituída sob sua tutela. Pois aí reside sua sustentação institucional, à medida que o regime se reproduz a contento dos que lhe suportam e promovem sua manutenção, menos pelo cruzamento de famílias que reproduzem a estrutura estamental, do que pelo exercício administrativo de conciliar o cotidiano parlamentar, que sustenta toda a esfera pública e que deve servir a toda gente. Gente essa não necessariamente enraizada nas famílias que oscilam representativamente no poder, mas que respondem pelo bem-estar social, ainda que pertencentes aos estratos mais baixos da população, não raro convertidos em afetos e desafetos. Como o espaço público brasileiro sempre esteve atravessado de afetividades, fosse em formas de favorecimento, de censura ou de punição, fica difícil separar a diferenciação de tratamentos à monarquia e à escravidão, mesmo quando as formas do capitalismo já tinham se enraizado neste solo, criando um tipo híbrido de sociabilidade, a meio caminho do proletário e da civilidade, mas certamente vincado na grande propriedade rural e nas famílias detentoras de latifúndios.

Para enredar ainda mais as referências históricas, curiosamente houve a coincidência entre a emancipação nacional e a vigência do romantismo como imperativo da nova sensibilidade vigente a partir de então – como já havia notado Paulo Prado ao intitular um dos capítulos do *Retrato do Brasil* (1928) de “O romantismo” (PRADO, 2001) –, o que confere um colorido especial às núpcias do príncipe regente com a princesa Leopoldina, a quem ele só veio a conhecer por ocasião do casamento, quando já acumulava um cordão invejável de amantes e contribuiu decisivamente para a consolidação de uma nobreza especialmente brasileira, enredada menos nas famílias tradicionais europeias do que naquelas outras aclimatadas ao

espaço tropical, cujo exemplo caricato é o da marquesa de Santos, a quem o título honorífico foi extensivo a seu pai e à sua descendência, como está referido na correspondência entre os dois amantes, reunidas sob o título de *Titília e o Demonão* (2015). Sendo esse o padrão da família real e da nobreza brasileira, as outras famílias necessariamente haveriam de se constituir segundo padrões mais ou menos frouxos, mas decerto compatíveis com a moralidade em vigor. Não espanta que daí surgisse uma administração igualmente frouxa, porquanto atada em cordões familiares tecidos por fibras nem sempre reconhecíveis, mas decerto alheios à tradição familiar europeia, embora resultante de suas práticas de acasalamento e de acúmulo de bens.

Diante do quadro, a frouxidão das relações afetivas pode sugerir algum tipo de permissividade na ordem das relações sociais, mas é preciso dizer que justamente aí afetividade mais se impõe, mesmo quando desprovida de interesses amorosos, porque obedece a um padrão de conduta, seguido menos por imposição do que pelo desempenho dos sujeitos a quem o monarca devotava suas preferências, favores e desfavores, sempre sob mediação afetiva. Tal afetividade, assim compulsivamente constituída, pode dar a entender algo resultante de uma particularização ou exclusividade monárquica, mas não é exatamente o caso que se abateu sobre o Brasil, uma vez que, deposto o regime, a prática assim se manteve e, ao que parece, também em Portugal. A informação interessa porque algum sujeito sufocado por tal prática poderia reputar sua vigência ao regime monárquico, ainda que como uma decorrência, mas ao que parece está enraizada em práticas sociais mais fundas, que se estendem da família para o estado, seja monárquico ou republicano. Estranho mesmo é que alguns associem à vigência do regime republicano à lisura dos processos ou à correção dos costumes e dos procedimentos, mesmo quando absolutamente incompatíveis com a prova dos nove da realidade. Ao menos, a racionalidade de princípios e o pragmatismo das relações

públicas, apregoadas pelos simpatizantes do regime republicano, nunca vigoraram com força em terras brasileiras, incontornavelmente, contaminadas pela atmosfera romântica que regeu a forma monárquica e que se gravou na memória e na sensibilidade do brasileiro médio, mas talvez não só do brasileiro médio e nem só do brasileiro.

Isso explica, em parte, o fato de que mesmo depois de proclamada a República Federativa do Brasil, as formas subjetivas e afetivas continuaram a dar a tônica das relações sociais, não só institucionais, mas sobretudo quando entendidas como uma condição de cultura a que estamos imersos, que nos ampara como uma justificativa plausível, e não nos redime da condição a que estamos fadados como uma decorrência direta do regime governamental, o que fica pautado sempre em segundo plano. Todavia, a pretexto de fazer valer certo pragmatismo ou objetividade que animaram o ideário dos militares que proclamaram a República, o discurso republicano só queria ver arbitrariedade e subjetividades, atravessadas pelo afeto, quando se referissem à monarquia ou a algo que pudesse ser associado a ela, a exemplo da escravidão. Como se eles estivessem sempre alertas para dizer que a subjetividade alheia é sempre mais subjetiva do que a própria subjetividade, que, espontaneamente, recebe algum sinônimo como equivalente ou substitutivo.

Cumprir referir, pois, que a ideia vaga e imprecisa de uma monarquia cravejada de sentimentalismos, privilégios e arbitrariedades como um conjunto de bens exclusivamente seu nunca passou, na verdade, de um defeito discursivo da retórica republicana, não necessariamente amparada pelos contornos dos fatos, mas decerto empenhada em desqualificar tudo que viesse a ser identificado aos brasões ou urinóis da monarquia, como se pudesse se lhes apartar do chão luso-americano que suportou o regime imperial por oito décadas, de 1808 a 1888. Tratando-se apenas de uma modalidade retórica de quem exerce o poder, não chegou a ser exclusiva, a considerar as vozes dissidentes mesmo entre os re-

publicanos, a exemplo do paulista Paulo Prado ou do pernambucano Gilberto Freyre, que nunca deixaram de valorizar o legado colonial, mesmo quando explicitamente associado à monarquia e até ao escravismo, o que também não implica dizer que o regime escravocrata possa ser tomado absolutamente como um valor. O que está em curso justamente é a tentativa de desvincular práticas sociais ao regime de governo como uma correlação de forças incorrigível ou simetricamente incontornável, como se o determinismo fosse a única via de acesso à reflexão deitada no solo brasileiro, mesmo quando a pauta estivesse dada por assuntos espinhosos. Aliás, o interesse ideológico sempre se aplicou a todo tipo de naturalismo, notadamente o literário, como um desdobramento compulsivo do romantismo. Romantismo e Naturalismo literário, nesse passo, são coevos e congêneres de um mesmo evento de longa duração, que se espalha como correspondentes de formas sociais conservadoras, estendidas da governança monárquica para a republicana, ao menos no Brasil.

Em contrapartida, no Oitocentos brasileiro, ao revés de todo naturalismo, literário ou político, estiveram duas figuras espectrais: Joaquim Nabuco e Eduardo Prado, ambos monarquistas, que passarão a guiar nossa reflexão doravante. Menos por falta de enraizamento na tradição luso-brasileira, uma vez que são rebentos tardios de famílias sediadas no chão americano desde longas datas, do que pela intervenção direta nos acontecimentos políticos e na vida literária brasileira. Ambos fundadores da Academia Brasileira de Letras (ABL), ambos ensaístas da vida social e ambos publicistas. Oriundos de famílias abastadas, portanto, circulavam nos salões brasileiros e parisienses com desenvoltura, bem como na diplomacia e na vida literária que aureolavam algo que se aproximasse de uma elite nacional. Talvez por isso tivessem ambos o topete de falar abertamente contra a governança republicana, bem como vieram a ser posteriormente reconhecido pelos próprios republicanos como servidores da pátria, sem que isso

lhes implicasse abrir mão de seus valores políticos ou ideológicos. A pretexto de ilustrar sua inserção na vida social, política e literária brasileira, deter-nos-emos, respectivamente, a dois libelos escritos abertamente contra o regime republicano recém-instalado no poder, contra o qual vieram a ser identificados e até perseguidos. No caso do ensaísta pernambucano, que nasceu 1848, teremos seu perfil destilado do libelo que foi escrito posteriormente sob o título de *O dever dos monarquistas* (1895), ao passo que o paulista nascido em 1860 terá seu perfil decantado de *Fastos da ditadura militar no Brasil* (1890). Assim, disporemos de duas gerações de monarquistas com dois escritos em momentos diversos, no calor da primeira hora republicana, quando a República se fez um ato incontornável. Curiosamente, ambos excelentes escritores mantiveram seus perfis esfumados na historiografia literária que se estende do século XX em diante, por razões indefiníveis e forçosamente ociosas.

Seja por uma razão ou por outra, façamos a leitura retrospectiva, começando pelo escrito publicado por último, a pretexto de iluminar a contrapelo o modo como os monarquistas foram se colocando de modo quase silente, senão conformado, perante a sanha republicana, que não demorou a considera-los como ameaças iminentes. Apesar de Joaquim Nabuco se alistar entre os principais militantes abolicionistas, mesmo sendo reconhecidamente um dos nomes mais fortemente associados à causa monarquista, seu posicionamento interessa primeiramente, até porque a ressonância de sua fala decerto ecoava nos ambientes republicanos. Para, somente então, darmos a voz a Eduardo Prado, que reagiu talvez mais violentamente ao golpe republicano e, talvez por isso, tenha sido mais hostilizado e preterido das listas e das lidas republicanas. O texto de Joaquim Nabuco tem como subtítulo “Carta ao almirante Jaceguay”, o que dá a entender que houvera uma missiva anterior que estava sendo respondida por aquele libelo, sinalizando um cortejo ao monarquista, para aderir

à república recém-consolidada, o que fica comprovado inclusive pelo introito que se dirige explicitamente ao interlocutor, listando sua própria trajetória autoral de escritor envolvido nas causas que animaram a vida social brasileira oitocentista, notadamente nos melhoramentos sociais associados à monarquia. Diante da convivência cotidiana com as causas mais prementes do Oitocentos, a saber, a abolição da escravatura e manutenção do estado nacional sob a forma de uma federação, entabula o seguinte argumento: “não vejo, entretanto a razão por que o sentimento de igualdade daquela raça [a negra], se é ela que tem de decidir da sorte do país, como seu argumento presume, se expandiria melhor sob a república do que sob a monarquia. Nunca o sentimento de desigualdade das cores foi tão forte como em uma república,— os Estados Unidos. Nas monarquias absolutas do Oriente esse sentimento não existe. É só nos Estados Unidos que o negro, o mulato, seja um dos oradores mais eloquentes do seu tempo, um representante diplomático do seu país, como era Frederico Douglass, não entrará em um hotel, em um teatro, em uma escola, em uma igreja frequentada por gente branca. Os negros e os seus descendentes, qualquer que seja a mistura de sangue branco, formam na grande república de que somos a parodia uma casta inferior; ainda mais repulsiva para o branco do que os páreas para os brâmanes” (NABUCO, 1895, p. 9).

Ora, o argumento do abolicionista vem a calhar porquanto ilustra uma obviedade desconcertante: a república mais enfatizada naquele momento histórico se pautava por práticas sociais incompatíveis com a realidade étnica e racialmente diversa, como eram as americanas, fossem do sul ou do norte. Como se trata de um assunto delicado e não convinha realçar práticas associadas à monarquia, logo, o que se coloca como imperativo categórico é a emancipação racial, como se os republicanos fossem os paladinos e os praticantes de tal emancipação. Diante da impossibilidade de equivalente na realidade, o que se oferece como saída retórica passa pela desqualificação das

práticas monarquistas, tingidas de tenebrosas, apesar de mais compreensivas do que as cultuadas pelos republicanos. De todo modo, a associação entre o monarquista e uma prática social medonha e perversa estava na ordem do dia como um chavão retórico, que os republicanos não hesitavam em lançar mão. No mais das vezes sem corresponder à realidade e sem ferir seus escrúpulos republicanos, empenhados que estavam em derubar a qualquer custo toda tentativa de restauração monárquica, contra o que o discurso de Joaquim Nabuco se insurge, nem tanto pela crença na retomada do poder pelos monarquistas, mas muito mais para ter algum critério de aferição da realidade, senão alguma ética na prática discursiva então vigente. Não sem uma dose de sarcasmo, para evidenciar a maledicência republicana, que se aproxima do discurso mágico ou primitivo, tal como o que foi direcionado aos indígenas na época da colonização, dando a entender que os republicanos estariam inventando, um tanto forçosamente, um marco zero da história do Brasil, a pretexto de se afirmarem e apagarem toda a história que pudesse ser associada à monarquia, como se vê: “Em tais condições imaginar que só a República tem raízes, ou que ela as lançou em uma camada mais profunda do que a monarquia, do que a religião, do que a família, do que a propriedade, parece a inversão de toda a ciência social. É preciso não esquecer o modo como ela se fundou. O general Deodoro não foi senão um segundo Caramuru. Assim como Diogo Álvares se fez quase adorar pelos indígenas disparando uma espingarda, ele fez aclamar a República no Campo de Santana dando uma salva de vinte e um tiros. O povo de 15 de Novembro, que não conhecia a linguagem política da artilharia, é o mesmo gentio do Descobrimento que não conhecia a detonação da pólvora” (NABUCO, 1895, p. 17).

A associação entre Caramuru e Deodoro é oportuna porque não se presta a esclarecer exatamente as razões pelas quais se deu a mudança de governo, da monarquia para a república, que permanece na obscuridade e que se oferece

mais como um sistema político arbitrário do que violento, uma vez que a violência não se consumou, ao menos naquele primeiro momento de proclamação republicana. Não deixa de ser curioso, todavia, que a arbitrariedade dos costumes e notadamente da governança seja a tônica dominante da reclamação dos republicanos em relação aos monarquistas, que deixam de ser o alvo da reclamação para serem os próprios reclamantes, já que a acusação da véspera pelos republicanos se convertera em prática corrente e natural no dia seguinte, contrariando tudo o que propugnavam. Obviamente que o abismo entre o discurso e a prática não constituía um problema, já que o exercício da governança impunha novas urgências, para as quais a reivindicação de coerência soava talvez algo ocioso e despropositado, porquanto excessivamente arraigado a excentricidades daquela gente acostumada com o exercício equivocado da política e que precisavam se adequar aos novos tempos.

Com um pouco menos de ponderação e com maior acidez no contra-ataque monarquista se impostava a voz de Eduardo Prado, não porque tivesse habilidades retóricas superiores a seu confrade, mas muito mais porque gozasse de uma situação econômica muitíssimo mais favorável e que se convertia em salvo-conduto a seu favor, para enfrentar a insídia republicana que se arvorava a primazes na retórica, mais do que cientes das implicações econômicas ou sociais que teriam de enfrentar, cuja implantação do modelo econômico identificado como “O encilhamento” pode ser entendida como uma caricatura de tudo que os republicanos teriam à sua frente sem saber exatamente como lidar. Como não tivessem outra alternativa, tiveram que alistar nos seus quadros diplomáticos e administrativos aqueles mesmos sujeitos associados à monarquia, entre os quais poderíamos listar justamente Joaquim Nabuco – que veio a ser o primeiro embaixador brasileiro nos Estados Unidos – bem como Eduardo Prado – o qual, além de adido cultural, fez a mediação em inúmeros negócios de interesse da pátria e de sua família, sobretudo quan-

do se referia ao café. De uma maneira ou de outra, fosse no âmbito da família Silva Prado ou fora dela, os monarquistas da véspera passaram a colaborar com o sistema republicano, quando não vieram a representá-lo diretamente, tal como aconteceu com o conselheiro Antonio Prado – irmão mais velho de Eduardo – que veio a ser o líder do Partido Republicano Paulista (PRP), bem como todo o cordão de sua parentela. Apenas não convinha lembrar que até a década anterior estavam todos os membros do clã Silva-Prado, plenamente identificados com o sistema monárquico, o que colaborou para a sua supressão total, que passou a soar como algo remoto, principalmente pelo silêncio que lhe foi devotado.

Até aqui, nenhuma novidade quanto ao tipo de revoltado da véspera que se torna um conformado, quando não um reacionário, no dia seguinte. A diferença ficaria mesmo a cargo de uns poucos, que, cômicos da tradição e de seu papel intelectual, não se conformaram com a revolta dada como um golpe militar e, na falta de uma designação melhor, foram chamados de monarquistas, entre os quais teremos Joaquim Nabuco e Eduardo Prado, ambos bem nascidos em famílias tradicionais e enraizadas no exercício da governança brasileira. Interessante é notar que, quando o que se apresenta como novidade vem embebido truculência e notório atraso nas relações sociais, a maneira mais eficiente de por rédeas a devaneios eufóricos é dimensionar a tradição, para fugir a todo tipo de arbitrariedade política, o que de algum modo fizeram aqueles escritores brasileiros, que ficaram para a tradição como monarquistas. Ao que parece, não se trata de um caso exclusivamente brasileiro, seja no confronto com a monarquia francesa ou da lusitana propriamente, nas quais se ramificava a dinastia bragançina, embora a queda da monarquia francesa fosse anterior à brasileira e a portuguesa, posterior. O que levou o líder abolicionista a um raciocínio curioso, mas sintético da vida social brasileira, notadamente quanto investido do epíteto de monarquista. “Nós somos a única sociedade existente no mundo a que se

possa dar o nome de neocracia, em todos os sentidos: não só no de sermos governados de preferência pelas novas ideias, mas especialmente no de sermos governados pelas novas gerações, em oposição ao governo dos mais antigos que se encontra no começo de todas as civilizações, quase. Já antes dos quarenta anos, o brasileiro começa a inclinar a sua opinião diante das dos jovens de quinze a vinte e cinco. A abdicação dos pais nos filhos, da idade madura na adolescência, é um fenômeno exclusivamente nosso. Imagine-se a França entregue inteiramente como grande potência europeia a direção do Quartier Latin” (NABUCO, 1895, p. 18).

O trecho recortado do mesmo *O dever dos monarquistas*, mais do que uma advertência consagra uma visão bastante sistêmica das lides sociais de um país, cujo estado nacional foi forjado na precipitação de sua emancipação política, que não teve correspondente imediato na economia nem na cultura. Ora, sendo uma particularidade brasileira, o gosto pela novidade se aguça tanto mais quanto maior for a radicalização das formas burguesas ou capitalistas, como se queira, para as quais o Brasil figura sempre uma peça obsoleta, a despeito do seu desejo de atualização e de sua formação nacional ter se dado justamente sob a forma de um capitalismo incipiente, que se valia do escravismo como modo de produção material. A desavença entre os sistemas de governos no Brasil, ora monarquista ora republicano, ecoa não raro o desajuste entre as formas do capital e o sistema social sedimentado pelo escravismo. E à medida que o capitalismo avança e descobre novas formas de consolidação e ampliação de suas práticas, amplia-se ainda mais o desajuste social e agora é difícil dizer se, no Brasil, como uma decorrência do sistema escravocrata ou pela impossibilidade de sua acomodação a imperativos que lhe são exteriores. De uma maneira ou de outra, a solução vem encampada como sistema de governo, que ocasionalmente se traveste de republicano como sendo necessariamente emancipado e que não hesita em rechaçar o que se

apresente como monarquista, instalando um discurso invariavelmente antimonarquista como salvo-conduto de uma prática que nunca se efetiva. Todavia, a impossibilidade de consolidação e vigência do sistema republicano como uma conquista nunca ultrapassaria o limite de uma solução retórica sem amparo na realidade, como já era sabido. “Não pretendo, note bem, que a monarquia pudesse nunca ser entre nós um governo perfeito: todo governo é a imagem da sociedade, sabe-se bem; o que penso, é que das duas fôrmas a que nos pôde dar uma máquina mais econômica, menos fácil de desconcertar, capaz de vencer a grande rampa que temos por muito tempo de subir, é a monarquia. O eixo monárquico parece-me um eixo muito mais sólido e elástico para as duas rodas do progresso, a ordem e a liberdade, do que o eixo militar que puseram no lugar dele e que não vejo como possa ser substituído pelo eixo eleitoral norte-americano, porque todos nós sabemos de que fraco material este último seria fabricado entre nós” (NABUCO, 1895, p. 22).

Não deixa de ser curiosa a oposição entre monarquia e militarismo, como se não houvesse outra forma de consolidação da república, senão a que passa pela caserna, pelo aquartelamento das discordâncias e pelo acampamento de fronteira, como mecanismos invariáveis à diplomacia e à democracia. Avulta também do raciocínio a hipótese de que a fabricação de um eixo eleitoral entre nós seria, invariavelmente, estruturado em bases frágeis, porquanto surgisse como desdobramento da condição primeira de ser militar, como instauração de um regime que permitisse a expressão segundo critérios nem sempre definidos, mas seguramente rígidos na formulação, mesmo sem anteparo na sua prática ou na realidade circundante. Por uma razão ou por outra, a república enquanto meio de expressão militar, embora se apresente como democrático, haveria de rechaçar e rejeitar tudo quanto se aproximasse de uma possível valoração que a monarquia viesse a ter, donde surge a infalibilidade do discurso antimonárquico. Sendo o raciocínio bastante lógi-

co, demanda alguma consideração geométrica, para ilustrar sua veracidade, ao que Joaquim Nabuco também não se faz de rogado: “A República, porém, precisa do militarismo, como o corpo humano precisa de calor; a questão é tê-lo no grau fisiológico, nem de mais nem de menos. Ter o exército como força política ativa, é tê-lo de mais; tirar ao exército todo caráter político, é tê-lo de menos; a temperatura exata seria tê-lo como força política de reserva, o que na prática é uma espécie de quadratura do círculo” (NABUCO, 1895, pp. 30-31).

Tomar o militarismo como uma necessidade intrínseca à república poderia talvez soar exagerado hoje, a considerar que as diversas irrupções militares não são associadas ao regime de governo, mas não poderia deixar de ser cogitado à época, tanto pela governança recém-instalada no poder, quanto pela quantidade de repúblicas proclamadas na América Latina de então, sempre sob mediação do exército ou da armada, conforme os termos vigentes. O que não se pode ignorar é que, uma vez proclamada a república no Brasil, o papel dos militares já não podia voltar a ser o de mero coadjuvante, haja vista que o exercício da governança pautado pela demonstração de poder bélico estava em suas mãos. Diante da situação deflagrada, cogitar poderes aos militares não fazia sentido, porque já estavam todos ou quase todos acomodados em suas mãos, que não podiam ser abertas altruisticamente como sinal servidão, que naquele momento implicaria uma subalternidade desconforme o tempo e a prática política em vigor. Daí a expressão acertada do ensaísta que vê a hipótese de os militares servirem à defesa da pátria como a quadratura do círculo, o que corresponderia dizer que a república teria se aproximado de algo como a circularidade de um quadrado, do qual não conseguimos sair e, volta e meia, o exercício do mando e do desmando governamental está de novo com o militares, de onde surge e paira a imagem de uma figura execrável: a do monarquista, que se desdobra em outros adjetivos que podem soar como adversários e, por conseguinte, como concor-

rentes do exercício do poder, do qual os republicanos ou os militares, como se queira, não dão qualquer sinal de tolerância ou de aquiescência.

Mas, assim de chofre, o raciocínio pode soar um tanto abstrato e um pouco difuso, como é próprio a toda categorização, decorrente de uma descrição circunstancial quando alça sua densidade abstrata, mesmo assim talvez valha a pena circunstanciar o caso brasileiro com um exemplo concreto de expressão literária com referencialização do regime republicano recém-empossado do poder. Para tanto, convém a descrição da figura do próprio Deodoro da Fonseca, qualificado ora como generalíssimo ora como marechal na pena de Eduardo Prado. Refiro-me a um daqueles artigos publicados na *Revista de Portugal*, organizada por Eça de Queirós, que encetam um série que foi convertida em volume editado em paralelo pelos mesmos editores Lugan e Genelieux (sucessores de Ernesto Chardon), com o diferencial de que o periódico foi publicado no Porto entre 1889 e 1892, ao passo que o volume que coligiu os seis artigos não refere o local de publicação, e sim o ano de 1890. Também ali se refere que o título *Fastos da ditadura militar no Brasil* reúne “os artigos publicados na Revista de Portugal de dezembro de 1889 a junho de 1890”, conforme consta no frontispício da edição princeps. Obviamente, aqueles seis artigos trazem consigo a sugestão do calor da hora, que interfere inclusive na composição e na circulação do volume, tal como foi timbrado inicialmente.

A este respeito, cumpre registrar que além dos seis artigos enfeixados na encadernação que ficou para a posteridade como a colaboração de Eduardo Prado na *Revista de Portugal*, conforme a própria indicação editorial supracitada, o fato é que o todo daquela publicação trazia, em sua totalidade de colaborações, duas outras intervenções literárias do prosador paulista, cuja escritura viria a se tornar objeto de reflexão crítica para o próprio Eça de Queirós, que fazia as vezes de seu circunstancial editor. O conglomerado de informações editoriais interessa para dimensionar a repercussão daqueles ar-

tigos em terras brasileiras, bem como sua extensão no outro lado do atlântico, sob mediação do romancista português. De todos os modos, convém lembrar que, além dos seis artigos coligidos no livro *Fastos da ditadura militar no Brasil*, há outros dois que, não tendo se inserido no volume, foram publicados na *Revista Portugal* e nos interessam mais imediatamente. O primeiro artigo da série, que foi publicado antes de todos os demais coligidos em livro, traz uma curiosidade autoral: é o único em que autor se assina com prenome e sobrenome de batismo, enquanto que todos os demais são identificados pelo pseudônimo de Frederico de S.; em contrapartida, o último artigo constante no periódico portuense não foi coligido em livro, porque sua escrita é posterior à publicação autônoma, de vez que a *Revista de Portugal* manteve seu livre curso após a publicação de *Fastos da ditadura militar no Brasil*, inclusive com a colaboração daquele mesmo enigmático Frederico de S.

Tendo sido publicado o volume IV da *Revista de Portugal* somente em 1892, a redação dos artigos antes coligidos é bem anterior, a considerar que livro *Fastos da ditadura militar no Brasil* reúne artigos que haviam sido publicados ali até junho de 1890, nos volumes I e II, e que os eventos constantes nos jornais acionados no artigo “Práticas e teorias da ditadura republicana no Brasil” referem datas do mês de julho, mas sem especificar o ano, podemos inferir que o ano em pauta é o mesmo 1890 e que a escrita se deu logo em seguida, apesar da publicação do Volume IV daquele periódico só ficar pronto em 1892, o que parece razoável a considerar as lides editoriais do século XIX e que havia uma demanda reprimida de publicação do periódico, a considerar os dois volumes que foram publicados em 1890, sem que houvesse correspondente no ano seguinte, só voltando da ser publicado em 1892. Por isso, este curto de lapso de tempo foi bastante, para que Eduardo Prado mudasse a qualificação da ditadura no Brasil, que deixou de ser militar – como consta no livro – e passasse a ser republicana, tal como consta no artigo que sendo incor-

porado ao periódico não foi enfeixado no livro. Então, se considerarmos a fala de Eduardo Prado ao longo dos quatro volumes da *Revista de Portugal*, nos três primeiros publicados entre 1889 e 1890 ele adjetiva a ditadura brasileira de militar, enquanto que, no último volume, de 1892, a mesma ditadura é qualificada de republicana. Insisto, todavia, que o tempo de publicação do último volume não corresponde exatamente ao tempo de escrita, a considerar que os eventos ali circunstanciados são relativos ao segundo semestre de 1890 e, por isso, não entraram no livro que ainda apelidava a ditadura de militar. Se passado um ano da vigência da ditadura deu para Eduardo Prado perceber que aqueles incidentes precipitados no ano anterior não eram somente assanhamentos desordeiros oriundos dos quartéis brasileiros, a república instaurada nem por isso deixava de predominantemente militar, apesar da colaboração de uns poucos civis que, depois, vieram a se insurgir contra o próprio exército, a exemplo de Rui Barbosa. Amigo dileto e, depois da colaboração republicana, desafeto de Eduardo Prado, com quem voltou a ter relação amistosa após a saída do governo, num movimento inverso ao da governança brasileira, com a qual o prosador paulista tinha boas relações – inclusive devido à mediação de seus irmãos – que se azedaram definitivamente após a proclamação da República e nunca mais foram apaziguadas, ficando o escritor eternamente sob suspeita do regime, fosse qualificado como militar ou como republicano.

Curiosamente os maiores artigos de Eduardo Prado publicados na *Revista de Portugal* são justamente aqueles que foram preteridos de *Fastos da ditadura militar no Brasil*, tendo o “Destinos políticos do Brasil” constante no primeiro volume do periódico o total de 24 páginas, ao passo que o artigo publicado no quarto volume sob o título de “Práticas e teorias da ditadura republicana no Brasil” se estender ao longo de 46 páginas, o que permitiria a publicação de outro volume ou dobraria o tamanho do livro original numa outra edição, já que tem

como subtítulo “artigos publicados na *Revista de Portugal* – de dezembro de 1889 a junho de 1890”. Neste caso, precisaria alterar o tempo de publicação no periódico, haja vista que o último artigo foi publicado em 1892, ou simplesmente suprimir a datação para que a nova edição do volume reunisse na íntegra a produção de Eduardo Prado que colige os “artigos publicados na *Revista de Portugal*”, fazendo coincidir a colaboração autoral com a circulação do periódico como um todo. Tudo isso dá dimensão de certa simpatia daquele veículo de informação com a versão autoral dos acontecimentos que se precipitaram naquele Brasil oitocentista, que calaram fundo na alma brasileira e repercutiram mais fundo ainda no século seguinte.

Considerando que o argumento que move o artigo “Práticas e teorias da ditadura republicana no Brasil” se fia por uma linha tortuosa, controversa e diversificada, porquanto se vale de múltiplos suportes de análise, desde a referência ao jornal publicado na véspera até a promulgação da constituição recém-promulgada, sob a mediação das práticas militares que contradizem todo o arsenal de informações de que se valem. Diante desse repertório, aquele conjunto de contradições entre as condutas e as formulações dos militares investidos do poder salta aos olhos do ensaísta, na medida em que os militares se propõem corretos nos procedimentos pautados pela lisura discursiva e se veem ameaçados pela armação retórica de Eduardo Prado, o qual se pauta justamente por critérios inversos, que não só põem em cheque toda a máquina discursiva republicana, mas também o revela em negativo, o que já está expresso no título do artigo. A proporção que a prática se antecipa à teoria no título, grava-se aí a revelação de um equívoco nos termos propostos pelos republicanos, porque, segundo os seus critérios, a prática não pode reger a teoria e, no entanto, é isso que eles fazem, escancarando suas contradições inclusive discursivas, na prática e na teoria. Mas como o nosso propósito aqui é justamente o de aferir possíveis repercussões do discurso repu-

blicano diante dos monarquistas e vice-versa, vou me deter exclusivamente no perfil de Deodoro da Fonseca esboçado por Eduardo Prado na comparação sistemática com o perfil do presidente dos Estados Unidos George Washington, por meio de um cotejo que se estende por cinco páginas, nomeadamente da página 82 a 87, onde duas colunas identificam, por oposição, as características de um e de outro. Como aqui nos interessa mais imediatamente mostrar como um monarquista desenha um republicano, à guisa de especular como os republicanos detrataram e distorceram os monarquistas, produzindo um discurso e uma imagem antimonarquista, detenhamo-nos ao perfil do generalíssimo, como era destacado nos documentos e na imprensa republicanos, bem como na escritura de Eduardo Prado que se inicia assim: “O sr. Deodoro, em 15 de novembro, pertencia ao exército brasileiro, e havia empenhado a sua palavra de honra, palavra de soldado, para a defesa do imperador e das instituições políticas de sua pátria. Não recebeu comando algum confiado pelo governo ou pelos representantes da nação brasileira. Pôs-se à frente de algumas tropas rebeldes, esqueceu os seus juramentos, dispersou os representantes da nação, destruiu as instituições que jurara defender e depôs o velho imperador que o acumulara distinções e de quem se dizia amigo” (PRADO, 1892, p. 82).

A falta da palavra empenhada alveja a hombridade do representante máximo do estado naquele momento, a considerar que era um valor naqueles idos oitocentistas, e atinge ainda mais certamente a moralidade militar que reverte toda a expectativa voltada para um oficial, contradita não só pela servidão a que estaria condicionado por força do ofício, mas sobretudo pela amizade nutrida e devotada ao imperador, a quem não hesita em depor e deportar do país que governara por décadas a fio. “O sr. Deodoro fez-se ditador, o primeiro que o Brasil tem tido e chefe do único governo que naquele país tem governado sem lei alguma. Vai ser eleito presidente enquanto exerce esta ditadura, tendo debaixo do seu poder absoluto os futu-

ros e indefesos eleitores. [...] O sr. Deodoro reservou para si um ordenado 20% maior do que o povo norte-americano dá ao seu primeiro magistrado. À sombra e com a proteção do sr. Deodoro medra no Brasil um nepotismo nunca visto; os sobrinhos numerosos são nomeados para empregos, recebem promoções escandalosas, cercam os ministros, influem nas suas decisões, e ao redor deles só se ouve o degradante clamor dos aduladores. O sr. Deodoro várias vezes declarou que o seu fim era vingar-se dos ministros pouco se importando que *levasse a breca a monarquia*. Quanto a seu respeito à lei, está claro que, sendo o ditador o desprezador de toda a lei, esse respeito é uma das virtudes desconhecidas do Sr. Deodoro” (PRADO, 1892, p. 83).

A moralidade generalasca, que já havia sido questionada em face dos posicionamentos políticos devotados ao imperador, adquire outra dimensão, quando confrontada ao pragmatismo das relações de conveniência e de benefício familiares em detrimento do estado que dizia preservar e defender. Dilapidando-o em favor dos afetos e desfavor dos desafetos, o futuro marechal escancara suas condutas práticas na condição de homem público e estabelece um parâmetro para a vigência e sustentação da república, que sedimenta e radicaliza o que havia de pior na tradição luso-brasileira, atualizada naquele instante. E nessa toada segue o fio do raciocínio ensaístico: “Longe de reprimir por sua influência os excessos de indisciplina, tornou-se o eco da vozeria da oficialidade insubordinada. Por seu intermédio e com grave descrédito da civilização brasileira, a guarnição do Rio de Janeiro fez intimativas aos governos. Longe de se esforçar por combater os sediciosos, chamando-os ao estrito cumprimento do nobilíssimo dever militar, de que tão deploravelmente se afastaram alguns oficiais brasileiros, o Sr. Deodoro patrocinou, animou todos esses crimes de lesa-nação, e tirou deles o maior proveito para si e para sua família” (PRADO, 1892, p. 84).

O pragmatismo que anima a vida pública republicana se abisma em deliberadas convulsões sociais, quando ob-

servadas sob a perspectiva do interesse dirigente, que nunca se exime nem se restringe a usufruir pessoalmente dos benefícios que deveriam ser comuns e públicos a toda gente, posto que constitutivos do estado nacional. Descendo um grau abaixo, na degradação do espaço público institui a sedição e a desordem como critérios de verdade e de governança republicana, à qual só se poderia reagir como ressentimento ou sob o epíteto de monarquista, o que seria uma chave retórica para desqualificar toda e qualquer resistência ao novo regime, amparado e ancorado em verdades militares ou positivistas, que se confundiam naquele momento: “o sr. Deodoro, militar valente, não passou no Paraguai de um chefe de batalhão e nessa qualidade foi ferido, o que aconteceu a centenas de outros oficiais. Foi um troisième rôle. Nunca comandou em chefe as tropas brasileiras em campo de batalha, nunca dirigiu combate algum. Agora, em tempo de paz, de figos e vacas gordas é generalíssimo. Por quê? Porque comandou em chefe a grande ação de 15 de novembro” (PRADO, 1892, pp. 86-87).

Para finalizar a glosa ao argumento do ensaísta, cumpriria enfatizar qual foi o desempenho do generalíssimo nas lides militares, para as quais tanto se empenhou e para as quais sempre desempenhou papel secundário, sem nunca se destacar entre seus pares, a não ser quando chamado a se insurgir contra a própria pátria. Única ocasião em que seu protagonismo vem à tona, menos pelo desempenho que exerce em campo de batalha, do que pela pantomima encenada no Campo de Santana, onde a saraivada de balas disparada ao ar soava um artifício retórico mais do que uma estratégia de batalha, justamente devido à comodidade de lutar contra um inimigo inexistente. Fechadas as cortinas daquele palco, que não podia se estender indefinidamente, ficou a figura abstrata e indefinida a ser defenestrada e perseguida: a do monarquista.

Por isso, mais do que um modo de ser, de agir ou de pensar, querer-se monarquista se faz um modo de se inscrever a contrapelo em certa tradição, a qual, porque re-

conhecida ou reconhecível, precisaria ser atualizada tanto em suas formas parlamentares ou administrativas, quanto em seu patrimônio simbólico, o que não necessariamente está colocado para formas de governos, ainda que se suponham autônomos, porquanto portadores de verdades inquestionáveis, como foi o caso da república positivista e militar, que se instalou no Brasil, mas não somente aqui. Por uma razão ou por outra, é preciso arejar os sentidos gravados na tradição literária, para a qual o estilo de Joaquim Nabuco e de Eduardo Prado muito vem a calhar, menos como representantes de uma vertente política, do que registro de uma circunstância, ao menos para uma modalidade discursiva que não se queira antimonarquista, com toda sua razão de ser.

Bibliografia

- FREDERICO DE S. *Fastos da ditadura militar no Brasil*. Porto: Revista de Portugal, 1890.
- NABUCO, Joaquim. *O dever dos monarquistas*: carta ao almirante Jaceguay. Rio de Janeiro: Leuzinger, 1895.
- NOGUEIRA, Octaciano. Um homem contra um regime. In: FREDERICO DE S. *Fastos da ditadura militar no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. IX-XVII.
- PRADO, Eduardo. Os acontecimentos do Brasil. *Revista de Portugal* (Porto) (organização: Eça de Queirós), v. 1, pp. 770-776, 1889.
- PRADO, Eduardo. Destinos políticos do Brasil. *Revista de Portugal* (Porto) (organização: Eça de Queirós), v. 1, pp. 467-491, 1889.
- PRADO, Eduardo. O Brasil, fastos da ditadura. *Revista de Portugal* (Porto) (organização: Eça de Queirós), v. 2, pp. 240-258, 1890.
- PRADO, Eduardo. Práticas e teorias da ditadura republicana no Brasil. *Revista de Portugal* (Porto) (organização: Eça de Queirós), v. 4, pp. 74-120, 1892.
- PRADO, Eduardo. A língua e a literatura. In: LEVASSEUR, Emile. *O Brasil*. Rio de Janeiro: Bom Texto/Letras e Expressões, 2000, pp. 126-129.
- PRADO, Paulo. O romantismo. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 164-183.
- QUEIROZ, Eça de (Org.). *Revista de Portugal* (Porto), v. 1-4, 1889-1892.
- REZZUTTI, Paulo (Org.). *Titília e o Demonão*: cartas inéditas de D. Pedro à marquesa de Santos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

Antinacionalismo

Entre as definições possíveis, propomos entender o antinacionalismo como sendo o conceito que engloba as diferentes correntes de pensamento que se opõem à ideologia dos nacionalismos. Embora o antinacionalismo não se destaque como uma corrente autônoma e independente, quer no âmbito nacional, quer no âmbito internacional, seu ideário pode se fazer presente em outras correntes ideológicas, como no anarquismo, por exemplo, ou mesmo em algumas vertentes do marxismo, que vêem os nacionalismos como forma de ocultação ou mascaramento das divisões de classes.

Breve retrospectiva histórica

Os nacionalismos têm sua origem e seu desenvolvimento frequentemente associados ao final do século XVIII, mais especificamente à declaração de independência americana (1776) e à revolução francesa (1789). Rousseau, Herder, Fichte, Korais e Mazzini são considerados os fundadores dessa ideologia, que tem seu apogeu no século XIX. Com essa afirmação, circunscrevemos a presente reflexão às ideias nacionalistas desenvolvidas no continente europeu, das quais o Brasil é, em alguma medida, herdeiro.

Em 1789, com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, pela França, afirma-se a associação dos conceitos de soberania e nação. É na ideia de nação que reside o princípio de toda a soberania. Nos anos subsequentes, à nação soberana é atribuído o direito a um Estado e é esse Estado-Nação que passa a ocupar posição de destaque no desenvolvimento dos nacionalismos.

Em 1848, uma série de revoltas se espalha pela Europa, no movimento que passaria a ser conhecido como a “primavera das nações”. Em parte motivados por uma grave crise econômica que assolava a Europa, esses levantes representaram uma ameaça aos regi-

mes monárquicos e uma das primeiras tentativas de mobilização popular em prol de melhores condições de vida e de trabalho. Em 1848 é também publicado o Manifesto Comunista, de Karl Marx e Friedrich Engels, os quais, entre outros temas, defendiam a mobilização da classe trabalhadora.

Na segunda metade do século XIX, dá-se o surgimento das chamadas nações tardias, com a unificação da Itália, em 1870, e a unificação da Alemanha, em 1871. Em ambos os casos, o papel da língua é destacado seja pela via do *reconhecimento* da existência de uma língua comum e ancestral, seja pelo projeto de construção e implementação de uma língua comum, de âmbito nacional, que passa pela supressão de dialetos e pela imposição de uma língua oficial.

Ao mesmo tempo que os nacionalismos esforçam-se por traduzir um sentimento de pertença a um povo supostamente homogêneo que partilha os mesmos valores, uma mesma história, os mesmos ancestrais, o mesmo destino, uma cultura, uma memória, um modo de vida, enfim, uma identidade única – a qual, muitas vezes, passa pela existência de uma língua nacional e de um território –, a perspectiva política também se faz presente. Os chamados Estados-Nação se multiplicam e ganham relevância num cenário global marcado pelo declínio do feudalismo, que havia sido, até então, o modo de exploração sócio-econômica prevalente na Europa.

O final do século XIX e início do século XX é marcado pela queda dos impérios Turco-Otomano e Austro-Húngaro e pela aproximação da derrocada final do modelo de exploração colonialista. Já na primeira metade do século XX, as duas grandes guerras mundiais (1914-1918 e 1939-1945) são o testemunho de pressões nacionalistas no continente europeu. Sob o custo de enormes perdas humanas e materiais, o continente Europeu redefine mais uma vez suas fronteiras.

É só na segunda metade do século XX que os nacionalismos parecem arrefecer. Segundo Hobsbawm (1990), secundado por Anderson (1983), os nacionalismos deixam de ser a principal “força motriz”

das transformações sociais, papel que haviam desempenhado no período anterior.

Ao longo do seu desenvolvimento, fizeram-se ouvir vários discursos contrários aos nacionalismos, apontados, muitas vezes, como mais um instrumento de controle ideológico desenvolvido pelas elites sócio-econômicas para controle das massas. Para alguns, como Friedrich Nietzsche, os nacionalismos representavam um risco para a liberdade individual em função da sua capacidade de mobilização social e da possibilidade de sua apropriação indevida por demagogos dispostos a explorar os medos e inseguranças das pessoas comuns. Para outros, como Hannah Arendt, os nacionalismos teriam servido de alicerce para a ascensão dos regimes totalitários, como o fascismo e o nazismo.

Outro discurso recorrente é o de que os nacionalismos seriam a ideologia de sustentação do capitalismo, com todas as desigualdades e o potencial de exclusão social que lhe são atribuídos. Ao promover o sentimento de pertença nacional, os nacionalismos mascarariam a rivalidade entre classes, perpetuando as desigualdades e injustiças que marcam muitas das sociedades capitalistas atuais.

Mas, se o capitalismo, num primeiro momento, surge como elemento impulsionador dos nacionalismos, o inverso parece acontecer na atualidade. Segundo Bueno (2004), o capitalismo hoje representaria uma ameaça aos nacionalismos e a concretização da sua crise ao fortalecer uma perspectiva e uma lógica econômicas que extravasam as fronteiras nacionais e põem em causa, muitas vezes, a ideia de soberania, em seus contornos tradicionais. Nesse contexto, os grandes atores passam a ser as empresas e instituições multinacionais e os mercados globais, regidos pelo sistema financeiro.

No cenário atual, o grande movimento de oposição aos nacionalismos parece ser a globalização. Nessa nova ordem mundial, marcada pela mobilidade de bens, dados e pessoas e pela criação e fortalecimento de instituições multinacionais em todos os setores da vida em

sociedade – Banco Mundial, UE, OTAN, Greenpeace, Anistia Internacional, empresas multinacionais etc. –, o papel das fronteiras e do próprio Estado nacional parece ser posto em causa. O conceito de soberania é questionado, num contexto de acirramento da interdependência entre os diversos Estados. A ideia de cidadania global volta à cena.

Por outro lado, os conflitos nos Bálcãs, com o desfazimento da ex-Iugoslávia; a disputa entre Tchetchênia e Rússia e Geórgia e Ossétia do Sul e Abecásia; as constantes disputas internas na Espanha; a tensão recorrente entre curdos e turcos, a crise política belga de 2010-2011 e, mais recentemente, o confronto entre a Ucrânia e os separatistas pró-Rússia e a criação de um Estado islâmico parecem contradizer a ideia de que os nacionalismos tenham chegado ao fim.

Talvez seja mais prudente reconhecer que os nacionalismos mudaram, é verdade, mas não estão extintos. Assumem novas formas e discursos, manifestam-se de modo diverso, mas ainda representam uma força considerável nas sociedades atuais. São exemplos desse cenário o fortalecimento de partidos de direita na União Europeia, com seus discursos marcados pela xenofobia, assim como a multiplicação das restrições à imigração, adotadas por cada vez mais países.

O cenário brasileiro

No Brasil, o ideário nacionalista parece ter se afirmado mais tarde, em comparação com os movimentos de emancipação nacional vivenciados nos demais países da América Latina. Embora a independência do Brasil tenha sido declarada em 1822, não se pode negar a persistência de uma ideia de continuidade, corroborada em boa parte pelo fato de o monarca português, D. Pedro de Alcântara, ter seguido no comando do país, dessa vez, como imperador do Brasil.

Segundo Santos (2010), o nacionalismo brasileiro demorou a chegar. A construção de uma identidade nacional brasileira só começa a ser fomentada com a derrocada do império, vindo a ser consolidada apenas na primeira metade do século XX. É, no entanto, no período que

antecede a República, conquistada em 1889, que a construção de uma identidade brasileira começa a ganhar relevância. Essa parece figurar entre as preocupações de pequenos grupos de elite, mas não da população em geral.

Nesse sentido, vale a pena recordar Carvalho (1990), que encerra seu livro “A Formação das Almas – O imaginário da República no Brasil” com uma imagem pungente: “Tiradentes esquartejado nos braços da Aparecida”. Segundo o autor, essa seria a “perfeita *pietá cívico-religiosa brasileira*”. O corpo esquartejado do herói nacional como símbolo do povo brasileiro nos braços de Nossa Senhora. “A nação exibindo, aos pedaços, o corpo do seu povo que a República ainda não foi capaz de reconstituir.”

Nesse interregno, a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1838 – ainda durante o Império, portanto –, representa um momento importante no processo de se pensar o Brasil e aquilo que seria a identidade brasileira. Voltado para o registro, a conservação e a divulgação de uma história do Brasil, o instituto contribui para a construção de uma memória coletiva brasileira e de um sentido de unidade.

Mas ainda será preciso esperar um século para vermos publicadas aquelas que, ainda hoje, são consideradas obras seminais na construção de uma certa ideia de Brasil: “Casa Grande & Senzala”, de Gilberto Freyre, publicada em 1933, e “Raízes do Brasil”, de Sérgio Buarque de Holanda, publicada em 1936 (CLAVAL, 2010)

Para Freyre, uma das características mais marcantes da “brasilidade” seria a mestiçagem. Nesse sentido, a própria afirmação de uma identidade nacional brasileira abarcaria a ideia de oposição, antagonismo. Até então, era a ideia de *raça pura* que vigorava em muitos dos nacionalismos europeus. Valorizava-se a ausência da mistura, a pureza das origens. Na perspectiva de Freyre, o povo brasileiro se constituiria pela oposição à pureza, pela hibridez, como bem destacam Roberto DaMatta (2004) e Renato Ortiz (1985, p. 41): “O que era mestiço torna-se nacional”.

Outra característica presente nessa suposta identidade brasileira seria a da cordialidade. Essa foi a perspectiva explorada por Holanda, que, em seu livro, busca analisar as origens e o desenvolvimento da sociedade brasileira, marcada pela colonização portuguesa.

Em 1955 é criado o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), voltado para a construção de uma ideologia desenvolvimentista com vistas à transformação e ao desenvolvimento econômico, social e cultural do Brasil. Para o ISEB, o sentimento nacional era indissociável do desenvolvimento econômico, daí a relevância do seu papel para a identidade brasileira. A consolidação do nacionalismo e de uma certa consciência nacional seriam a pedra de toque do desenvolvimento do país.

Longe de tentar definir e caracterizar o que seria essa identidade brasileira, o que nos propusemos a fazer até aqui foi traçar um breve esboço dos percalços desse processo, apontando, sempre que possível, alguns dos seus protagonistas. Mas o que está em jogo nessa discussão são os anti/nacionalismos. Portanto, vamos voltar agora a analisar de que forma estes são engendrados.

A construção do “outro”

Para a construção de um sentimento de pertença a um grupo, neste caso, de uma identidade nacional, é imprescindível a existência de um outro. É nessa alteridade que as identidades, em geral, se constituem. Para que exista um ‘nós’, necessariamente deve haver um ‘eles’. É no contato com esse outro – real ou imaginado – que nos constituímos.

A grosso modo, podemos delinear duas perspectivas antagônicas de abordagem desse tema: as perspectivas essencialistas e as perspectivas não essencialistas. As perspectivas essencialistas assumem como ponto de partida que as identidades são inatas. Estamos, de certa forma, *condenados* a elas desde o instante em que nascemos, independentemente da nossa vontade. Nascer num determinado território, numa dada família, com determinada língua materna molda ou mesmo determina nosso caráter, nossos valores, nosso olhar sobre o mundo.

As perspectivas não essencialistas, por outro lado, partem do princípio de que as identidades são construídas. Não são inatas, nem herdadas. São construídas ao longo da vida, a partir de nossas experiências e escolhas. Temos poder de agência sobre elas. Não estamos submetidos a uma certa identidade, somos sujeitos, isto é, somos atores nesse processo de construção.

Entre as duas perspectivas acima, obviamente existe uma enorme variedade de posições e enquadramentos. Para Stuart Hall (1996), por exemplo, as identidades deveriam ser compreendidas como um “processo em andamento”. Nesse sentido, em vez de falarmos em identidades, faria mais sentido falarmos em identificação. Para esse processo, concorreriam não apenas aquilo que nos é interior, nossa individualidade, como também as imagens que os outros têm – ou que acreditamos ter – de nós.

Homi Bhabha, por exemplo, reflete sobre as nações como narrativas (2006, p. 292). As nações – e os nacionalismos – seriam resultantes de um processo de construção discursiva. As diferentes estratégias narrativas adotadas – reveladoras das relações de poder que marcam nossa vida em sociedade – entrelaçam as ideias de povo, minorias e diferenças culturais que marcam o discurso da modernidade.

Muitas das atuais concepções dos nacionalismos são, em boa medida, devidoras da ideia de nação como “comunidade política imaginada”, proposta por Anderson (1983). Essa comunidade imaginada seria ao mesmo tempo “limitada e soberana”. Nesse sentido, os nacionalismos seriam “artefactos culturais de um tipo especial”.

Retomando o raciocínio da alteridade, ou seja, da construção da identidade/diferença por meio da construção de um “outro” em oposição a um “nós”, podemos dizer que há um elemento “anti”, ou seja, de antagonismo, no cerne do próprio processo de construção identitária. Os nacionalismos, portanto, seriam devedores desse antagonismo, dessa contraposição. Tendo isso em vista, o que podemos dizer sobre os antinacionalismos?

O fato de, por antinacionalismos, referirmo-nos às correntes ideológicas e aos movimentos que se opõem aos nacionalismos não implica necessariamente dizer que os antinacionalismos negam a o papel desse mecanismo de identidade/diferença que subjaz ao processo de construção identitário – pelo contrário, os antinacionalismos parecem se valer desse mesmo artifício. Na verdade, o que as correntes antinacionalistas, em geral, parecem contradizer não é necessariamente a existência ou construção do outro, mas sim os critérios adotados para essa diferenciação – no caso dos nacionalismos, o binômio nacional/estrangeiro.

Os nacionalismos, ao colocarem em movimento esse mecanismo de identidade/diferença, fazem-no a partir de critérios de pertença nacional. Nasceamos neste território, falamos a mesma língua, sujeitamo-nos às regras desse mesmo Estado, somos titulares dos mesmos direitos e deveres. Já os antinacionalismos negam o valor desses critérios e não, *a priori*, à construção da diferença. Nos antinacionalismos, as fidelidades e solidariedades não seriam estabelecidas no contexto da nação, mas sim em contextos distintos, como o de classe social ou o etário, por exemplo. De todo modo, o mecanismo de construção identitário que contrapõe um “eu” a um “outro” segue em funcionamento.

A modernidade tardia, segundo Lyotard (1989), marcada pela fragmentação e pela multiplicação das identidades, também contribui para a crise dos nacionalismos. Nesse cenário, as identidades nacionais passam a concorrer com muitas outras: as identidades de gênero, profissionais, etárias etc. Perdem, portanto, em alguma medida, a ideia de prevalência ou superioridade. Deixam de se sobrepor às demais identidades e passam a concorrer com elas.

Outra perspectiva interessante é a da (des)construção, em muito devedora do pensamento de Derridas, que também contribui para o questionamento dos nacionalismos, ao mesmo tempo em que promove o afastamento das perspectivas essencialistas.

Os discursos do anti/nacionalismo

Segundo Carvalho, o imaginário social é um elemento importante do processo de mudança política e social, especialmente no que diz respeito à construção de identidades coletivas. Daí a importância dos símbolos, partilhados numa dada comunidade e a construção e difusão dos discursos por meio dos quais esse imaginário social é trazido à tona.

Para refletirmos sobre os discursos dos antinacionalismos, no contexto brasileiro, parece pertinente retornar ao início do século XX e lançar um olhar sobre o movimento modernista – cujo marco pode ser atribuído à semana de arte moderna, realizada em 1922, em São Paulo. É nesse período que a construção dessa identidade nacional brasileira parece ganhar corpo, ampliar horizontes e se consolidar.

Nesse contexto, interessa-nos destacar dois momentos: a elaboração do Manifesto da Poesia Pau-Brasil (1924), por Oswald de Andrade – idealizador do movimento antropofágico –, e a publicação de *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade. O trabalho de Oswald é frequentemente associado à construção de uma consciência nacional. Segundo o autor, temos de *devorar* aquilo que nos é estranho, exterior, e construir nossa *verdadeira, autêntica*, identidade. É preciso refutar a imitação do que vem de fora – numa alusão à cultura europeia – e valorizar o que é nosso.

Já em *Macunaíma*, temos no personagem principal (o próprio *Macunaíma*) o representante de todo o povo brasileiro. Mas trata-se de um anti-herói: mentiroso e preguiçoso, contrariando, assim, o ideal do herói romântico celebrado na literatura pré-modernista. Aqui, mais uma vez, a identidade brasileira passa pela negação do valor da pureza de raça e pela valorização da mestiçagem.

Ambos os discursos – de Mário e de Oswald – trazem em si mesmos um movimento de antagonismo e oposição, mas, ainda assim, são discursos em favor de uma ideia de nação.

Como já afirmamos no início, parece não haver uma corrente forte e definida que englobe os antinacionalismos.

No cenário atual, talvez o movimento de oposição mais significativo seja o da globalização.

No Brasil, segundo Jobim, é o que acontece. A globalização surge como um contraponto aos nacionalismos. A globalização colocaria em causa a ideia de Estado-Nação, que antes era o detentor do controle sobre os fluxos de bens, pessoas e dados dentro de suas fronteiras, mas que, com a globalização perde, em parte, esse poder em função da interdependência que se estabelece entre países, instituições e mercados.

Por fim, pensar os nacionalismos implica pensar a diferença, afinal, identidade e diferença são duas faces da mesma moeda. Não existe um “eu”, nesse caso coletivo, se não houver um “outro”. É provavelmente a maior diferença que se pode estabelecer entre dois conceitos seja a oposição, o seu contrário. A ideia de antagonismo está, portanto, no cerne dos nacionalismos.

Bibliografia Impressa:

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 1983. BHABHA, Homi K. Introduction: narrating the nation. In: BHABHA, Homi K. (Org.). *Nation and narration*. London/New York: Routledge, 2006. BUENO, Eduardo. Memórias do futuro: mitos do Brasil moderno. In: HELENA, Lucia (Org.). *Nação-invenção. Ensaio sobre o nacional em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, pp. 15-29. CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. CLAVAL, Paul. *A construção do Brasil*. Tradução: Duarte Pacheco Souza. Lisboa: Instituto Piaget, 2010. DAMATTA, Roberto. *O que é o Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2004. HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996. HOBBSAWM, Eric. *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. JOBIM, José Luís. Notas sobre globalização, nacionalismo e estudos literários. In: HELENA, Lucia (Org.). *Nação-invenção. Ensaio sobre o nacional em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004,

pp. 43-58. LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução: José Branca de Miranda. Lisboa: Gradiva, 1989. ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

Digital:

SANTOS, Luís Cláudio Villafañe. O Barão do Rio Branco e a ideia de nacionalismo no Brasil. *Tensões Mundiais*, v. 6, n. 10, pp. 13-34, 2010. Disponível em: <http://tensoesmundiais.net/index.php/tm/article/viewFile/163/242>. Acesso em: 30 out. 2014.

SILVIA VALENCICH FROTA

Antinarratividade

“Inúmeras são as narrativas”, dizia Roland Barthes numa célebre passagem na qual defende a existência de narrativas em todas as artes.

Se, então, para Barthes, a narrativa é onipresente, onde encontraremos a antinarrativa e/ou a antinarratividade? A primeira pista vem da própria citação acima, ou seja, ao se referir a pintura, ele não especifica o abstracionismo. Como localizar uma narrativa numa tela de Piet Mondrian ou Jackson Pollack? Nesse sentido, há que se averiguar a filiação poética desses artistas, cuja fortuna crítica da História da Arte é notória em associar a pintura abstrata a corrente estética do Modernismo. Portanto, se desde a Poética de Aristóteles a convenção de uma arte narrativa era o único modelo no cerne dos estudos literários e artísticos, podemos afirmar que é com a gênese da arte modernista na segunda metade do século XIX, que o movimento de desconstrução de um paradigma de arte narrativa representacional teve início.

Tal movimento se dá, primeiramente, no próprio campo do fazer artístico, visto que qualquer teorização do conceito de narratividade, dito desta forma, não tinha ainda existido. O campo de estudo de uma narratologia, ou seja, uma espécie de ciência da narrativa, vincula-se às correntes crítico-estéticas das primeiras décadas do século XX (linguística Saussuriana, Formalismo Russo, Estruturalismo), como também às correntes críticas do pós segunda guerra (Semiótica, Pós-Estruturalismo e a própria teoria/método da Desconstrução).

Neste âmbito, adotando a conceituação do filósofo francês Jacques Rancière, a partir da metade do século XIX a arte assume em definitivo um paradigma estético, cuja dimensão formal torna-se explicitamente visível, numa auto-referencialidade que atribui um estatuto à forma equivalente ao próprio conteúdo

temático, ultrapassando, assim, um paradigma puramente representacional. E quando se ressalta o termo representação, *pari-passu* a ele, vem a noção de Narrativa, a saber, o lugar antropológico da criação, em todas as culturas, de saberes mitológicos, os quais estão associados ao cabedal das histórias que constroem as identidades culturais de cada povo e nação.

Nesse âmbito, é a partir dos estudos narratológicos do pós- segunda guerra, que o ímpeto não-narrativo da arte modernista pode ser de maneira contundente analisado com base nas esferas categóricas da História e do Discurso, ou, seguindo a linguística de Emile Benveniste, do Enunciado e da Enunciação. Ou seja, a partir da análise dos elementos estruturais que compõem o Plano do Discurso (tipos de discursos linguísticos, protocolos enunciativos, disposição temporal linear ou não linear do enredo); ou os pertencentes ao plano da Fábula/História (os personagens, os acontecimentos que compõem a história, o texto histórico que a situa).

A auto-reflexividade do parâmetro discursivo vai progressivamente tomando importância, até chegar à tentativa radical de desconstrução da narratividade pelas vanguardas do início do século XX, tais como o Cubismo, o Surrealismo, o Dadaísmo, o Romance de fluxo de consciência, o Teatro Épico, de Bertold Brecht, entre outros. Outrossim, se tais vanguardas perdem o ímpeto no contexto dos anos 1930 e 1940, tal projeto é retomado nos EUA do pós-guerra pela arte e o cinema experimental, assim como, por um “Neo-Modernismo” literário e cinematográfico europeus, nos anos 1950/1960.

Para marcar esse segundo momento histórico do Modernismo, no pós-guerra, marcado, citamos um exemplo – epítome: o cinema do diretor italiano Michelangelo Antonioni, cuja denominada Trilogia da Incomunicabilidade (composta pelos filmes *Aventura*, *A Noite*, *O Eclipse*) tem como uma das principais características narrativas justamente a ideia de dissolução de um possível enredo, a ponto de no filme, *A Aventura*, a

personagem protagonista desaparecer da história sem uma plausível explicação, uma espécie de “não-fato” que continua até o final sem solução.

Contemporâneo ao movimento destes novos Cinemas, surge na literatura a escola do *Nouveau Roman* francês, representado por escritores como Marguerite Duras e Alain Robe-Grillet, cujos romances tinham por princípio um completo projeto não-narrativo, a saber, o que predominava eram as descrições físicas exteriores e psicológicas interiores. Ambos também eram roteiristas de cinema: Marguerite Duras dirigiu alguns de seus próprios romances, tais como *Hiroshima mon Amour*; e Robe-Grillet foi levado para as telas pelo diretor Alain Resnais no, talvez mais paradigmático filme não-narrativo: *O Ano Passado em Marienbad*. É a partir de sua própria concepção estética, associada a uma preocupação intensa no tocante ao estatuto da discursividade, o qual negligenciará propositadamente a diegese narrativa, que Alain Robe-Grillet cria a noção de uma obra *dysnarrativa*. No entanto, há uma diferença entre essa noção e a de anti-narratividade, tal qual enfrentamos aqui. A distinção conceitual se dá no próprio nível operatório da mimesis, visto que o *dysnarrativo* tem como intuito partir de uma tradição artística fundada na narratividade para, só assim, desconstruí-la. Já quando intencionamos negar a narratividade, postula-se um projeto estético cujo fundamento é a absoluta abstração das formas do real fenomenicamente percebida pelos sentidos. Ou seja, à obra de arte só é atribuída uma forma configurada, quando do ato de interpretação pelo receptor. É por tal que mesmo a literatura radicalmente não diegética como a de James Joyce, Julio Cortázar e Robe-Grillet, sempre irá conservar resquícios de verossimilhança mimética. Esses escritores, tal como os autores do Cinema Moderno do pós-guerra, assumem um viés/intenção anti-narrativa, sendo, entretanto, mais coerente conceituá-los como *dysnarrativos*, no sentido referido acima.

Portanto, localizando nossa análise num recorte formal-estrutural, acredita-

mos que se o ideário de uma “contra-tradição” das convenções formais clássicas inicia-se na segunda metade do século XIX, adquirindo paulatina legitimidade com as vanguardas modernistas. É só na transição entre as décadas de 1950 e 1960 do século XX, com o advento do experimentalismo nas diversas áreas artísticas, que a ideia-projeto de uma negação da narratividade em prol de uma pura formalidade discursiva, atinge seu grau máximo de liberdade, assim como de reconhecimento crítico.

Concluindo, é mister afirmar que a anti-narratividade, enquanto categoria estética, consiste numa visada crítico-teórica acerca de um cabedal de obras artísticas cujo projeto formal insurge-se contra os valores estabelecidos com a ascensão da burguesia como classe econômica-social dominante. Os artistas, cujas obras operaram uma “contravenção” formal, acreditavam que a originalidade e a quebra dos padrões estéticos clássicos e/ou tradicionais seriam um meio mais contundente de crítica ao *status quo*, em preferência a uma arte enrijada apenas pela mensagem temática convencionalmente expressa. No sentido mesmo da exclamação de Maiakovski, a saber, a de que toda arte revolucionária necessita ser uma forma revolucionária.

Bibliografia

BARTHES, Roland. *Análise estrutural narrativa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. DELEUZE, Gilles. *Cinema II: a imagem-tempo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

CARLOS EDUARDO JAPIASSÚ DE QUEIROZ

Antinaturalismo

No decorrer do século XX, “realismo” e “naturalismo” passaram a ser empregados no Brasil para descrever e classificar obras e estilos literários distintos: “realismo” foi associado à segunda fase da obra de Machado de Assis; e “naturalismo” identificado à obra de Aluísio Azevedo e de outros romancistas brasileiros revelados desde a publicação de *O Mulato* em 1881. Ano que coincidiu com o da publicação de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, que marca a ruptura de Machado com os cânones românticos, e, portanto, inaugura o que se considera a segunda fase de sua produção romanesca.

Tanto no Brasil como no exterior, muitas das obras identificadas com o movimento naturalista ocasionaram polêmicas e, ainda na atualidade, a identificação de procedimentos característicos desta tendência na produção literária é utilizada, por alguns críticos, como justificativa para sua desqualificação.

O naturalismo, como movimento literário internacional, teve sua origem na obra e nas propostas do escritor Émile Zola, influenciado pelas idéias científicas de Claude Bernard, que, em seu *Estudo da Medicina Experimental*, de 1865, pregava um novo método para a pesquisa em fisiologia. Em um ensaio de 1893, *O Romance Experimental*, Zola explica as relações entre suas concepções estéticas e essa nova tendência na pesquisa científica.

Uma referência importante para a transformação do naturalismo em movimento literário mais amplo é a consolidação da chamada Escola de Médan, reunião de escritores identificados com as ideias de Zola na casa do escritor, adquirida em 1878, nos arredores de Paris. Essas reuniões motivaram a organização de um volume, publicado em 1880, intitulado *Les soirées de Médan* (*Os Serões de Médan*), que reuniu novelas e contos de Zola, Guy de Maupassant, J-K Huismans, Henry Céard, Léon Henrique e

Pave Alexis (BASTOS, 2014, pp. 11-12). O grupo compartilhava a rejeição ao idealismo romântico e ao realismo, considerando que a literatura não deveria se limitar a ser o espelho da realidade, mas necessitava se empenhar em esclarecer, com base científica, os acontecimentos e os fenômenos observados.

Zola vinha se destacando, há mais de uma década de vida literária, ao publicar romances de sucesso, entre 1871 e 1893, numa série intitulada *Os Rougon-Macquart: História Natural e Social de uma Família sob o Segundo Império*. A possibilidade de comparações com a atividade literária de Balzac e a série de romances da *Comédia Humana*, foi afastada por Zola num artigo de 1869, intitulado “A diferença entre mim e Balzac”. Neste texto, afirma: “Minha intenção é a de ser puramente naturalista, puramente fisiologista. Em vez de princípios (a monarquia, o catolicismo), terei leis (a hereditariedade, o atavismo). Não quero, como Balzac, interferir nos interesses humanos, ser político, filósofo, moralista. Para mim basta a ciência... sem maiores conclusões” (*apud* BASTOS, 2014).

O escândalo provocado pelos temas e por algumas cenas das obras de Zola, considerados escabrosos, acompanhava-se do crescente sucesso nas vendas. A publicação do romance *Thérèse Raquin*, em 1867, provocou muitas críticas negativas e até mesmo indignadas. Entre os comentários demolidores, ressalta o do diretor do jornal *La Cloche* que classificou o romance como “literatura pútrida” (MITTERAND *apud* CATHARINA; MENDES, 2009, p. 111). Como esse era o primeiro romance em que Zola aplicava as concepções teóricas que identificava como naturalismo, procurou explicar, no Prefácio à segunda edição, as intenções de sua obra e justificar as situações do enredo e a descrição minuciosa de cenas que a crítica jornalística tinha condenado tão severamente. Alegava o escritor quanto aos protagonistas do romance, que, naquele homem e naquela mulher, procurou “o animal, não ver nada além do animal, jogá-los em um drama violento, e notar escrupulosamente as sensa-

ções e os atos desses seres”. E acrescentou: “Eu simplesmente fiz com dois seres vivos o trabalho que os cirurgiões fazem com seus cadáveres” (ZOLA, 1992, p. 7). Desse modo, evidencia-se como aplicou as propostas sobre a pesquisa em Medicina à literatura, como deixa claro na argumentação com que se defende de seus detratores: “Não há, em nosso tempo, senão dois ou três homens capazes de ler e julgar um livro. Desses eu aceito receber lições, persuadido que não falarão sem ter penetrado as minhas intenções e apreciado os resultados de meus esforços [...]. Certamente, a análise científica que tentei aplicar em *Thérèse Raquin* não os surpreenderia; encontrariam aí o método moderno, o instrumento de investigação universal de que o século se serve com tanta febre para perscrutar o futuro” (ZOLA, 1992, p. 11).

E imaginava que, quaisquer que fossem as conclusões desses indivíduos livres da hipocrisia e dos preconceitos, admitiriam a validade de sua proposta para dar início à criação romanesca: “o estudo do temperamento e das modificações profundas do organismo sob a pressão do meio e das circunstâncias” (ZOLA, 1992, p. 11).

Um de seus romances de maior repercussão, *Naná*, acompanhava a trajetória de altos e baixos de uma prostituta e atriz de teatro musicado em Paris. Suas relações propiciam um painel dos bastidores do teatro e da sociedade parisiense, pois abarcavam desde a nata da burguesia, com algumas figuras da nobreza, o mundo teatral e outras prostitutas e marginais. Publicado inicialmente em folhetim no jornal *Le Voltaire*, em 1875, foi lançado em livro, em 1880, e vendeu cinquenta e cinco mil exemplares.

O sucesso de público alcançado por algumas obras de Zola proporcionou-lhe ganhar muito dinheiro, mas se acompanhava de constantes críticas e a difusão de imagem negativa na imprensa. Somava-se à reação do que se considerava um ataque à moralidade a reação a suas idéias sociais, às denúncias quanto às condições subhumanas de trabalho e à miséria das classes subalternas. O tom agressivo das críticas na imprensa agra-

vou-se pelo fato do escritor ter-se posicionado diante das acusações de espionagem em favor da Alemanha ao oficial judeu Aldred Dreyfus. Zola tomou posição pública sobre o rumoroso processo, acompanhado com paixão pela sociedade francesa, o rumoroso *Affaire Dreyfus*. Um episódio decisivo na participação de Zola neste caso foi a divulgação, no jornal *Aurore*, em 13 de janeiro de 1898, de uma carta aberta ao Presidente da República, intitulada *J'Accuse* (Eu acuso). Nesta carta, Zola não poupava críticas à condução do processo e contra as Forças Armadas por ter conduzido o oficial à prisão sem provas consistentes. Com a repercussão desse posicionamento, as críticas a Zola e sua obra, baseadas principalmente em preconceitos moralistas, passaram a se misturar com o ódio antissemita, difundido na França nessa época e atizado contra o judeu Dreyfus. Caricaturas publicadas na imprensa francesa constituem-se em fonte privilegiada de estudo para avaliar os estereótipos sobre o autor e a obra que se divulgavam na imprensa e o agravamento da execração pública a que foi submetido (cf., entre outras, DOLZY, s/d). Por suas críticas ao Exército e aos grafologistas encarregados do exame da documentação contra Dreyfus, Zola foi processado e condenado a um ano de prisão e ao pagamento de pesadas multas, em julgamento ocorrido em março de 1898.

A avaliação de sua obra e, a partir dela, do movimento naturalista, permaneceu contaminada, durante algum tempo, por essas reações de setores tradicionalistas e politicamente reacionários da sociedade francesa: brandiam-se argumentos estéticos para disfarçar esse viés político e ideológico reacionário nas críticas ao escritor e a sua obra.

Outra vertente importante no que foi caracterizado como naturalismo literário e que também provocou polêmicas e mereceu avaliações críticas negativas ou reticentes ficou um tanto na sombra devido à repercussão alcançada pela obra de Émile Zola. Na perspectiva do crítico David Baguley (1995) seria um dos dois subgêneros do naturalismo. Reconhece, portanto, duas tendências, que

muitas vezes não se revelavam como modelos rigorosos nas obras dos autores representativos do movimento: no primeiro subgênero, que identifica a partir de algumas obras destacadas de Zola, apresenta traços trágicos na temática e estruturação canônica no enredo, obedecendo à sequência de começo, meio e fim, como também se pautando, na configuração do destino dos personagens, pelas teses darwinistas e deterministas; o segundo subgênero, tem como um dos maiores expoentes o escritor francês, contemporâneo de Zola, Gustave Flaubert, em cujas obras os personagens se posicionam como espectadores da realidade, não se empenham em luta para transformá-la, resignando-se diante dela. A este segundo subgênero denomina “naturalismo da desilusão” (BAGULEY *apud* CATHARINA; MENDES, 2009, p. 112).

Sem dúvida, a obra mais destacada, e considerada característica desse segundo subgênero de naturalismo é o romance de Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, que foi publicado em livro em 1857. Com subtítulo “Costumes da Província”, tal como ocorreu com as obras de Zola, provocou escândalo e motivou um processo contra o autor e o editor da *Revue de Paris*, que o publicara em episódios e com cortes. Embora o processo tenha redundado na absolvição de ambos em 1857, a repercussão do processo ajudou a difundir a ideia de que Flaubert ofendera a moralidade e a Igreja. Durante o processo, ficou famoso o episódio em que o escritor, argüido sobre quem seria essa protagonista do romance, responde: “Emma Bovary c’est moi” (Emma Bovary sou eu). Essa formulação passou a fazer parte das especulações sobre as fontes da criação ficcional.

O romance enfoca a vida de uma mulher do interior da França que se casa com um médico de perspectiva um tanto estreita, que não corresponde às fantasias que desenvolvera pela leitura de romances. Emma Bovary, a protagonista, desenvolve um profundo desprezo por seu marido, e, depois de muita hesitação, lança-se em aventuras amorosas com outros homens. Encontra a decep-

ção e o vazio cada vez mais perturbador, o que a conduz ao suicídio. A dificuldade de tomar atitudes dessa personagem, encarada pelos críticos como fraqueza moral, e a apresentação de cenas julgadas excessivamente eróticas provocaram avaliações negativas e manifestações de indignação diante da obra. Estas revelavam o incômodo pelo fato de ver representada, com certa crueza, a mediocridade do meio rural, tratado com ironia, e as limitações impostas às mulheres pelo casamento. Além disso, talvez ainda causasse desagrado entre muitos leitores o fato de que o romance atacava o sentimentalismo romântico, ao demonstrar seus efeitos nefastos no imaginário feminino. O processo judicial, declaradamente contra o autor e o editor, baseou-se na condenação ao caráter da protagonista.

Outros romances do autor, *Salambô* (1862) e *A educação sentimental* (1869) não alcançaram a repercussão de *Madame Bovary*, o que pode ser atribuído às polêmicas provocadas pela temática, considerada ousada, e pela divulgação do processo judicial. Alguns críticos consideram que nestes romances não se identifica o mesmo talento revelado em *Madame Bovary*, o que só voltou a se evidenciar no final de sua obra, com *Três contos* ou *Três histórias* (1877). A publicação póstuma de uma obra inacabada, *Bouvard e Pécuchet* (1881) e dos volumes de sua correspondência, que divulgava suas concepções estéticas, recuperaram o interesse por sua obra e suas propostas, que passaram por reavaliação no decorrer do século XX. Característica de suas propostas estéticas era a preocupação com o que chamava de “le mot juste”, buscando encontrar a palavra exata para pintar as situações, que apresentava muitas vezes com minuciosas descrições. Considerava que o escritor deveria elaborar a linguagem da prosa narrativa com o mesmo cuidado com a forma dedicado à poesia. O crítico Georg Lukács considerava essas preocupações sintomáticas do advento de uma mentalidade de profissionalismo, propostas coerentes com a busca de especialização como literatos por escri-

tores em fins do século XIX. O modo com que Flaubert encarava a arte romanesca, explicado em seus escritos teóricos, e a fatura inovadora de algumas de suas obras, no decorrer do século XX, fizeram com que fosse reconhecido como um dos mais importantes criadores do romance moderno.

Polêmicas estéticas que envolveram questões políticas e morais cercaram a divulgação no Brasil das obras de Émile Zola, Eça de Queirós e de alguns outros escritores franceses e portugueses identificados como naturalistas. Um público-leitor um tanto exíguo formado pela elite intelectualizada e uma nascente camada média urbana escolarizada acompanhava os movimentos literários das metrópoles europeias. A difusão da língua e da cultura francesas facultava a uma parte desse público acompanhar as novidades literárias, contando com mecanismos de importação de livros. No tocante ao surgimento e à expansão de tendências naturalistas no Brasil chama a atenção a participação de jovens estudantes nordestinos, demonstrando que a vida cultural letrada no país não se resumia à corte. Tanto foi assim que o primeiro romance brasileiro reconhecidamente afinado à estética e às perspectivas críticas dos naturalistas foi *O Mulato*, publicado pelo escritor maranhense Aluísio Azevedo, em 1881. O escritor enfrentou fortes reações ao anticlericalismo, à crítica social e à denúncia do preconceito racial no enredo, que destoavam do beletrismo ou do conservadorismo dominantes nas letras brasileiras até então. O romancista foi associado na imprensa maranhense ao próprio diabo e aconselhado, pelo editor do jornal *A Civilização*, a procurar outra atividade, como “segurar o cabo de uma enxada” – uma alusão ao trabalho braçal, altamente desvalorizado pela mentalidade escravocrata vigente. Tendo sido transformado no “Satanás da cidade” devido à indignação causada pela obra, decidiu retornar ao Rio de Janeiro.

Entretanto, foi grande o sucesso do romance no Rio de Janeiro e o romancista decidiu viver na cidade e enfrentar as dificuldades inerentes a se tornar

um escritor profissional. Graças a essa decisão, a literatura brasileira contou com um de seus mais bem realizados romances, *O Cortiço*, alguns anos depois, em 1990. Este romance foi reconhecido como uma obra autenticamente naturalista, embora parte da crítica considere que há certa superficialidade no modo com que no romance se esboça uma abordagem cientificista da realidade, característica nessa corrente. Em todo caso, não se verifica na obra uma obediência cega do autor às propostas estéticas de Zola, no tratamento das questões raciais e da sexualidade na população que habita um cortiço, realmente existente no bairro de Botafogo, no Rio de Janeiro. Personagens femininas, como Rita Baiana e Pombinha, levantam questões sobre a moral conjugal, a prostituição e a repressão sexual, ainda atuais na sociedade brasileira do século XXI marcada pelo conservadorismo e a hipocrisia. Catharina e Mendes (2009, p. 18) associam a flexibilidade de Aluísio Azevedo e outros naturalistas no trato dessas questões, assim como da mestiçagem no Brasil, ao fato de conviverem num ambiente característico da boêmia carioca no fim do século XIX, constituído por jovens atraídos ao Rio de Janeiro pelo desejo de participar da vida cultural da cidade. Salientam que todos os autores naturalistas brasileiros foram republicanos e abolicionistas combativos, citando, entre eles, o paulista Julio Ribeiro, o maranhense Aluísio Azevedo e o cearense Adolfo Caminha. Dedicavam-se a atividades jornalísticas e participaram nas lutas abolicionistas, contando, inclusive com o apoio de José do Patrocínio que lhes deu emprego no jornal *A Cidade do Rio*. Os jovens republicanos também participaram de periódicos oposicionistas como os jornais *A Rua*, *O Meio*, em 1889. Com o advento do regime republicano passaram a escrever no jornal *O Combate* artigos contra o governo de Floriano Peixoto. O presidente mandou fechar o jornal e prender alguns desses jovens republicanos que, ao publicar literatura, se exercitavam na estética naturalista. Pardal Mallet e José do Patrocínio foram presos e exila-

dos no Pará, Coelho Neto conseguiu escapar, diminuindo a intensidade de suas críticas, e Olavo Bilac, frequentador do grupo, fugiu do Rio de Janeiro para Ouro Preto, mas foi preso ao voltar à cidade. Acrescentam os estudiosos citados que essa cruzada repressiva acabou, em 1892, com o grupo boêmio que reunia alguns dos melhores escritores na Rua do Ouvidor e adjacências, no centro da cidade do Rio de Janeiro, mas não encerrou a atividade literária de alguns deles.

O sucesso alcançado por algumas obras de Aluísio de Azevedo e de outros escritores brasileiros identificados como naturalistas associa-se ao desenvolvimento de um público-leitor específico para uma modalidade de literatura de ficção de natureza claramente comercial. O surgimento do naturalismo no Brasil conviveu com o sucesso comercial da “literatura para rapazes” (EL FAR, 2004), que se constituía de romances eróticos que focalizavam frequentemente o exercício da sexualidade pelas mulheres, muitas vezes o aprendizado das práticas sexuais pelas jovens fora das relações conjugais convencionais. As descrições minuciosas das práticas sexuais justificavam-se no enredo por acompanhar a descoberta das possibilidades de prazer pelas personagens ou como um registro, semelhante ao científico, do inusitado de fenômenos psíquicos e formas particulares de erotismo.

A proliferação de obras que tratavam da sexualidade no final do século XIX se acompanhava do crescimento da perspectiva higienista, e a medicalização crescente da sociedade no que tange à sexualidade acompanhou-se da condenação de algumas práticas, como as relações homoeróticas e a masturbação. Atribuía-se a elas o desenvolvimento de doenças pelo enfraquecimento do organismo do homem e da mulher. A literatura naturalista teria contribuído nesse sentido, já que, apesar de criticar a hipocrisia dos defensores dos valores morais, religiosos e tradicionalistas, estabelecia um elenco de práticas eróticas etiquetadas como patologias ou “desvios” e, na prosa de ficção, associava a elas o desfecho negativo da trajetória de vida de alguns personagens.

É o que se evidencia com o romance *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, publicado em 1895, considerado uma das obras mais ousadas da literatura do século XIX. Na curta carreira literária – tão curta como sua vida, de somente trinta anos, de 1867 a 1897 – em romances como *A Normalista* (1895) ou *Tentação* (1896), Adolfo Caminha analisa a vida cotidiana de setores da sociedade quase sempre ignorados pela literatura. Em sua obra, como observa o historiador Francisco Carlos da Silva: “a marginalidade carioca ou cearense, a classe média jacobina e florianista são vistas através de suas crises, audácias e mesquinhaz” (SILVA, 1991, p. 11).

O romance narra o enamoramento e o desenrolar da paixão de um marinheiro negro e rebelde por um grumete e, por isso, é um dos primeiros romances, de que se tem notícia a retratar abertamente uma relação homoerótica. O autor não se furta a cenas eróticas entre os dois homens, muita ousadas para a época, embora as enquadre como manifestação de animalidade ou anormalidade. E a relação entre os dois homens acaba dando margem à traição do jovem grumete Aleixo, que é seduzido pela dona da pensão, em que foram morar. O assassinato de Aleixo por Bom-Crioulo é o desfecho trágico dessa paixão, o que pode ser considerado um modo de confirmar avaliações sobre seu caráter doentio. Este desfecho, como o de quase todos os “amores proibidos” nos romances naturalistas, coloca em questão, segundo alguns, a contribuição dessas obras para ampliar as perspectivas conservadoras sobre temas como o homoerotismo ou o desejo sexual feminino, sem levar em conta possíveis efeitos positivos da ruptura do silêncio sobre tais experiências existenciais.

Em outro sentido o romance também é ousado: nas críticas à violência e à opressão exercida pelos oficiais na Marinha Brasileira. Caminha conhecia bem de perto as situações que focaliza no romance, pois chegara ao posto de segundo-tenente, antes de ter de abandonar a Marinha, e se deslocar do Ceará para o Rio de Janeiro, devido a um rumoroso

caso de adultério com a esposa de um militar. Mas, segundo Regina Dalcastagnè (2017) o livro não mereceu muita atenção da crítica, mas motivou uma avaliação de Valentim Magalhães, que estaria tempos depois entre os fundadores da Academia Brasileira de Letras, de que o autor era “um inconsciente, por obcecação literária ou perversão moral. Só assim se pode explicar o fato de haver ele achado literário tal assunto, de ter julgado que a história dos vícios bestiais de um marinheiro negro e boçal poderia ser literariamente interessante” (MAGALHÃES *apud* DALCASTAGNÈ, 2017, pp. 154-155). Outra crítica sobre a obra, publicada anonimamente, mas atribuída a José Veríssimo, colocava a questão: “como quer o sr. Adolfo Caminha que seja respeitado e estimado um homem que, sem utilidade alguma social, passou longos dias ocupado em analisar e discutir a psicologia improvável de nauseantes crimes contra a natureza e tenta depois com isso despertar em nós o arrepio da curiosidade impura e mórbida?” (s/a *apud* DALCASTAGNÈ, 2017, p. 155). Embora, na época de sua publicação o romance não tenha sido proibido, somente voltou a ser publicado no final dos anos 1930: “Daí sim, em plena ditadura Vargas, o livro chegou a ser apreendido, por solicitação da Marinha, acusado de propaganda comunista. Após uma apelação da família, foi liberado” (DALCASTAGNÈ, 2017, p. 155). Somente nos anos 1980 o livro passou a ser lido amplamente e publicado, respondendo, inclusive, ao interesse em discutir o modo com que Caminha fez de um negro homossexual o protagonista do romance. Graças também ao romance *A Normalista*, Adolfo Caminha começou a ser considerado um dos autores mais representativos do naturalismo brasileiro, junto a Aluísio de Azevedo e Júlio Ribeiro.

Ao contrário do sucedido com o romance *Bom-Crioulo*, a publicação de *A Carne* de Júlio Ribeiro, em 1888, teve grande repercussão, provocando reações acaloradas da crítica e comentários negativos de críticos influentes, como José Veríssimo – que o considerou um romance de “episódios ridículos”, e Alfredo Pujol –

que o classificou como “um romance simplesmente obsceno”. O *Diário Mercantil* publicou a crítica do padre Sena Freitas intitulada “A carniça”, que teve resposta de Júlio Ribeiro, republicano e anticlerical, no artigo “O urubu Sena Freitas”, publicado no mesmo jornal (RIBEIRO; FREITAS, 1972). O padre português se escandalizou, sobretudo, porque a conduta da protagonista do romance é considerada natural pelo autor. Causava horror ao religioso que “[...] uma donzela honesta, virgem, como a supõe o autor, educada esmeradamente por seu pai, estreasse em sexualidade erótica pelo meretrício, e tomando por duas vezes a atitude agressiva, própria do homem”. O fato é que, no romance de Júlio Ribeiro, Lenita, a protagonista, ao ficar órfã, vai morar com um velho fazendeiro e sente atração pelo filho deste, Manuel, que, a princípio, se mostra indiferente à sedução dela. A moça é muito intelectualizada e estabelece uma relação baseada em conversas inteligentes com Manuel. No entanto, essa aproximação se transforma em relação carnal, muito erotizada. Com o tempo, Lenita começa a se cansar do rapaz, e, durante sua ausência em viagem, descobre cartas que este trocava, no passado, com outras mulheres. Essa descoberta e a constatação de que estava grávida a motivam a abandonar a fazenda enquanto Manuel viajava. Em uma carta a ele, em que reafirma seu desejo de conservar sua independência, a moça confessa que se casará com outro, irá para a Europa e terá o filho dos dois, já que Manuel ainda era oficialmente casado e não havia divórcio no Brasil; e tampouco o aborto era permitido. A alusão a esses dois problemas no desfecho da trama surge como mais um ingrediente para provocar os tradicionalistas diante dessa obra, já considerada escandalosa pelas cenas eróticas.

A partir do fim do século XIX, o rótulo de naturalista passou a ser empregado para divulgar obras que apresentavam cenas de sexo explícito ou enredos considerados licenciosos. O enfoque da sexualidade nas obras dos autores realmente comprometidos com o movimento no Brasil foi considerado como pretexto

para conseguir o sucesso junto a um público mais amplo que o habitual para a literatura, e se consolidou como um dos pontos nevralgicos da crítica aos naturalistas pelos contemporâneos. Embora não se reduzam a esse tópico, eles interferem grandemente na argumentação que norteia os dois artigos críticos que Machado de Assis dedicou a *O Primo Basílio* de Eça de Queirós, publicados na revista *O Cruzeiro*, em 16 e 30 de abril de 1878. No primeiro desses artigos, Machado de Assis critica a construção da protagonista do romance de Eça, Luísa, considerando-a pouco consistente, por faltar nela conteúdo moral. Identifica no comportamento da personagem diante do adultério, no lugar da culpa, somente o medo da punição pela descoberta de suas relações com o primo, e ex-namorado (ASSIS, 1982a, p. 81). Considera uma deficiência na construção da personagem o fato de não ser movida em suas ações pela paixão, e sim por uma espécie de capricho ou pela sensorialidade. Define-a como um títere, sem vontade própria, manipulada pelo amante ou pela criada de quem é vítima de chantagem. Os comentários de Machado se assemelham aos proferidos nas acusações durante o processo contra Flaubert, motivados pelo romance *Madame Bovary*: condena-se principalmente a personagem, julgando seus valores morais.

Machado critica também o interesse demasiado pelo acessório na construção de *O Primo Basílio*, porque considera que algumas cenas construídas com esmero por Eça de Queirós são digressões excessivas que não contribuem para o desenvolvimento do enredo. Nesses dois tópicos, a crítica de Machado revela um viés crítico semelhante ao adotado, décadas depois, na abordagem crítica de Georg Lukács do naturalismo e em especial na análise do romance *Madame Bovary*. Lukács considerava Emma Bovary uma personagem inconsistente e fútil, e identificava nesta obra e nas de Émile Zola uma dispersão semelhante no desenvolvimento da ação: condena o interesse pelo acessório nesses romances, revelado pela interposição de longas cenas descritivas, verdadeiros ensaios

monográficos, muitas vezes bastante competentes e bem elaborados, mas que podem ser descartados sem prejudicar o andamento do enredo.

Na segunda crônica sobre *O Primo Basílio*, Machado de Assis retoma a crítica a esses dois aspectos da obra, mas reitera que suas divergências se referem muito mais ao realismo, como ele denomina essa nova tendência na literatura inspirada na obra de Émile Zola, e deixa bem clara sua repulsa ao que considera a “obscuridade sistemática” nessas obras. É digna de nota a linguagem moralizante com que Machado condena essa tendência, pois declara que “acumula e mescla toda a sorte de idéias e de sensações lascivas” e que realiza a “viva pintura de fatos viciosos” (ASSIS, 1982a, p. 85). Por fim, aconselha “aos jovens talentos de ambas as terras de nossa língua, que não se deixem seduzir por uma doutrina caduca, embora no verdor dos anos” (ASSIS, 1982a, p. 86). Sem citar Machado de Assis, Eça de Queirós responde aos artigos comentados acima e se dirige a seus outros críticos em Portugal e no Brasil. Entre outras questões, denuncia a inconsistência da acusação de ter imitado o romance de Zola *La Faute de l'Abbé Mouret* em *O Primo Basílio* (1874). Declara que o romance de sua autoria foi escrito em 1871, lido por amigos em 1872 e publicado em 1874; e a obra de Zola foi escrita e publicada em 1874. Além disso, através da narração do enredo do livro do autor francês, comprova-se o desconhecimento de Machado da obra. Eça de Queirós refuta também a perspectiva de críticos portugueses e brasileiros de que aderira a uma “escola” literária, inventada na França por Zola: “Mas na realidade o naturalismo nem foi inventado pelo Sr. Zola, nem consiste em descrever meticulosamente obscenidades, nem tem retórica própria, nem sobretudo é uma escola!” (QUEIRÓS *apud* FERREIRA; FRAMBACH, 2010). Mas reafirma as propostas dessa nova tendência, associando a nova atitude em relação à estética às que se revelavam na esfera do pensamento e da política: “O naturalismo é a forma científica que toma a arte, como a república é a forma

política que toma a democracia, como o positivismo é a forma experimental que toma a filosofia” (QUEIRÓS *apud* FERREIRA; FRAMBACH, 2010).

Observe-se que a condenação de Machado de Assis às primeiras manifestações literárias do naturalismo em língua portuguesa reforça os pontos-de-vista que norteiam seus comentários sobre o teatro de José de Alencar e sobre as relações entre a arte e a moralidade. Estes também foram publicados em crônica jornalística, dessa vez em *Semana Literária*, em 1866, alguns anos antes das crônicas sobre Eça de Queirós. Entre esses comentários, destaca-se a reprovação de Machado ao modo com que José de Alencar desenvolve, na peça *As Asas de Um Anjo*, uma trama melodramática sobre a sedução de uma jovem ingênua e casta por um indivíduo de más intenções e sua posterior transformação em prostituta. A peça é uma adaptação ao contexto urbano brasileiro da obra já apresentada no Brasil, com grande sucesso, a versão teatral, estreada na França em 1852, do romance de Alexandre Dumas Filho, *A Dama das Camélias*, publicado em 1848. Machado considera que: “a invenção é original, apesar do cansaço do assunto; mas o que sentimos é precisamente isso; é uma soma tão avultada de talento e de perícia empregada em um assunto, que, segundo a nossa opinião, devia ser excluído de cena” (ASSIS, 1982b, p. 75). E acrescenta que as peças que enfocam a prostituição não colaboram para corrigir as mulheres dedicadas a esse ofício. Chama a atenção para o fato de que, embora isso não aconteça com o drama de Alencar, “a pintura do vício nessas peças é feita com todas as cores brilhantes, que seduzem, que atenuam, que fazem quase do vício um resvalamento reparável” (ASSIS, 1982b, p. 75). E, ao encerrar sua avaliação crítica do conjunto das peças de Alencar, declara: “algumas vezes a fidelidade do autor na pintura dos costumes vai além do limite que, em nossa opinião, deve estar sempre presente aos olhos do poeta” (ASSIS, 1982b, p. 78).

Com base nessas considerações de Machado de Assis sobre o teatro de José de Alencar, pode-se confirmar que uma das

principais motivações à condenação, alguns anos depois, da estética romanesca naturalista era a valorização dos limites a serem obedecidos pela expressão artística – limites de pudor em obediência à moralidade, condizentes com suas atividades como censor do Conservatório Dramático.

Acrescente-se que, em 1858, a peça de Alencar *As Asas de um Anjo*, embora tenha sido liberada para a exibição pelo Conservatório Dramático, após algumas encenações, foi censurada pela polícia sob acusação de imoralidade (FARIA, 2001, p. 105). Na época, José de Alencar teve reação irônica, publicando artigo em que chama a atenção de que o mesmo público que se escandalizara com *As Asas de um Anjo*, assistira à peça de Dumas Filho ou à ópera *Rigoletto*, de Giuseppe Verdi, que abordavam situações análogas sem esboçar qualquer reação de desgosto. Considerava que o público encarava essas obras estrangeiras de modo superficial, mas “assistindo às *Asas de um Anjo*, o espectador encontra a realidade diante dos olhos, e espanta-se sem razão de ver no teatro, sobre a cena, o que vê todos os dias à luz do sol, no meio da rua, nos passeios e nos espetáculos” (ALENCAR *apud* FARIA, 2001, p. 106). O dramaturgo estava convencido de que o “jogo cênico”, apresentando algumas situações que “servem de pedra de escândalo e fazem arrepiar a mimosa pudica de algumas almas escrupulosas” foi o motivo da censura. E acrescenta: “É nesse ponto que se aguçam as iras dos moralistas; é daí que a polícia tirou naturalmente os argumentos para a proibição de minha peça” (ALENCAR *apud* FARIA, 2001, p. 483). Importante destacar que José de Alencar demonstra, nesse comentário, a consciência sobre a repressão ao visível associada à hipocrisia e ao moralismo reinante na época.

Quatro anos depois dessa malsucedida experiência, em 1862, Alencar volta a publicar romances, e com *Luctola* apresenta uma tomada de posição diante da censura a seu teatro. No prefácio dessa obra, Alencar aprofunda a discussão provocada sobre a expressão artística adequada para representar questões

polêmicas como a prostituição. E, não somente nesse texto introdutório, mas na linguagem adotada no romance, exprime-se a tomada de posição do autor diante desses problemas. O autor explora a sensorialidade nas cenas de erotismo que caracterizam o comportamento de Lúcia, a protagonista, como prostituta, contrastando sua outra faceta, a da moça pura que se chamava na verdade Maria da Glória e foi seduzida e levada à prostituição. Semelhante ao que se tornaria habitual nas obras naturalistas alguns anos depois, Alencar pinta com requintes de sensorialidade cenas eróticas dos personagens, como o primeiro encontro dos protagonistas na casa da prostituta. Antônio Cândido, com evidente admiração, registra em *Formação da Literatura Brasileira*, o caráter ousado com que Alencar apresenta uma orgia promovida na casa do personagem Sá, ultrapassando limites impostos aos autores de “literatura séria” no país: “orgia espetacular, com tapetes de pelúcia escarlate, quadros vivos obscenos, flores e meia luz, ultrapassando pelo realismo qualquer outra cena em nossa literatura séria” (CÂNDIDO, 1975, p. 231). O romance vai além do publicado por Alexandre Dumas Filho, considerado seu modelo, ao retratar sem rebuços as cenas eróticas entre os protagonistas, como observa Valéria De Marco: “ao abrir a alcova, o romance de Alencar abre também um aspecto novo nas histórias das cortesãs: a linguagem erótica. As imagens sexuais dão concretude ao jogo amoroso” (MARCO, 1986, p. 162). No modo com que Alencar se propõe a lidar com a representação da realidade sensória no romance, encontra-se também uma aproximação com as propostas estéticas do naturalismo, que ainda não se tinha consolidado como movimento: “Sempre tive horror às reticências; nesta ocasião antes queria desistir do meu propósito do que dobrar aos seus olhos esse véu de pontinhos, manto espesso, que para os severos moralistas da época aplaca todos os escrúpulos, e que em minha opinião tem o mesmo defeito da máscara, o de aguçar a curiosidade” (ALENCAR *apud*

CÂNDIDO, 1975, p. 232). Reprimido na intenção de explicitar visualmente, no palco, situações dramáticas, consideradas intensas ou contundentes, o escritor o faz no romance. Numa discussão sobre as polêmicas provocadas pela literatura naturalista, cabe trazer à memória dos leitores as questões colocadas por Alencar quanto à visualidade, seu potencial de envolvimento do leitor e a consciência do risco de mobilização de reações repressivas diante do desafio aos limites do que se julga adequado mostrar nas diferentes sociedades.

Essas questões estavam em jogo nas críticas de Machado de Assis a obras de José Alencar e de Eça de Queirós e continuaram a desempenhar papel muito destacado nas discussões sobre o naturalismo que atravessam o século XX e persistem até a contemporaneidade.

Como apontado anteriormente, encontram-se afinidades entre a perspectiva de Machado de Assis quanto ao nascente naturalismo português, representado pelo romance *O Primo Basílio*, e a avaliação crítica que Georg Lukács fez do movimento – e de sua persistência na literatura moderna. O prestígio da estética naturalista foi analisado pelo crítico no renomado artigo “Narrar ou descrever?”, publicado originalmente nos anos 1930 (LUKÁCS, 1965). A partir do confronto de uma cena de corrida de cavalos nos romances *Ana Karenina* de Tolstói e *Naná* de Émile Zola, o crítico marxista desenvolve um estudo das mudanças da forma literária, atribuindo-as a mudanças de perspectiva sobre a realidade, de “visão de mundo”, dos escritores no decorrer do século XIX (LUKÁCS, 1965, pp. 50 ss.). Considera o gradativo distanciamento do narrador em relação ao objeto narrado e dos próprios personagens diante da ação, na transição da estética realista para a naturalista, um sintoma do agravamento do fenômeno da alienação decorrente do desenvolvimento do capitalismo na Europa. Essa atitude dos escritores se manifesta, segundo ele, pelo predomínio da descrição sobre a narração como técnica de elaboração da trama romanesca, e avalia que: “A descrição rebaixa os homens ao nível das

coisas inanimadas” (LUKÁCS, 1965, p. 69), ao diminuir a importância da ação dos personagens no desenvolvimento do enredo. O desprestígio da ação humana transformadora se revela, ainda, nos romances naturalistas, pelo determinismo a que estão submetidos os personagens. Segundo Lukács (1965, p. 60), essa atitude dos sujeitos diante da realidade dominante nas obras de Zola manifesta-se também nas obras de Flaubert e de romancistas do século XX, que, além do mais, nutrem profundo pessimismo quanto à intervenção transformadora na realidade.

Lukács contrapõe essa atitude ao que acontece nos romances históricos de Walter Scott e nas obras de Balzac. Nestas, segundo Lukács, existe uma tomada de posição do escritor diante dos acontecimentos e do momento histórico, que se manifesta nos recursos formais: no modo com que ocorrem as intervenções do narrador e no predomínio da narração, da ação, sobre a contemplação, identificada com a descrição. Segundo ele, ao contrário do que ocorre na obra de escritores como Balzac ou Walter Scott, independente das posições que adotaram nas lutas políticas mais imediatas, nas obras influenciadas pela “visão de mundo” naturalista o enredo não chega nem mesmo a se pautar pela representação das transformações de destinos humanos.

Essa crítica de Lukács ao naturalismo baseia-se em um desenvolvimento pessoal do conceito de alienação, a partir das teses de Karl Marx em *O Capital* sobre o “caráter fetichista da mercadoria” (MARX, 1983, p. 70). Lukács desenvolve em seus escritos filosóficos o conceito de “reificação” (coisificação) como perspectiva que norteia os indivíduos submetidos à lógica alienante que domina no capitalismo. Essa lógica dificulta o reconhecimento dos indivíduos dos elos com a totalidade do mundo social e desenvolve neles uma atitude de indiferença – o que, segundo pensadores, como Axel Honneth continua a ser relevante para a compreensão da construção de subjetividades no mundo contemporâneo (HONNETH, 2018, p. 36). Lukács considera que os escritores mo-

dermos são indivíduos majoritariamente submetidos a essa lógica que provoca sua incapacidade de apresentar uma perspectiva da totalidade da realidade, e redundam nas obras na fragmentação da representação e na dispersão de vozes narrativas. E afirma que, somente em uma sociedade em que as relações de produção permitam o surgimento de novos sujeitos, ocorrerá uma superação definitiva dessa limitação, que se manifesta na literatura naturalista.

No entanto, colocam-se questões sobre o fato de que Lukács aponte como modelo ainda não superado da arte romanesca as obras de Walter Scott, de Balzac e Tolstói, contrapondo-os à produção literária dos modernos. É digno de questionamento se esta perspectiva de Lukács não revela um tipo de nostalgia por uma cultura de outra época histórica, que não pode ser recuperada, porque fruto de outras condições histórico-sociais. Perspectiva que pode ser considerada uma contradição em sua condição de pensador marxista; além do mais, porque eterniza modelos artísticos e exclui a produção literária não canônica, marginal ao que se considerou a grande arte burguesa.

Persiste em estudos recentes a condenação ao naturalismo, mas a definição desse conceito sofre transformações. No Brasil, um dos posicionamentos críticos mais influentes nesse sentido é o de Flora Sussekkind, no ensaio *Tal Brasil, qual romance*, publicado em livro em 1984. Nesse trabalho, ela faz um libelo condenatório à permanência do naturalismo na literatura brasileira, considerando-o uma orientação dominante, norteadas por uma lógica da identidade e analogia. Essa tendência é atribuída a um espectro bastante amplo de obras e autores, constituindo-se em algo como defeito congênito de toda a tradição literária brasileira – com algumas honrosas exceções, como a obra de Machado de Assis. Relaciona essa lógica aos conflitos característicos da produção cultural da América Latina na tentativa de se encontrar ou com a branquidão europeia, ou com “as coisas da terra” (SUSSEKIND, 1984, p. 95). Segundo avalia, o naturalismo é uma estética falhada e politicamente

conservadora porque, no seu desejo de representar a identidade nacional, esconde um país fragmentado, fraturado e dependente, atuando como um *band-aid* que recobre e unifica as contradições da sociedade brasileira. Conforta o público ao criar o “efeito ótico” de se apresentar “a impressão de realidade que faz com que se leia um texto como se nada estivesse sendo narrador, como se os fatos se desenrolassem sem a intervenção de um narrado e não houvesse ficção alguma” (SUSSEKIND, 1984, p. 96). Releve-se que esse tipo de comentário da ensaísta supõe uma incapacidade do receptor ter consciência da distância entre o mimetizado e o vivido, a não ser que o escritor monitore a sua inteligência, realizando uma ruptura com a convenção do pacto ficcional.

Ao desenvolver seus argumentos, Flora Sussekkind associa à persistência do naturalismo o prestígio alcançado pela “estética do visível”, que identifica no chamado “romance reportagem” dos anos 1970 – um dos alvos privilegiados no ensaio, junto ao “romance de 30: “Quer se trate de uma obra do fim de século, dos anos Trinta ou da década de Setenta, é dominante a correlação da atividade literária com as ações contidas em verbos como “retratar”, “ver”, “olhar”, “enxergar”. Todas essas correlações lançam a literatura no campo da ótica, da fotografia, da visão. É essa analogia que permite ao naturalismo a obtenção de um efeito ótico e ideológico de identidade” (SUSSEKIND, 1984, p. 99).

Esse viés da crítica remete a uma questão examinada pelo filósofo Martin Jay, o da “condenação da visão”, associada à herança judaica incorporada no Protestantismo (JAY, 1989, p. 55). O temor pela perda do controle da vontade (e do domínio da consciência) pelo arrebatamento do visível, através de séculos da cultura judaico-cristã, ecoando a condenação da idolatria, entre os hebreus, ou as admoestações contra os perigos da “curiosidade” em escritos de Santo Agostinho. Observe-se que até hoje algumas das críticas corriqueiras ao naturalismo se baseiam na perspectiva de que o leitor fica submetido por essa sedução do visível

vel, à reprodução acrítica de valores culturais convencionais. Revela-se, em alguns comentários críticos dessa ordem, o temor da perda de controle racional pelo arrebatamento do leitor, quando a obra explora certos registros de sensações, como aquelas associadas ao erotismo.

Numa outra perspectiva, considera-se o papel desempenhado pela mobilização do receptor para novas experiências ou perspectivas sobre a realidade a partir da ruptura com as defesas racionais. Considera-se que, tanto a apresentação minuciosa pela escrita ou a exibição de cenas que provocam a empatia ou a identificação do receptor podem provocar a ruptura de carapaças censórias e desafiar as convenções de compreensão da realidade e de comportamento em diferentes épocas. Em torno do caráter libertário ou de desafio à ordem desse tipo de mensagens mantêm-se muitas discussões, estimuladas principalmente com o crescimento da indústria cultural e a expansão das mídias visuais no século XX. Certamente essas transformações abriram caminho para formas de manipulação de massa, instrumentos de dominação desenvolvidos pelos regimes fascistas, por exemplo, ou a exploração da pornografia como instrumento de excitação sexual, calcada em estereótipos sexistas ou raciais, portanto sem nenhum propósito emancipador. Não obstante, ressurge, vez por outra, a discussão, no campo da filosofia ou da produção artística, sobre a eficácia da incitação ao gozo ou da ruptura das convenções sexuais em exercer o papel desestabilizador de tabus religiosos, morais ou de tradições culturais opressivas, mesmo que com intenções de exploração mercadológica, nesse sentido, pode-se considerar que, apesar de serem colocados no rol de “literatura para rapazes”, romances naturalistas contribuía para desestabilizar a compreensão da vida subjetiva e da realidade social, ao dar visibilidade a personagens marginalizados ou classificados como anormais, apesar das rotulações com que se representavam ficcionalmente. Discute-se, por exemplo, se reforçavam os modelos de subjetividade

ou se abriam frestas pelas quais podia se subverter o projeto disciplinar que se tentava implantar no Brasil.

Ao inventariar as tendências dominantes na literatura brasileira, em pleno século XXI, Eric Schöllhammer identifica, na obra de escritores “de uma geração mais recente”, uma “urgência de falar sobre e com o real”. Encontra o que chama de “uma demanda da presença” em escritores já consagrados como Marcelino Freire, Luiz Ruffato, Marçal Aquino, Nelson de Oliveira e Fernando Bonassi – que “se evidencia na perspectiva de uma reinvenção do realismo, à procura de um impacto numa determinada realidade social, ou na busca de se refazer a relação de responsabilidade e solidariedade com os problemas sociais e culturais de seu tempo” (SCHÖLLHAMMER, 2011, p. 15). Observa que essa “demanda da presença torna-se sinônimo de consciência subjetiva e de uma aproximação literária ao mais cotidiano, autobiográfico e banal, o estofo material da vida ordinária em seus detalhes mínimos” (SCHÖLLHAMMER, 2011, p. 15). Chama a atenção para o fato de que alguns críticos e a imprensa exploram essas tendências, ao procurar acentuar uma polarização redutora e incorrer na oposição entre a ficção “neonaturalista” e a “psicológica e existencial”. Desse modo, ignoram-se as complexas relações entre o que é pessoal e psicológico e os problemas sociais. Considere-se que a ênfase nessa polarização nutre de argumentos os críticos que pretendem enquadrar negativamente ou rebaixar determinadas tendências estéticas ou concepções sobre a literatura. A desqualificação como “neonaturalista” é um instrumento de efeito garantido numa certa linha da tradição crítica brasileira.

Muitos pensadores vêm apontando, em uma variada gama de práticas em diferentes setores da vida brasileira, as marcas deixadas pela escravidão, que se escamoteiam com diferentes justificativas. Tal problema se reflete em alguns comentários condenatórios sobre obras naturalistas. Eva Paulino Bueno (*apud* COSSON, 2001, p. 168) denomina “realinhamento de forças no campo literário

da época” a presença de negros, mulatos, homossexuais como personagens de destaque na ficção naturalista. Nesse sentido, muitas das críticas em relação à “qualidade literária” de obras do movimento ou quanto a seu flerte com a obscenidade e ao gosto pelo bizarro e o grotesco, podem ser sintomáticos do desprezo ou medo votado pela elite brasileira às classes populares a seu modo de vida e a suas manifestações culturais particulares.

Corroborando essa perspectiva sobre o conservadorismo que inspira determinadas críticas, Rildo Cosson (2001, pp. 169-170) observa que a perspectiva de que a produção literária dos anos 70 tinha um elo de continuidade com o naturalismo devido a sua superficialidade ou ao que se considerou um excesso de engajamento, é um modo fácil de descartar experiências literárias que desafiavam a singularidade do literário, sua perenidade e o cânone construído por obras modernistas. E a rotulação como obra naturalista de parte da produção literária na atualidade dá continuidade a essa estratégia de construção do cânone da literatura contemporânea.

Bibliografia

Imprensa:

ASSIS, Machado. *Eça de Queirós: O primo Basílio*. In: ASSIS, Machado et al. *Machado de Assis*. São Paulo: Ática, 1982a, pp. 79-86. ASSIS, Machado. *O teatro de José de Alencar*. In: ASSIS, Machado et al. *Machado de Assis*. São Paulo: Ática, 1982b, pp. 71-79. BAGULAY, David. *Le Naturalisme et ses genres*. Paris: Nathan, 1995. BASTOS, Jorge. *Só a máquina apazigua (mas não salva)*. Apresentação. In: ZOLA, Émile. *A besta humana*. Tradução: Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, pp. 7-18. BECKER, Colette et al. *Dictionnaire d'Émile Zola; sa vie, son oeuvre, son époque suivi du dictionnaire des Rougon-Macquart*. Paris: Robert Laffont, 1993. BROCA, Brito. *Naturalistas, parnasianos e decadentistas. Vida literária do realismo ao pré-modernismo*. Campinas: Editora Unicamp, 1991. BUENO, Eva Paulino. *Brazilian Naturalism and the politics of origin*. *MLN* (Baltimore), v. 107, n. 2, pp. 363-395, 1992. BUENO, Eva Paulino. *Resisting boundaries: the subject of naturalism in Brazil*. New York: Garland Pub.,

1995. CAMINHA, Adolfo. *Bom-crioulo*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991. CÂNDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975. CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e a formação do homem*. In: CÂNDIDO, Antônio. *Textos de intervenção*. Seleção, apresentações e notas: Vinicius Dantas. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2002. CARELLI, Mario. *Culturas cruzadas: intercâmbios culturais entre França e Brasil*. Tradução: Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1994. CARVALHO, Adherbal de. *O Naturalismo no Brasil*. Maranhão: Livraria Contemporânea, Júlio Ramos e C. Editores, 1894. CATHARINA, Pedro Paulo G. F. *Estética naturalista e configurações da modernidade*. In: MELLO, Celina Maria Moreira; CATHARINA, Pedro Paulo G. F. (Org.). *Crítica e movimentos estéticos: configurações discursivas do campo literário*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006, pp. 105-136. CATHARINA, Pedro Paulo Garcia Ferreira; MENDES, Leonardo. *Naturalismo aqui e lá-bas. O eixo e a roda* (Belo Horizonte), v. 18, n. 1, pp. 109-127, 2009. COSSON, Rildo. *Naturalismo na década de 70: o realinhamento do cânone*. *Organon* (Porto Alegre), v. 15, n. 30-31, pp. 161-170, 2001. COUTINHO, Afrânio. *Introdução à literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976. DUARTE, Eduardo de Assis. *A mecânica de um recalque*. Dissertação de Mestrado em Letras. Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1978. EL FAR, Alessandra. *Páginas de sensação: literatura popular e pornográfica no Rio de Janeiro (1870-1924)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. FARIA, João Roberto. *Ideias teatrais: o século XIX no Brasil*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2001. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 13. ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, v. 1. HONNETH, Axel. *Reificação: um estudo da teoria do reconhecimento*. Tradução: Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018. JAY, Martin. *The rise of hermeneutics and the crisis of ocularcentrism*. In: HERNADI, Paul (Ed.). *The rhetoric of interpretation and the interpretation of rhetoric*. Durham: Duke University Press, 1989, pp. 55-75. LUKÁCS, Georg. *Narrar ou descrever?* In: LUKÁCS, Georg. *Ensaio sobre literatura*. Coordenação e prefácio: Leandro Konder. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965, pp. 43-94. MARCO, Va-

- léria de. *O império da cortesã*: Lucíola – um perfil de Alencar. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MENDES, Leonardo. *O retrato do imperador*: negociação, sexualidade e romance naturalista no Brasil. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- MENDES, Leonardo. Naturalismo com aspas: *Bom-crioulo* de Adolfo Caminha, a homossexualidade e os desafios da criação literária. *Revista Gragoatá* (Niterói), v. 14, pp. 29-44, 2003.
- MENDES, Leonardo. Rita Baiana: nação e sexualidade em *O cortiço*. In: AZEVEDO FILHO, Deneval Siqueira de; MAIA, Rita Maria de Abreu (Org.). *Livros e idéias*: ensaios sem fronteiras. São Paulo: Arte & Ciência, 2004, pp. 115-128.
- MENDES, Leonardo. As qualidades da incorreção: o romance naturalista no Brasil. In: MELLO, Celina Maria Moreira de; CATHARINA, Pedro Paulo Garcia Ferreira (Org.). *Crítica e movimentos estéticos*: configurações narrativas do campo literário. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006, pp. 137-165.
- MÉRIAN, Jean-Yves. *Aluísio Azevedo. Vida e obra (1857-1913)*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- MIGUEL-PEREIRA, Lúcia. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1973.
- MITTERAND, Henri. *Zola: l'homme de Germinal – 1871-1893*. Paris: Fayard, 2001.
- MONTELLO, Josué. *Aluísio Azevedo e a polêmica de O mulato*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- OLIVEIRA, Diogo de Castro. *Onosarquistas e patafísicos*: a boemia literária no Rio de Janeiro *fin-de-siècle*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.
- PARDAL MALLETT, João Carlos de Medeiros. *O cortiço*. In: AZEVEDO, Aluísio. *Aluísio Azevedo*: ficção completa em dois volumes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, v. 1, pp. 83-89.
- PEREIRA, Lucia Miguel. *Prosa de ficção (de 1870 a 1920). História da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- QUEIRÓS, Eça de. Idealismo e realismo. In: QUEIRÓS, Eça de. *Cartas inéditas de Fradique Mendes*. Porto: Lelo & Irmão, 1929, pp. 161-179.
- QUEIRÓZ JÚNIOR, Teófilo de. *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*. São Paulo: Ática, 1975.
- RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar*: a utopia da cidade disciplinar, Brasil 1890-1930. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- RIBEIRO, Júlio. *A carne*. São Paulo: Editora Três, 1972.
- RIBEIRO, Júlio; FREITAS, Senna. A polêmica. In: RIBEIRO, Júlio. *A carne*. São Paulo: Editora Três, 1972, pp. 181-235.
- SCHÖLLHAMMER, Karl Erik. *Ficção brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SEIGEL, Jerrold. *Paris boêmia*: cultura, política e os limites da vida burguesa 1830-1930. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- SEREZA, Haroldo Ceravolo. *O Brasil na internacional naturalista*: adequação da estética, do método e da temática naturalista no romance brasileiro do século 19. Tese de Doutorado em Letras – área de Literatura Brasileira. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SILVA, Ana Carolina Feracinda. *Entre a pena e a espada*: literatos e jacobinos nos primeiros anos da República (1889-1895). Dissertação de Mestrado em História. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira. Adolfo Caminha: um mundo dividido [prefácio]. In: CAMINHA, Adolfo. *Bom-crioulo*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *O Naturalismo no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1992.
- STRACCIA, Carlos (Org.). *O espetáculo de massas na literatura brasileira*. São Paulo: Selimunte, 1992.
- SUSSEKIND, Flora. *Tal Brasil, qual romance? Uma ideologia estética e sua história*: o naturalismo. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.
- TINHORÃO, José Ramos. *A província e o Naturalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- VENTURA, Roberto. *Estilo tropical. História cultural e polêmicas literárias no Brasil 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- ZOLA, Émile. *Le roman expérimental. Lettre à la jeunesse. Le naturalisme au théâtre. L'argent dans la littérature. Du roman. De la critique. La République et la littérature*. Paris: Charpentier, 1881.
- ZOLA, Émile. *O romance experimental e o Naturalismo no teatro*. Tradução: Italo Caroni e Célia Berrettini. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- ZOLA, Émile. Prefácio à segunda edição. In: ZOLA, Émile. *Thérèse Raquin*. Tradução: Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Estação Liberdade, 1992, pp. 7-12.
- ZOLA, Émile. *Do romance*: Stendhal, Flaubert e os Goncourt. Tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário/Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
- WOLFF, Jorge. *Tal Brasil, qual romance?* Literatura não é documento. Sobre Ana Cristina César e Flora Sussekkind. *Crítica cultural* (Palhoça), v. 8, n. 2, pp. 323-338, jul./dez. 2013.

Digital:

CANDIDO, Antonio. De cortiço a cortiço. *Novos estudos CEBRAP*, n. 30, pp. 111-129, jul. 1991. Disponível em: <http://www.casdvest.org>.

br/pcasd%2Fuploads%2Ftassio%-2FAn%E-1lises%2F20080624_de_cortico_a_cortico.pdf. Acesso em: 25 jul. 2019. DALCASTAGNÈ, Regina. *Retrato sem parede: o Bom-crioulo*, de Adolfo Caminha. Veredas: revista da Associação Internacional de Lusitanistas, n. 24, pp. 147-159, jun. 2017. Disponível em: ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Web/x-sihl/media/mesa-3.pdf. Acesso em: 25 jul. 2019. DOLZY, Guillaume (Org.). *Caricatures & caricature – Actualité-recherche sur l'histoire de la caricature politique et du dessin de presse*, s/d. Disponível em: www.caricaturesetcaricature.com/2019/03/emile-zola-du-naturalisme-a-l-affaire-dreyfus-exposition-itinerante-a-louer-imprimer.html. Acesso em: 25 jul. 2019. FARIA, Neide. O Naturalismo e o(s) naturalismo(s) no Brasil. *Travessia*, n. 16-18, pp. 124-147, 1989. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/17460/16031. Acesso em: 10 jul. 2020. FERREIRA, Nadiá Paulo; FRAMBACH, Lídia Bantim. Polêmica entre Machado de Assis e Eça de Queirós. *O Marrare. Revista da pós-graduação em Literatura Portuguesa. UERJ*, ano 10, n. 13, 2. sem. 2010. Disponível em: omarrare.uerj.br/numero13/pdf/alfarrábios.pdf. Acesso em: 25 jul. 2019. FRANCHETTI, Paulo. O Naturalismo no Brasil. *Paulo Franchetti*. Disponível em: http://paulofranchetti.blogspot.com.br/2013/06/naturalismo-no-brasil.html. Acesso em: 25 jul. 2019. MENDES, Leonardo. O romance republicano: Naturalismo e alteridade no Brasil 1880-90. *Letras & letras*, v. 2, n. 24, pp. 189-207, jul./dez. 2008. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/viewFile/25403/14117. Acesso em: 25 jul. 2019. PEL-LEGRINI, Tânia. Realismo: postura e método. *Letras de hoje*, v. 42, n. 4, pp. 137-155, dez. 2007. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/4119/3120. Acesso em: 10 jul. 2020.

VICTOR HUGO ADLER PEREIRA

Antinecropolítica

Antinecropolítica é um conjunto de ferramentas nos campos científico e filosófico, formuladas por pessoas egressas de grupos historicamente racializados (QUIJANO, 2015) quanto à sua estética humana, com o objetivo de recuperar os seus sentidos de humanidade. No Brasil e na Sudamérica em geral, especialmente vinculados às perspectivas de afrodiáspora, gênero e povos originários, em suas dimensões culturais, doutrinárias, sociais e discursivas, movimentos antinecropolítica têm sido a principal forma de resistência às sistêmicas opressivas, com especial ênfase verificada a partir das décadas de 60/70, que tem retomado sua potência. Para compreendê-lo, é necessário entender especialmente o pensamento decolonial ou a construção de um modelo sul-sul de pensamento.

O objeto combatido

O conceito de necropolítica (MBEMBE, 2016) foi formulado a partir da observação decolonial do filósofo Achille Mbembe acerca do biopoder observado por Foucault (1997). Conforme argumenta Mbembe, a ideia de biopoder mostrava-se insuficiente à análise de sociedades escravocratas e à noção de modernidade neoliberal da perspectiva decolonial, pois separa estados democráticos e estados de exceção partindo do pressuposto de “cidadãos livres no estado de direito” x “cidadãos sem liberdade por supressão do estado de direito” (AGAMBEN, 1995).

Mbembe aprofunda o olhar através de um viés distinto, pautado nas relações norte-sul: a soberania de nações pós-coloniais, nestes casos, não define a gestão da vida, mas a política de morte perpetuada por Estados. Isso porque, pautados no colonialismo escravista e nos fenômenos do neoliberalismo, englobam como ferramentas inerentes à própria noção de estado de direito os instrumen-

tos de eliminação, pelo arcabouço jurídico, da cidadãos à margem de humanidade para os fins estatais.

O filósofo camaronês observa que a formulação de soberania, na sociedade colonialista, encontrou-se vinculada ao próprio propósito de “instrumentalização generalizada da existência humana e destruição material de corpos humanos e populações”. O conceito de necropolítica formulado por Mbembe é uma quase tradução do processo de conformação do Estado brasileiro e de Estados sulamericanos, centrado no extermínio declarado de corpos negros (FLAUZINA, 2014), na utilização do trabalho reprodutivo feminino (PATEMAN, 1988) em suas esferas distintas como molde de reprodução e na eliminação de povos originários.

No Brasil, a necropolítica afeta, principalmente, populações em afrodiáspora e a categoria feminina, através do uso jurídico de instrumentos que reforçaram e continuam a reforçar o processo de racialização e divisão social entre negritude e branquitude e, assim, definem os corpos exterminados (BORGES, 2017a), que somam cerca de 70% das mortes por homicídio e percentual similar de prisões (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA FBSP, 2018).

O diagnóstico da necropolítica brasileira vem sendo feito com especial ênfase desde os anos 60, por autores e autoras negros que visibilizaram, através de suas produções escritas, os processos de extermínio cultural, social e discursivo – vale dizer, as narrativas sobre a negritude até este momento passavam por uma subalternização e um embranquecimento eurocentrado (FANON, 1968), corroborado pelo mito de uma democracia racial (FERNANDES, 1972) – que culminaram numa suavização estética e do extermínio de corpos.

Percebe-se que o processo de extermínio é gradativo. Assim funciona a necropolítica no Brasil. Os processos de narrativa histórica e de legislação sobre corpos negros e corpos femininos atuaram conjuntamente para manter o status de não humanidade (CARNEIRO, 2005) e não cidadania da população afrodiáspórica e da população feminina.

O Brasil do século XIX já possuía imensa parcela de sua população formada por pessoas negras, às quais se atribuíram as nomenclaturas mulato, mestiço, moreno, pardo, crioulo, cabra, negro ou preto (NASCIMENTO, 1978).

O processo de “abolição” gradativa deu-se tardiamente, e por força de pressões da Inglaterra, numa urgência de abolição que evitasse a reforma agrária. A ausência de políticas públicas de reparação e a legislação posterior somaram-se ao impedimento de que analfabetos de votassem, a proibição de acesso a terras e a espaços de trabalho e a criminalização de condutas como a capoeira, a “vadiagem”, o fumo do “pito de pango”, cachimbo em que se fumava a *cannabis* e a prática do culto ao candomblé (BORGES, 2017b).

As primeiras medidas já enunciavam o ciclo necropolítico específico sobre a população afrodiáspórica, que foi racializada reiteradamente através da imposição de barreiras materiais ao seu desenvolvimento social e objeto do discurso científico que intentava suprimir sua existência como meio de “evolução”, em discursos como os de Nina Rodrigues. Em 1911, anunciou-se formalmente, em documentos oficiais, na Conferência Mundial das Raças, através de João Baptista Lacerda, o intuito de livrar o Brasil das populações “negras e mestiças” (SCHWARCZ, 2011), com uma imagem que traduziu o discurso e marcou a história da segregação racial no país. Trata-se do quadro “A redenção de Cam”, de Modesto Brocos:



Figura 1 – A redenção de Cam; Óleo sobre tela, Modesto Brocos (Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro).

Dada a quantidade de pessoas negras no país, o projeto envolveu a deportação de pessoas afrodescendentes a países de África, o impedimento de ingresso de pessoas negras, a “importação” de mão de obra branca que obteve incentivos, custeio da travessia atlântica e doação de terras. Para além disso, é notória a formulação de políticas de supressão dos saberes, culturas e histórias de afrodiáspora, contadas sob a ótica eurocêntrica e narradas através de uma visão de “morenidade” adotada pelo Estado especialmente diante dos escritos de Gilberto Freyre, que romantizam o brutal organismo de supressão de vidas criado e mantido pelo Estado.

Da supressão de cultura e dos limbos sociais até a supressão física, percebe-se um *continuum* necropolítico no estado brasileiro, que hodiernamente reproduz em discurso aberto a prática de extermínio de vivências negras, especialmente através da legislação penal. Observadas as interseccionalidades, a necropolítica tem se mostrado ainda mais intensa. Os corpos negros femininos, aqui entendidos sob a perspectiva de gênero, não apenas biológica, são também os mais afetados pelo circuito do necropoder brasileiro.

A taxa de homicídios de mulheres negras cresceu quase 30% nos últimos 10 anos (3,3% foi a taxa entre mulheres brancas). O Brasil também foi identificado como país que mais mata a população LGBTQIA (ANISTIA INTERNACIONAL, 2018) e, dentre esta, também são maiores os índices entre pessoas negras. Tomamos, portanto, como eixos centrais do fenômeno necropolítico no Brasil os corpos negros e, a seguir, o feminino.

Organização antinecropolítica no Brasil

Assim como em outras partes do mundo, o Brasil passou a revisitar a historicidade de suas narrativas acerca da negritude com especial ênfase depois da segunda metade do século XX. Nada obstante, já era possível enxergar agrupamentos de contraposição à política da morte dos corpos indesejados desde os primórdios do desenvolvimento estatal, especialmente através da capoeira, do

quilombismo, da arte, da música e do candomblé (NASCIMENTO, 1980).

Dada a exclusão social, no entanto, os espaços de produção de conhecimento eram negados às figuras negras através do contrato racial vigente (CARNEIRO, 2005), impondo o epistemicídio como maneira de assegurar a imagética das pessoas de origem afrodiaspórica como sujeitos incognoscíveis enquanto capazes de produzir cultura, arte, racionalidade ou ciência.

A afroancestralidade transmitia seus saberes pela oralidade como maneira de proteção e, do marco europeizado, o significado atribuído foi de inaptidão. Em raros momentos aceitas em locais de evidência, pessoas com cultura em afrodiáspora foram tratadas como exceções que *tonkenizavam* (BERTH, 2019) o discurso oficial de democracia racial. Além disso, eram rotineiramente embranquecidas as suas vivências, sendo aceitos individualmente, com a famosa observação de serem “negros de alma branca”.

O Movimento Negro no Brasil começa a se organizar desde os idos dos anos 30, com a Frente Negra Brasileira, extinta pela ditadura Vargas, a União dos Homens de Cor e, na sequência, o Teatro Negro Experimental, protagonizado por Abdias do Nascimento (RONCOLATO, 2015). Com a ditadura militar, as manifestações de Abdias ensejam censura a suas publicações no Brasil e em países como Angola, durante Congressos.

É na grande movimentação cultural e acadêmica da década de 60 que se iniciam as primeiras demonstrações de movimentos decoloniais capazes de produzir um impacto antinecropolítico. A historiografia contada através de olhares negros (NASCIMENTO, 2007) iniciou o processo de contranarrativa e giro decolonial necessário à releitura dos corpos negros no Brasil, de sua potencialidade de saberes e de produção. Também parte essencial a este giro, Milton Santos (SANTOS; CARVALHO, 1960) implementa uma nova perspectiva da geografia através da análise das relações sul-sul e das potencialidades de países em desenvolvimento.

Lélia Gonzalez (1988), por sua vez, desenvolve o conceito de “Amefricanidade”, essencial à caracterização de uma insurgência antinecropolítica e de uma contracultura negra. Através da demonstração da *denegação* como fenômeno comum ao país racializado e colonialista, Lélia Gonzalez produziu uma obra atemporal, que dialoga sobre a pulsão narcísica do colonizador e da branquitude, parte do que explica o fenômeno necropolítico em sua necessidade de supressão de toda forma de existência, não somente através do corpo físico, mas da subjugação e desqualificação de tudo o que se enxerga no “outro”.

Em conjunto, o movimento similar ao *black power* internacional desenvolveu-se no Brasil, adotando o culto à estética negra como mecanismo de reafirmação de ancestralidade. Mesmo sob anos de censura militar, a música e as estruturas sócio-culturais como o bloco Ilê-Aiyê (mundo negro, na língua iorubá) mostravam-se insurgências culturais de reafirmação. A música *soul* através de nomes como Tony Tornado, Wilson Simonal, Jorge Ben e Tim Maia (NAKED, 2012) utilizava versos de protesto, como “Black is Beautiful”; o samba de Clara Nunes e Dona Ivone Lara, além de Gilberto Gil a busca de reconexão com territórios de culturas de África em álbuns como *Refavela* ou Gil Jorge Ogum Xangô reiteravam aspectos da cultura afrodiáspórica.

O Movimento Negro Unificado (MNU), que surge em meados dos anos 70 e reitera as movimentações de luta pela dignificação das vidas negras e pela desmistificação da farsa do ideal miscigenado, adota critérios específicos para apontar o projeto de embranquecimento do país e a verdadeira formação racial que se pretendia exterminar também discursivamente. No período recente, inicia a busca por projetos de antinecropolítica através da proposição de medidas de isonomia, como as cotas sócio-raciais de acesso às universidades públicas.

Atuando fortemente até os dias atuais, em que tem se manifestado junto às Nações Unidas contra o extermínio de direitos e de corpos, em atuação fascista

declarada (FERREIRA, 2018) do Estado brasileiro, manifesta um projeto de luta antinecropolítica continuado e aberto.

A potência produtiva, seja na seara estética, cultural ou científica, reerguendo o estudo sobre a história da negritude e sua afirmação de humanidade vem sendo reiterada ao longo do período pós Constituição de 1988. O ingresso de pessoas em afrodiáspora nas instituições de ensino superior e a adoção de ferramentas de resgate histórico como intercâmbios com países de África e a consolidação da primeira universidade voltada à formação luso-africana do país ensejaram a produção científica de resistências e questionamentos, através de apontamentos agora escritos e publicados.

Do mesmo modo, a produção de conteúdo digital proporcionou uma maior disposição de conteúdos do fenômeno denominado empoderamento (BERTH, 2018), em que a narrativa sobre a negritude e o combate ao epistemicídio podem ser percebidos diretamente. Este fenômeno implicou maior repercussão discursiva de agrupamentos que questionam a atuação necropolítica estatal. A visibilidade de produções negras e o resgate de publicações em que os saberes acadêmicos e ancestrais em afrodiáspora se vinculam (AKOTIRENE, 2018) passou a ser marca da contracorrente aos poderes que abertamente discursam pela relativização das humanidade de corpos negros.

Num espaço de tempo, movimentos como a coleção “Feminismos Plurais”, protagonizada pela filósofa Djamila Ribeiro (2017), que reúne autoras e autores negros, alcançou o patamar de marco da produção afrodiáspórica internacionalmente. Ao mesmo tempo, a música negra e periférica retoma um patamar de alcance social denso, com protestos explícitos contra as formulações de truculência estatal, que já se apresentavam desde os anos 90 com grupos de rap e funk como Racionais MC’s (MC’s, 1997), Nação Zumbi e Sabotage, Planet Hemp e O Rappa. O disco de Racionais MC’s chega a ser utilizado no vestibular de uma das maiores universidades do país,

a UNICAMP, como parte das referências de estudos.

Além de ícones intergeracionais como Elza Soares (2015), despontam novos e novas musicistas como Criolo (2014), Baiana System (2018), Xênia França (2017), Luedji Luna (2017), Baco Exu do Blues (2018), Rincon Sapiência (Ponta de Lança, 2017) e Djonga (2018).

Em suas letras, evidenciam a necropolítica e reafirmam a negritude, retratam as vivências racistas, estimulam o questionamento do necropoder a todo o tempo e reafirmam a cultura negra como positiva. Frases como “pretos e pretas estão se amando”; “esse é o sangue da nossa gente/vocês são a resposta porque tanto Einstein no morro morre e não desponta”; “não fecha a conta, a cota é pouca e o corte é fundo”; “Quem vai pagar a conta? Quem vai contar os corpos?”; “multiplicados somos mais fortes/não precisamos depender da sorte” – todas passam a repercutir intensamente nos meios em evidente rechaço ao tratoramento histórico estatal. São incentivadas as discussões em meios distintos, dado o alcance da musicalidade e de redes sociais.

Seria possível, num panorama atual, afirmar que enquanto a política estatal no Brasil tem se mostrado cada vez mais afeita à abertura da prática necropolítica, a resistência e as práticas antimovimento têm sido especialmente mais fortes, especialmente nas searas da produção literária acadêmica, das redes sociais e da cultura musical negra. A antinecropolítica, portanto, é um fato crescente e manifesto.

Bibliografia

Imprensa:

AGAMBEN, G. *Moyens sans fins: notes sur la politique*. Paris: Payot & Rivages, 1995. AKO-TIRENE, C. *O que é interseccionalidade?* São Paulo: Letramento, 2018. ANISTIA INTERNACIONAL. *Informe 2017/2018. Estado dos direitos humanos no mundo*. Londres: Amnesty International, 2018. BERTH, J. *O que é empoderamento?* São Paulo: Letramento, 2018. BORGES, J. *O que é encarceramento em massa?* São Paulo: Letramento, 2017. CARNEIRO, A. S. *A construção do outro como não-ser como*

fundamento do ser. Tese de Doutorado em Educação. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Divisão Europeia do Livro, 1972. FERREIRA, A. G. Da necropolítica ao fascismo declarado. *Boletim trincheira democrática* (Salvador), ano 1, out. 2018. FLAUZINA, A. L. As fronteiras raciais do genocídio. *Revista de direito da Universidade de Brasília* (Brasília), v. 1, n. 1, pp. 119-146, jan./jun. 2014. FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Atlas da violência 2018*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2018. FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société: cours au Collège de France*, 1976. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 1997. GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo brasileiro* (Rio de Janeiro), n. 92-93, pp. 69-82, jan./jun. 1988. KUHN, T. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962. MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & ensaios – Revista do PPGAV/EBA – UFRJ* (Rio de Janeiro), n. 32, pp. 122-151, 2016. NAKED, R. C. Identidades em diáspora – O movimento black no Brasil. *Desenredos* (Teresina), ano 4, n. 12, pp. 1-11, jan./mar. 2012. NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. NASCIMENTO, A. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico cultural da população afro-brasileira. *Congresso de Cultura Negra das Américas*. Cidade do Panamá: Sankofa, 1980. NASCIMENTO, M. B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTIS, A. *Eu sou atlântica*. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, pp. 117-125. PATEMAN, C. *The sexual contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988. QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: CLACSO, C. L. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2015, pp. 117-142. RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?* São Paulo: Letramento, 2017. SANTOS, M.; CARVALHO, A. *A geografia aplicada*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1960. SCHWARCZ, L. M. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. *História, ciências, saúde – Manguinhos* (Rio de Janeiro), vol. 18, n. 1, pp. 225-242, 2011.

Digital:

BERTH, J. Tokenismo. *Artigo em rede social*, 12 set. 2019. São Paulo, São Paulo, Brasil. BOR-
GES, J. Necropolítica na metrópole: extermínio
de corpos, especulação de territórios. *Portal ge-
ledés*, 2 jun. 2017. Disponível em: [https://www.
geledes.org.br/necropolitica-na-metropole-ext-
terminio-de-corpos-especulacao-de-territorios/](https://www.geledes.org.br/necropolitica-na-metropole-extermínio-de-corpos-especulacao-de-territorios/).
Acesso em: 2 set. 2019. RONCOLATO, M. A
caminhada do movimento negro no Brasil. *Nexo
jornal*, 24 nov. 2015. Disponível em: [https://
www.nexojornal.com.br/especial/2015/11/24/A-
caminhada-do-movimento-negro-no-Brasil](https://www.nexojornal.com.br/especial/2015/11/24/A-caminhada-do-movimento-negro-no-Brasil).
Acesso em: 10 set. 2019.

Música

BLUES, B. E. (Artista). Bluesman. Salvador,
Bahia, Brasil, 2018. DJONGA (Artista). Olho
de tigre. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil,
2018. FRANÇA, X. (Artista). Pra que me cha-
mas? Salvador, Bahia, Brasil, 2018. GOMES,
K. C. (Compositor). Convoque o seu Buda. São
Paulo, São Paulo, Brasil, 2014. LUNA, L. (Ar-
tista). Um corpo no mundo. Salvador, Bahia,
Brasil, 2017. MC's, R. (Compositor). Sobrevi-
vendo no Inferno. São Paulo, São Paulo, Brasil,
1997. SAPIÊNCIA, R. (Artista). Ponta de lança.
São Paulo, São Paulo, Brasil, 2017. SOARES, E.
(Compositor). A mulher do fim do mundo. Rio de
Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 2015. SYSTEM,
B. (Artista). CertopeloCertoh. Salvador, Bahia,
Brasil, 2018.

ANA GABRIELA FERREIRA

Anti-neoliberalismo

O vocábulo Antineoliberalismo, curio-
samente, designa duas concepções
manifestamente antagônicas, que serão
trabalhadas a partir, precisamente, do
significado do vocábulo a que se opõe,
qual seja, “neoliberalismo”. A expressão
“neoliberalismo” tem caráter polissêmi-
co. Num primeiro momento, ela desig-
nou um modelo em que, admitidos, em
linhas gerais, os elementos ideológicos
da “economia de mercado”. Todavia,
como dito por Washington Peluso Albi-
no de Souza, “o Direito tem importância
decisiva para corrigir os efeitos dos me-
canismos econômicos indiferentes à con-
dição humana e social, imposta pela pró-
pria realidade” (SOUZA, 2002, p. 436;
CARVALHOSA, 1973, p. 102).

O “neoliberalismo”, assim, viria a
apresentar-se como um “liberalismo
econômico” – ou, na expressão da lite-
ratura italiana a partir de Benedetto
Croce, “liberismo”, para se distinguir
do liberalismo político, a que se reser-
varia a denominação própria de “libera-
lismo” (CROCE, 1957, p. 11; TORELLY,
2010, pp. 142-143; VIGORITA, 1959,
pp. 154-155; NICOLINI, 1976, p. 464;
TRONCARELLI, 1995, pp. 184-185;
JEMOLO, 1972, pp. 190-191; MORTA-
TI, 1969, p. 1.009; BOBBIO, 1990, p.
171; CAMARGO, 2012, p. 182) – em
que o poder econômico privado, ao in-
vés de ser concebido como passível de
limitação apenas pelos movimentos de
outros agentes econômicos privados,
viria a ser, também, controlado pelo
Estado, mediante comandos legislati-
vos e, mesmo, a atuação direta, onde se
verificasse não estarem equilibradas as
relações entre os sujeitos viventes no
meio social de que se tratasse. Seriam,
assim, “neoliberais” um Franklin D.
Roosevelt, um Otto von Bismarck, um
Getúlio Vargas ou um Juscelino Kubits-
chek, e a expressão, no Brasil, de um
início doutrinário estaria no discurso de
Rui Barbosa proferido em 20 de março

de 1919, durante a campanha presidencial (BARBOSA, 1988, p. 38).

Nesta acepção, o “antineoliberalismo” abrangeria tanto os adversários do capitalismo liberal, porque, ao cabo, as instituições próprias da economia de mercado – propriedade privada, liberdade negocial, liberdade de empreender – ainda se manteriam, quanto os defensores do liberalismo econômico, ou liberismo, em sua pureza. Assim, seriam “antineoliberais” tanto representantes do pensamento marxista (NUNES, 2008, pp. 518-521; BETTELHEIM, 1968, pp. 120-121; DOBB, 1988, p. 269) quanto um Ludwig von Mises, que via neste “neoliberalismo” apenas um “socialismo mitigado” (MISES, 1945, p. 451; RIPERT, 1949, p. 197; FRIEDMAN, 1984, p. 21; RAND, 1970, pp. 28-29). É contra este “neoliberalismo” que buscou responder aos problemas de legitimidade política do Estado viabilizador da economia de mercado (HELLER, 1968, pp. 171-172; BERCOVICI, 2003, p. 244; BONAVIDES, 2007, p. 184) que se reuniram em Mont Pélérin pensadores como Walter Lippmann, Friedrich von Hayek, Milton Friedmann, Ludwig von Mises, em 1938, preocupados com o que lhes parecia o avanço do Estado sobre o espaço que seria naturalmente da sociedade, traduzida esta como “mercado”. Este o “antineoliberalismo” – tomada a expressão “neoliberalismo” na primeira acepção – que veio a frutificar no Brasil, o de perfil mais voltado à definição das posições sociais a partir dos movimentos “espontâneos” do mercado, já que na vertente mais “igualitarista” ou “revolucionária”, o “antineoliberalismo” não teria como frutificar, por traduzir um erro estratégico o reforço à radicalização da visão liberista.

Verdade que, na vertente mais à esquerda, este “neoliberalismo” pode encontrar expressão em alguns poucos textos da literatura, como na peça escrita em 1933, “O rei da vela”, de Oswald de Andrade, sobre a prática da usura, mesmo após o advento da legislação tutelar recém-advida. Enquanto as medidas que materializavam um “neoliberalismo” de caráter “desenvolvimentista”,

na linguagem dos entusiastas, “populista”, na linguagem dos seus críticos, seguiam rendendo bons resultados eleitorais para os que nelas se empenhavam, nos conglomerados de interesses que se constituíram à sombra de tudo o que derivasse de Getúlio Vargas em termos de “intervencionismo econômico”, somado às tensões da Guerra Fria, o pensamento de Milton Friedman, em especial, foi sendo introduzido no Brasil como um antídoto aos “venenos comunizantes” que se identificavam em especial na escola ligada à CEPAL e aos “erros keynesianos”, consistentes em não terem os EUA cultivado a paciência com o mercado para saírem da crise, pois, ao seu ver, a utilização de medidas governamentais teria, antes, retardado a recuperação que somente se dera em função do ingresso na II Guerra.

Tem-se, pois, como “antineoliberais”, sob o ponto de vista doutrinário, embora, quando guindados ao poder, muitos deles não tenham deixado de adotar medidas francamente “intervencionistas”, Eugênio Gudin, Roberto de Oliveira Campos, Mário Henrique Simonsen, Antônio Delfim Netto, Ernane Galveas, Hélio Beltrão. O “antineoliberalismo”, pois, no Brasil, se poria antes e acima de tudo na linha de combater as formas de mitigação dos impactos da “economia de mercado”, vistas como “custosa demagogia, para ganhar votos dos mais pobres”, quando a estes deveria ser ensinado que a “riqueza” era a recompensa da diligência e a pobreza era resultado exclusivo da incompetência e da indolência. O custo estaria no “excesso de proteção ao trabalhador”, que inibiria a contratação de mão-de-obra diante dos ônus existentes, bem como num grande número de “serviços públicos ineficientes”, custeados por “tributos escorchantes”. Quando da queda do “Muro de Berlim”, em 1989, e do colapso da União Soviética, a expressão “neoliberalismo” passou a designar o “fundamentalismo de mercado”, caracterizado pela redução do tamanho do Estado (FRIEDMAN, 1984, p. 76; REVEL, 1985, pp. 15-16; PENNA, 1991; SORMAN, 1991, pp. 117-118), compreendidas nesta fórmula a priva-

tização de empresas sob controle deste, a transferência à iniciativa privada da prestação da maior parte das atividades antes a cargo do Poder Público, a redução do número de servidores, bem como a facilitação da respectiva exoneração.

Os direitos sociais passam a ser tratados apenas em sua dimensão de custos e como formas de exonerar os indivíduos que deles fruam do dever de contribuir para o funcionamento do mercado e, portanto, na linha do que sustentou Friedrich von Hayek, fugindo completamente de sua alegada matriz kantiana, fazendo vingar a ideia de que “um indivíduo adquire direitos dentro de uma sociedade pela obediência às suas normas. Concepções contrárias talvez lhe confirmem direitos em outras sociedades, não na nossa. Para a antropologia, talvez todas as culturas ou sistemas morais sejam igualmente bons, mas é por considerar os demais inferiores que preservamos nossa sociedade” (HAYEK, 1985, p. 185). Quer dizer, o ser humano não “mereceria” ser considerado pessoa, “conquistaria” esta condição ao desempenhar o seu papel na sociedade.

Embora não se possa dizer que o “neoliberalismo” enquanto “fundamentalismo de mercado” se manifeste de modo “monolítico” – há um largo espectro que vai desde a defesa da extinção de todos os monopólios públicos, mesmo o da emissão de moeda, até as correntes que concedem a possibilidade de o Estado atuar no enfrentamento das falhas de mercado relacionadas à assimetria de informações e à concentração empresarial -, as características que permitem identificar uma doutrina como integrante deste conjunto estão elencadas (NUNES, 2013, p. 183; FEIX, 2010, p. 339; HARVEY, 2013, p. 7).

E é quando estes dados doutrinários passam a compor a política econômica dos países, aliados ao fenômeno da “globalização”, que passa a integrar este ideário também a substituição dos sistemas jurídicos estatais, em especial em países onde a fonte do Direito por excelência é a lei, por relações jurídicas atomizadas, definidas em contratos, cujo valor estaria no fato de terem sido

livremente celebrados, e que comporão a denominada “lex mercatoria” (PICOZZA, 2005, p. 18; LICCIARDELLO, 2008, p. 15; MARRELLA, 2003, p. 182), inconfundível com as “leis do mercado”, que são “leis” da ciência econômica, sem força jurídica, sem aptidão para definir direitos e deveres.

Quando se vai falar, pois, no “antineoliberalismo” enquanto combate ao “fundamentalismo de mercado”, podem-se identificar as seguintes vertentes: 1) as de inspiração nos tradicionais adversários do capitalismo (“socialistas utópicos”, marxistas, anarquistas etc.); 2) as que pretendem a preservação do legado iluminista; 3) as que buscam inspiração nas experiências do “neoliberalismo” posto na acepção anterior à queda do Muro de Berlim; 4) as que se voltam a aspectos eminentemente “técnicos”; 5) as que, de algum modo, veem o respectivo modo de vida ameaçado de destruição pela concreção das teses “neoliberais”. Para se deslegitimarem as críticas ao “neoliberalismo” enquanto fundamentalismo de mercado, costuma-se apelar ao temor à experiência estalinista e atirar-lhes o rótulo de “marxismo cultural”, muito semelhante, aliás, ao de bolchevismo cultural” que fez fortuna na República de Weimar e no III Reich, um dos mais comuns expedientes voltados a derrotar o adversário sem demonstrar a falta de razão nos argumentos, apenas recorrendo às predisposições emocionais do auditório.

Entre as críticas de inspiração marxista, ao lado de algumas que não ultrapassam a simples identificação do adversário a ser combatido, encontram-se as que se põem a fazer objeções de substância, como é o caso de António José Avelãs Nunes, indicando a tomada do mercado, nos setores produtivos, pelos “colossos”, tendendo à concentração monopolística, pondo as empresas dos setores não-financeiros em crescente dependência em relação à banca, conduzindo ao arrefecimento da atividade produtiva e à canalização de recursos para a especulação financeira (NUNES, 2013, pp. 184-185; SOUZA FILHO, 2017, p. 34; HARVEY, 2013, pp. 128-129).

Dentre as críticas que buscam inspiração no legado iluminista, pode-se refe-

rir a de Eros Roberto Grau, que aponta para a impossibilidade de se levar a cabo o discurso que reduz a humanidade ao conjunto dos indivíduos que desempenham uma função específica no mercado sem se destruírem os fundamentos do próprio liberalismo político (GRAU, 1995, p. 63). Nesta vertente estão todos os que consideram os direitos sociais, econômicos e culturais portadores da virtude de permitir a fruição, por todos os seres humanos, dos direitos civis e políticos, como é o caso de José Afonso da Silva, Ingo Wolfgang Sarlet e Paulo Bonavides, e põe-se na raiz da tese de Antonio Augusto Cançado Trindade sobre a indivisibilidade dos direitos humanos (CAMARGO, 2019, p. 31).

A vertente voltada às experiências anteriores de “neoliberalismo” na primeira acepção divide-se entre os que apresentam algum compromisso doutrinário anterior e os que têm uma razão de cunho mais empírico para tanto. Pode-se referir dentre os que tenham um compromisso doutrinário anterior tanto os que se ligam à Doutrina Social da Igreja, inaugurada pela Encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, e que esteve, com sua mensagem de busca de conciliação entre as classes dominantes e subordinadas (MORIN, 1920, p. 208), à base da formação do direito individual do trabalho na legislação brasileira, diversamente do direito coletivo, de inspiração na Carta del Lavoro de 1927, quanto os que se ligam ao denominado “keynesianismo”, que na realidade muito mais refletiram sobre os fundamentos do New Deal do que lançaram deste os fundamentos (MAGALHÃES, 2009, p. 58; LIMA, 1992, pp. 108-109).

Quanto aos que se põem contrários ao “neoliberalismo” por motivos “técnicos”, questionando os próprios pressupostos comuns a todas as correntes “neoliberais”, sem se porem, contudo, em oposição ao “capitalismo”, e não chegaram a ver suas ideias convertidas em conteúdo de política econômica, é o caso de mencionar Thomas Piketty, que aponta para a origem da prosperidade individual muito mais em função de patrimônios herdados do que da acumulação do esforço

profissional, e da maior intensidade da capacidade de um patrimônio já construído gerar frutos do que a de um patrimônio em construção (PIKETTY, 2014, p. 430), e também é o caso de mencionar Amartya Sen, que põe em xeque a identificação da capacidade de um indivíduo “progredir” numa realidade econômica com a totalidade de “utilidades” que ele seja capaz de produzir, justamente porque não se poderia reduzir a métrica do bem-estar aos desejos de todos os indivíduos componentes de determinado meio social (SEN, 2001, p. 96). Por último, populações que pouco representam em termos de desempenho de um papel no mercado, como é o caso das tribos indígenas na Ibero-América, e que vêm a ser atingidas pelo impacto ambiental produzido pelos empreendimentos, impacto que tende a se tornar mais forte à medida em que se vai procedendo à eliminação dos ônus previstos em lei para tais empreendimentos serem levados a cabo, vêm a completar o quadro.

Mesmo populações tradicionais mais integradas com o modo de vida “cristão-ocidental”, como é o caso de pescadores artesanais, podem colocar-se numa posição contrária ao neoliberalismo quando verifiquem converter-se em política econômica pública o desalojamento respectivo para a instalação de resorts luxuosos, por exemplo, ou o envenenamento da fauna marítima em função do descarte de rejeitos. Uma vez abandonada a acepção inicial de “neoliberalismo”, pode-se dizer que, hoje, “antineoliberalismo”, embora todas as suas manifestações tenham como denominador comum o combate à redução do mundo à dimensão do mercado, mostra-se, como se pode ver, multifário: a despeito da usual tentativa de o reduzir a uma manifestação de “marxismo cultural” – conceito que, a bem de ver, quando se pede a precisão a quem o utiliza, muitas vezes tem incorporado a si elementos que estão bem longe do pensamento marxista – e da sua usual identificação com a apologia e prática da “violência subversiva”, o dado é que o “antineoliberalismo” pode manifestar-se a partir de distintas fontes de inspiração, desde o tradicionalismo até

o revolucionarismo mais radical, e materializar-se não somente mediante a violência, mas também mediante objeções de natureza intelectual, postas desde a perspectiva mais emocional até a mais intelectualmente elaborada. Tais os temas que, nos limites deste verbete, suscitam as acepções do vocábulo.

Bibliografia

BARBOSA, Rui. *A questão social e política do Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro: LTr/Fundação Casa de Ruy Barbosa, 1988. BERCOVICI, Gilberto. *Desigualdades regionais, Estado e Constituição*. São Paulo: Max Limonad, 2003. BETTELHEIM, Charles. *Planificação e crescimento acelerado*. Tradução: Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. BOBBIO, Norberto. *Perfil ideológico del '900*. Milano: Garzanti, 1990. BONAVIDES, Paulo. *Do Estado liberal ao Estado social*. São Paulo: Malheiros, 2007. CAMARGO, Ricardo Antonio Lucas. *Economia política para o curso de Direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012. CAMARGO, Ricardo Antonio Lucas. *Política econômica, ordenamento jurídico e sistema econômico*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2019. CARVALHOSA, Modesto. *Direito econômico*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1973. CROCE, Benedetto. *Liberismo e liberalismo*. In: CROCE, Benedetto; EINAUDI, Luigi. *Liberismo e liberalismo*. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Ed., 1957. DOBB, Maurice. *A evolução do capitalismo*. Tradução: Manuel do Rego Braga. São Paulo: Nova Cultural, 1988. FEIX, Geraldo. *Neoliberalismo*. In: FUNDAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITO ECONÔMICO. *Novo dicionário de direito econômico*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2010, p. 339. FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e liberdade*. Tradução: Luciana Carli. São Paulo: Abril Cultural, 1984. GRAU, Eros Roberto. *O discurso neoliberal e a teoria da regulação*. In: CAMARGO, Ricardo Antônio Lucas (Org.). *Desenvolvimento econômico e intervenção do Estado na ordem constitucional – Estudos jurídicos em homenagem ao Professor Washington Peluso Albino de Souza*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, pp. 59-75. HARVEY, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Tradução: Ana Varela Marcos. Madrid: Akal, 2013. HAYEK, Friedrich August von. *Direito, legislação e liberdade*. São Paulo: Visão, 1985, v. 3. HELLER, Hermann. *Teoria do Estado*. Tradução: Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1968. JEMOLO, Arturo

Carlo. *I problemi pratici della libertà*. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1972. LICCIARDELLO, Sebastiano. *Percorsi di diritto pubblico dell'economia*. Torino: G. Giappicchelli, 2008. LIMA, Gilberto Tadeu. *Em busca do tempo perdido: a recuperação pós-keynesiana da economia do emprego de Keynes*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/BNDES, 1992. MAGALHÃES, João Paulo de Almeida. *O que fazer depois da crise – A contribuição do desenvolvimentismo keynesiano*. São Paulo: Contexto, 2009. MARRELLA, Fabrizio. *La nuova lex mercatoria*. Padova: CEDAM, 2003 (v. 30 da coleção *Trattato di diritto commerciale e diritto pubblico dell'economia*. Organização: Francesco Galgano). MISES, Ludwig von. *O intervencionismo*. Tradução: José Joaquim Teixeira Ribeiro. *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra* (Coimbra), v. 20, p. 451, 1945. MORIN, Gaston. *La revolte des faits contre le Code – Les atteintes a la souveraineté des individus – Les formes actuelles de la vie économique: les groupements – Esquisse d'une structure nouvelle des forces collectives*. Paris: Bernard Grasset, 1920. MORTATI, Costantino. *Istituzioni di diritto pubblico*. Padova: CEDAM, 1969, v. 2. NICOLINI, Fausto. *Benedetto Croce*. Torino: UTET, 1976. NUNES, Antonio José Avelãs. *Uma introdução à economia política*. São Paulo: Quartier Latin, 2008. NUNES, Antonio José Avelãs. *A crise atual do capitalismo: crise esperada e quase programada*. In: COSTA, José Augusto Fontoura et al. (Org.). *Direito: teoria e experiência – Estudos em homenagem a Eros Roberto Grau*. São Paulo: Malheiros, 2013, t. 1, pp. 175-214. PENNA, J. O. Meira. *Opção preferencial pela riqueza*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991. PICOZZA, Eugenio. *Diritto dell'economia: disciplina pubblica*. Padova: CEDAM, 2005 (v. 2 da coleção *Trattato di diritto dell'economia*. Direção: Eugenio Picozza e Enrico Gabrielli). PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Tradução: Mônica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014. RAND, Ayn. *The virtue of selfishness – A new concept of egoism*. New York: Penguin, 1970. REVEL, Jean François. *O Estado e o indivíduo*. São Paulo: SENAC, 1985. RIPERT, Georges. *Le déclin du droit*. Paris: LGDJ, 1949. SEN, Amartya. *Desigualdade reexaminada*. Tradução: Ricardo Dornelles Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001. SORMAN, Guy. *Sair do socialismo*. Tradução: Célia Neves Dourado. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991. SOUZA, Washington Peluso Albino de. *Teoria da constituição econômica*.

Belo Horizonte: Del Rey, 2002. SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. De como a natureza foi expulsa da modernidade. *Revista de direitos difusos* (São Paulo), v. 17, n. 68, pp. 15-40, jul./dez. 2017. TORELLY, Paulo Peretti. *Soberania, Constituição e mercado*. Tese de Doutorado em Direito do Estado. Faculdade de Direito – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. TRONCARELLI, Barbara. *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce*. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1995. VIGORITA, Vincenzo Spagnuolo. *L'iniziativa economica privata nel diritto pubblico*. Napoli: Jovene, 1959.

RICARDO ANTONIO LUCAS CAMARGO

Anti-neologismo

O termo *antineologismo* é relativamente recente na língua portuguesa: não consta do *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa* (2001) nem do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa* (2009). Apesar de existir correlato em outras línguas (esp. *anti-neologismo*, fr. *anti-néologisme*, it. *antineologismo*, rom. *anti-neologisme*, ing. *anti-neologism*), também nelas seu uso parece ser bastante esporádico e recente, com exceção do inglês, para o qual foi possível encontrar atestação em texto de 1855. Esse uso esporádico parece mostrar que não se trata de forma cujo conceito seja amplamente partilhado pela comunidade de fala: sua mobilização parece estar restrita à esfera específica de pessoas que se ocupam da reflexão sobre linguagem, em uma perspectiva nitidamente purista.

Do ponto de vista formal, é constituído do prefixo de oposição grego *anti-* e do substantivo *neologismo*. Este último se já encontra atestado no português na 2ª edição do dicionário de Silva (1813, v. 2, p. 340), sendo então definido como “o uso frequente de palavras novas”. A forma *neologismo* compõem-se da base de origem grega *neo* (“novo”), da base de origem grega *logos* (“palavra”, “discurso”) e do sufixo de origem grega *-ismo*, cujos significados são bastante diversificados, mas, na palavra em questão, expressaria adesão a um tipo de atitude, comportamento. Como se usa no português contemporâneo a forma *neologismo* para designar itens lexicais novos, o termo *antineologismo* pode significar tanto atitude contrária a uso de itens lexicais novos quanto atitude contrária a seu uso excessivo (acepção esta que parece estar na definição de Silva ao usar o adjetivo *frequente*).

Em qualquer uma das acepções, o *antineologismo* é uma das manifestações do *purismo linguístico*, entendido como uma concepção de linguagem segundo a

qual existiriam padrões linguísticos “puros”, ou seja, próprios de uma dada língua (e, portanto, legítimos), e “impuros”, isto é, estranhos à língua em questão (logo, ilegítimos). A “cruzada” dos puristas tem como método a promoção do uso dos padrões considerados legítimos e a proibição do uso dos ilegítimos. No caso do antineologismo, o padrão considerado ilegítimo são os itens lexicais novos.

Embora no âmbito dos estudos científicos da linguagem se reserve espaço para a discussão sobre normalização linguística (sobretudo nos casos de comunidades de fala cuja história não possibilitou a adoção de um padrão supra-regional como o mesmo veículo de expressão para o conjunto de falantes de um dado macro-domínio linguístico, como foi o caso do reto-românico até a criação do dialeto padrão do grisão), o purismo linguístico não se enquadra nesse espaço em função de seu pressuposto básico: o de haver padrões “puros” e “impuros”, aspecto incompatível com qualquer abordagem científica da linguagem humana. Justamente por essa incompatibilidade, o purismo linguístico é visto como uma concepção inadequada por parte dos linguistas, razão pela qual não raramente o termo *antineologismo*, uma das expressões do purismo, é usado de forma irônica (adota-se um neologismo – pois o termo o é – para condenar neologismos).

Apesar de não se poder sustentar cientificamente qualquer concepção purista, a existência de uma tal concepção é, em si, um objeto de interesse para a linguística, pois é uma das manifestações da comunidade de fala em relação à linguagem e exerce certa influência sobre os processos de mudança linguística. O purismo linguístico manifesto por membros de uma comunidade de fala não tem força para determinar, de forma categórica, como todo processo de mudança se dará (por exemplo, se um novo item lexical será ou não adotado pela comunidade), mas certamente é capaz de interferir no processo, através, por exemplo, da difusão de estigmatização sobre um dado item lexical novo, levando os falantes a não o adotarem.

Para poder se posicionar contra itens lexicais novos, é necessário que se perceba um dado item como novo, ou seja, que se tenha um *sentimento de neologia* (GARDIN *et al.*, 1974; ALVES, 1990, pp. 83-85). Embora não haja consenso rigoroso entre os falantes quanto à percepção de qual forma seja um neologismo, a existência de neologismos em si é reconhecida por eles (GARDIN *et al.*, 1974). Esse sentimento de neologia costuma emergir formalmente, através de marcas como aspas, maiúsculas, itálico, bem como de formas metalinguísticas como “dito”, “chamado” etc. (ALVES, 1990, pp. 83-85).

Na história da língua portuguesa, é possível rastrear manifestações contrárias à adoção de certas formas lexicais desde as primeiras gramáticas. Como lembra Mattos e Silva (2009), já na *Gramática da Linguagem Portuguesa* (1536) de Fernão de Oliveira (1507-1581), o autor estabelece, nos caps. XXXVI e XXXVII, distinção entre *dicções velhas* (“as que foram usadas, mas agora são esquecidas”) e *dicções novas* (“aquelas que novamente ou de todo fingimos ou em parte achamos”, ou seja, as palavras que são criadas sem se partir de nenhuma outra ou as derivadas de outra). Embora nos capítulos em questão Oliveira não condene o uso específico de nenhuma “dicção nova”, chama a atenção para o alerta de Quintiliano (*De Inst. Orat.*, I, 7, Das qualidades e vícios do discurso): “Fingir ou achar vocábulos novo é perigo [...], em tanto que, se são bons, não vos louvam por isso, e se não prestam, zombam de vós”. Para transpor esse perigo, Oliveira apresenta três critérios: derivar as formas novas de antigas; tomar como referências as mais antigas mais usadas e aprovadas “por aqueles que mais sabem”; assinalar as formas novas com expressões como “como dizem”, “para que assim diga ou fale”, etc. (veja-se que já no século XVI se atentava para os elementos formais de marcação de neologismos). É interessante ver a relativa aplicação desses critérios pelo próprio gramático: ao falar das “dicções novas”, cita *bombarda* (um tipo de catapulta), palavra nova em função da criação de ob-

jeto novo, cuja forma teria sido escolhida “por amor do som que ela lança, que é quase semelhante a este nome”, caso não previsto nos três critérios que arrola, e ainda *esbombardear*, caso previsto no critério de formar palavras novas a partir de antigas (neste caso, *bombarda* é tratada ao mesmo tempo como palavra nova e antiga...). Como a primeira atestação datada de *bombarda*, segundo Cunha (1988, p. 19), está em texto já de 1439 e a gramática de Oliveira é de 1536, ou seja, de quase cem anos depois, é, no mínimo, curioso que seja arrolada por este como uma “dicção nova”: talvez o sentimento de neologia neste caso decorra de ser forma recentemente integrada ao léxico do dialeto ou do idioleto do gramático naquela época.

Também o segundo gramático da língua portuguesa, Duarte Nunes de Leão (1530-1608), em sua *Origem da Língua Portuguesa* (1606), posiciona-se em relação à questão das palavras novas, apresentando critérios de quando podem ser aceitas: no cap. XXVI, explica que “para mais persuadirmos aos pertinazes que não consintam deixarmos vocábulos velhos [...], nem admitem os novos, daremos-lhes autores autênticos, cuja autoridade os convença”. De forma geral arrola vários autores que censuram o uso de palavras antigas, mas, ao mencionar Quintiliano, assevera que “quando de palavras antigas quisermos usar, tomemos delas as mais novas e, das novas as mais antigas, *scilicet*, as que já têm autoridade e estão recebidas”, ou seja, admite os neologismos desde que já sejam usados por pessoas de autoridade e tenham sido aceitos. Como Oliveira, também Leão apresenta um critério para orientar a formação de palavras novas: lembrando que Quintiliano e Horácio recomendaram aos latinos tomarem palavras emprestadas dos gregos, Leão recomenda aos portugueses tomarem do latim (cap. XXV).

Pode-se dizer que, de forma geral, não havia, nos primórdios da história gramatical da língua portuguesa, um anti-neologismo vigoroso, tendo-se mesmo a impressão de que a censura recaía mais sobre o uso de formas antigas do que

propriamente sobre as formas novas. A abertura para o neologismo dessa época pode ser reflexo de uma abertura para o novo de forma mais ampla, resultante do momento dos grandes descobrimentos nos séculos XIV a XVI.

Com o passar dos tempos, no entanto, começou a florescer uma visão mais conservadora em relação à língua portuguesa, com menor abertura para os neologismos, apesar, obviamente, de não terem parado de emergir nesse domínio linguístico. Dois exemplos emblemáticos devem ser citados para evidenciar o componente ideológico por trás do anti-neologismo: o de José de Alencar e o do ministro Antônio Magri.

José de Alencar (1829-1877) publicou *Iracema* em 1865 e recebeu como uma das críticas do ensaísta português Manuel Pinheiro Chagas “a falta de correcção na linguagem portugueza, ou antes mania de tornar o brasileiro uma lingua diferente do velho portu-guez, por meio de neologismos arroçados e injustificáveis” (CHAGAS, 1867, p. 221). É interessante que o crítico não se manifesta propriamente contra inovações, pois diz que é “glorioso ser um destes escriptores, que fazem brotar um idioma novo do cadaver corrupto duma velha língua”, mas não acha que qualquer um possa fazê-las, pois não considera “igualmente glorioso entrar na classe d’aquelles que receberam dos seus passados uma linguagem formosa, harmoniosa e opulenta, e que a estragam, e que a desfiguram, e maculam” (CHAGAS, 1867, p. 222). Convém salientar, a propósito, que o crítico não identifica nesse texto quais neologismos considera inadequados: apenas faz-lhes referência de forma genérica. Em resposta à crítica, Alencar elabora um pós-escrito, publicado na 2ª edição da obra, em 1870, contendo parte (seção II) com referência específica e explícita às alegações de Chagas. O uso do termo *neologismo* por Alencar é amplo e engloba não apenas formações lexicais mas também padrões morfossintáticos: ele defende-se quanto ao uso parcimonioso do artigo definido, à omissão de pronome em verbos reflexivos, à coloca-

ção dos pronomes átonos que são complemento do verbo, ao uso, com significado especial, de formas como *avançar* (“aventurar”), *calcular* (“gizar”), *chocar* (“impressionar”), *comprometer* (“por em risco”), *confinar-se* (“isolar-se”), *descoberta* (“descobrimento”), *desolado* (“magoadado”), dentre outras, consideradas, segundo assinala Alencar, como galicismos por Fr. Francisco de S. Luís. Por um lado, a consciência da natureza ideológica da censura em relação a galicismos emerge no próprio texto de Alencar ao perguntar: “Temos nós a culpa do ódio que semearam em Portugal os exércitos de Napoleão?”. Por outro lado, Alencar manifesta ter um posicionamento específico em relação à legitimidade de neologismos, defendendo que uma palavra nova seria admissível quando “introduzida na língua por iniciativa de um escritor ou pelo uso geral”, podendo ser “empregada nos vários sentidos figurados a que se preste com propriedade e elegância”. Critica ainda a visão incoerente de puristas que ora rejeitam uma palavra ou locução nova “pela razão peremptória de não se encontrar nos clássicos”, ora criticam justamente aos clássicos, “determinando o que se deve imitar e o que evitar”.

Antônio Magri, ex-sindicalista brasileiro, foi Ministro do Trabalho e de Previdência entre 1990 e 1992. Segundo Martins, em 20 de março de 1990, ao ser perguntado sobre mudança no plano econômico então vigente, respondeu que “o plano é imexível” (1990, p. 3). Curiosamente esse neologismo se tornou imediatamente objeto de escárnio, aparecendo reiteradamente em textos na mídia com tom fortemente irônico – por exemplo, sob o título *Neologismos* é publicada a seguinte nota pouco tempo depois: “A língua portuguesa nunca será a mesma depois da passagem da equipe de Fernando Collor pelo Governo. Além do ‘imexível’ do ministro Antônio Rogério Magri [...], o Banco Central acaba de cometer mais duas inovações no vernáculo” (LEITÃO, 10 maio 1990, p. 2). O uso do verbo *cometer* deixa claro que, para a articulista, o neologismo seria um erro. Não faltou, aliás, tentativa de defender

sua falta de legitimidade levando em conta aspectos estruturais: por exemplo, Bechara (1991), para contestar a crítica de um leitor de que esse adjetivo dependeria da existência do verbo correlato (com o prefixo de negação) para ser considerado legítimo, lembra casos como *impagável* e *infalível* (sem verbo correlato com prefixo de negação).

Esses dois casos são interessantes, pois evidenciam que o antineologismo não tem relação direta com a questão intralinguística (a conformidade dos neologismos com os padrões de formação de palavras novas), mas sim com a questão extralinguística (o lugar que seu criador ocupa na sociedade). Como assinala Leite, o purismo revela “a posição ideológica do falante/escritor no contexto de uma língua histórica” (1997, pp. 189-190) e pode ser pensado com base em três critérios: (a) o *histórico ortodoxo* (somente no passado reside a cultura e a pureza da língua), (b) o *nacionalista* (rejeita-se um passado cultural que não esteja diretamente relacionado à sociedade) e (c) o *histórico heterodoxo* (estigmatizam-se os que ignoram a tradição da língua). No caso de Alencar, estaria em jogo o critério nacionalista, pois a censura que recebeu refere-se a ter adotado neologismos vinculados aos padrões brasileiros por oposição aos lusitanos; já no do Magri, seria o histórico heterodoxo, uma vez que foi censurado por não utilizar formas já disponíveis então para veicular o sentido pretendido.

Dentre os diferentes tipos de neologismo, constam os estrangeirismos, ou seja, formas linguísticas tomadas emprestadas de outra língua (ALVES, 1990, pp. 73-82). Certamente esse é o tipo de neologismo que mais é objeto de reprovação pelos puristas. Com frequência se encontra em gramáticas tradicionais seção dedicada a *barbarismos*, ou seja, a formas “bárbaras” (ou seja, estrangeiras), como parte de capítulo dedicado a vícios de linguagem. Napoleão Mendes de Almeida, por exemplo, define barbarismo como “o emprego, na língua, de palavras estranhas na *forma* e na *idéia*, ou inteiramente desnecessárias ou contrárias à sua índole”, mas

alerta que “quando *necessário*, deixa de constituir barbarismo” (itálicos do autor) (1989, p. 506). Quando se trata do uso de um item lexical, ter-se-ia um barbarismo léxico, que exemplifica com *habitué* em lugar de *freguês* ou *frequentador*. A emergência do antineologismo em relação a formas estrangeiras é curiosa, uma vez que, como dito, Leão, no século XVI, apresentava sem preconceitos palavras do português oriundas das mais diferentes línguas (exceção em parte em relação às formas do castelhano, o que se compreende levando em conta o momento político de busca de autonomia, pois sua obra foi publicada durante o período da União Ibérica [1580-1640], em que Portugal esteve anexada à Espanha).

Como lembra Faraco (2001, p. 140), retomando sobretudo Hobsbawm (1990), a entidade política Estado-Nação é relativamente recente: é um produto das revoluções políticas dos séculos XVII e XVIII, época em que as unidades políticas deixaram de ser vistas como patrimônio recebido hereditariamente por um monarca (que exercia o poder por direito divino) e passaram a ser percebidas como patrimônio dos cidadãos (substituindo o direito divino pela soberania popular). Não haveria então uma associação necessária entre cidadãos de um Estado e uma nação com base em critérios linguísticos: caracterizaria o povo-nação o fato de representar um interesse comum contra interesses particulares. Em fins do século XIX, a intensificação das lutas sociais levariam o Estado e as classes dominantes a competirem pela lealdade popular, emergindo então como estratégia do Estado o discurso do patriotismo (uma pátria abstrata), convertido em seguida em nacionalismo (uma pátria específica, a nação). Como forma de consolidar a ideia de nação, constrói-se a ficção da homogeneidade linguística, operada através da desqualificação da variação. O purismo, apesar de anterior à construção do nacionalismo, integra-se a ele, manifestando-se através da defesa do vernáculo frente a estrangeirismos.

Levando em contra a proposta de Faraco, não causa surpresa perceber que a reação a estrangeirismos atingiu seu

pico em fins do século XIX no Brasil, após, portanto, a sua Independência: publica-se, por exemplo, em 1889 a obra *Neologismos indispensáveis e barbarismos dispensáveis*, coletânea de artigos publicados por Antônio de Castro Lopes (1827-1901) no jornal *Gazeta de Notícias*. Lopes defendia a substituição de *reclame* por *preconício*, *pince-nez* por *nasóculos*, *abat-jour* por *lucivelo*, *meeting* por *concião*, dentre outros. No mesmo periódico, Machado de Assis publicava a coluna *Bons Dias!*, na qual apresentava de forma bastante irônica uma crítica aos excessos propostos por Lopes (OLIVEIRA, 2015).

As questões apresentadas acima permitem enquadrar com mais clareza a natureza do antineologismo. A prática de se posicionar em relação a formas novas não é recente. Como já se mencionou, Horácio (século I a.C.), em sua *Ars Poetica*, e Quintiliano (século I d.C.), em sua *De Institutione Oratoria*, discutem a questão da adoção de palavras novas no latim, recomendando a língua grega como fonte. Essa concepção apresenta sua adaptação para o português no Renascimento (como atestam Fernão de Oliveira e Duarte Nunes de Leão), com a substituição da fonte preconizada do grego pela do latim. Com a emergência do nacionalismo no século XIX, fortalece-se a rejeição a neologismos que sejam estrangeirismos e acentua-se a valorização da tradição literária como parâmetro de legitimidade linguística. Essas tendências gerais poderiam sugerir a existência de comportamentos bem codificados no tratamento dado a neologismos, mas na prática nenhuma dessas orientações foi capaz de impedir a formação de palavras novas, mesmo quando em desacordo com as referidas orientações. O contato dos portugueses com as mais diversas culturas no século XVI levou ao enriquecimento lexical da língua portuguesa sem que se tenha substituído cada palavra proveniente de língua estrangeira (seja africana, seja indígena) por outra que fosse necessariamente derivada do latim. As propostas de vernacularização dos puristas do século XIX também não tiveram muito

efeito: vernacularizações como *nasóculos* e *lucivelo* não foram adotadas pelos falantes do português.

A questão central que se esconde por trás da pretensa preocupação linguística com a entrada de neologismos na língua é essencialmente *ideológica*. Como assinala Bourdieu (1977), a língua tem um valor simbólico. As discussões sobre a legitimidade de neologismos são, portanto, de ordem simbólica, que remetem a valores que estão além do fato puramente linguístico, estrutural. A relação simbólica estabelecida pelo antineologismo é fundamentalmente de violência, de violência simbólica contra o Outro, de negação da legitimidade do Outro. O ente que ocupa o lugar do Outro é variável segundo a época e a sociedade. Na época do Império Romano, eram os povos bárbaros que rompiam com a simbiose cultural greco-latina. No Renascimento português, era Castela, que retirou a autonomia portuguesa com a União Ibérica. No século XIX, eram as culturas europeias hegemônicas (Inglaterra e França) que submetiam política e economicamente Portugal; ou ainda o Brasil, que não mais se submetia à influência lusitana em função da Independência. Nos dias atuais, com frequência emergem reações à entrada de neologismos por empréstimo do inglês, como se a negação da presença da forma fosse capaz de anular a dominação econômica americana vigente.

Embora seja bastante evidente a questão do conflito entre nações, não se pode esquecer que a violência simbólica ocorre também dentro de uma mesma nação: nesse caso, o conflito se dá entre a classe dominante, amparada pelo aparelho ideológico escolar, e a classe dominada. A prova evidente desse tipo de conflito está na citada rejeição ao neologismo formado pelo ministro Magri: sendo originário da classe trabalhadora, a elite não reconheceu a legitimidade da formação lexical nova, apesar de estar em plena concordância com os padrões morfológicos do português. Isso não significa que os neologismos provenientes de falantes da classe dominada necessariamente não se difundam para a comunidade de fala

de forma geral: nos casos em que não haja consciência coletiva de sua origem, certamente não haverá impedimento para sua difusão; mas quando sua origem se torna evidente, não raramente se torna objeto de estigmatização, como foi o caso do *imexível*, quase sempre usado com conotação irônica deste então.

O antineologismo, sendo uma postura essencialmente valorativa e subjetiva, não tem acolhida no âmbito da linguística, ciência fundada no princípio da objetividade. Sua manifestação se dá, sobretudo, através de pessoas que, apesar de terem formação na área de linguagem, optaram pelo viés normativo na abordagem da língua. No passado, antes de existir curso superior específico para a área dos estudos linguísticos, exerciam esse papel indivíduos afeitos a questões linguísticas (ou, como eram chamadas no passado, questões filológicas), como jornalistas, ensaístas, escritores; hoje o antineologismo, apesar de se manifestar mesmo em formados na área de Letras (que optaram pela orientação normativa), continua despontando sobretudo em leigos: há vários exemplos de normas legislativas (aprovadas ou em apreciação), propostas por leigos, com a intenção de restringir o uso de estrangeirismos, como o projeto de lei federal n. 1.676/1999, Lei n. 272/2009 do Estado do Paraná, Lei Municipal n. 5.033/2009 da Cidade do Rio de Janeiro e projeto de lei n. 156/2009 do Estado do Rio Grande do Sul (NATALI, 2011).

O veículo principal para expressão do antineologismo tem sido a imprensa, em cujos periódicos com frequência há seções dedicadas a questões linguísticas: exemplos emblemáticos eram a coluna quinzenal “O que se não deve dizer” do *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro e a coluna diária “Falar e Escrever” do *Diário de Notícias* de Lisboa, ambas mantidas pelo português Cândido de Figueiredo (1846-1925) em princípios do século XX. Os textos de ambas as colunas foram republicados posteriormente em livro, com o revelador subtítulo de “Consultório popular de enfermidades da linguagem” (FIGUEIREDO, 1903, 1906). Passado um século, a prática dos

“consultórios” não desapareceu: não só ainda está presente em grandes jornais impressos, como se transfigurou em outros formatos, como programas de televisão e blogs na internet.

Analisando essa questão, Marcondes (2008) constatou que, de forma geral, os “consultórios” gramaticais, antigos e atuais, se pautam pelo preconceito e pela intolerância linguística. Teriam se originado em fins do século XIX, tornando-se bastante lidos no início do século XX, quando floresceram debates sobre conservação e inovação no português europeu e brasileiro. Entre as décadas de 40 e 80, diminuíram provavelmente em função das ideias linguísticas inovadoras dos modernistas, que defendiam o uso de uma linguagem brasileira escrita mais próxima da falada no Brasil. Voltaram a ter atenção a partir da década de 80, em função de uma impressão de “caos linguístico” (consciência da heterogeneidade da língua) resultante do processo de democratização da educação e da popularização dos meios de comunicação de massa percebidos como detentores do saber e da cultura.

No domínio da língua portuguesa, há um caso especialmente importante para evidenciar como a questão do antineologismo é essencialmente ideológica. Certamente nenhum autor de língua portuguesa levou o processo de formação de palavras novas tanto às últimas consequências como o fez o escritor João Guimarães Rosa (1908-1967). Exemplo fundamental da atividade criativa de Rosa é a obra *Grande Sertão: Veredas*, publicada em 1956 (MARTINS, 2001), em que aproximadamente 49% das formações novas por processos morfosintáticos são *sui generis*, ou seja, não previstos por regras de formação lexical (MENDES, 1991, p. 101). As obras de Guimarães Rosa, tão eivadas de neologismos, não geraram reações contrárias tão vigorosas como o fez um único neologismo do ministro Magri. Por um lado há que se lembrar que as obras de Rosa emergiram na época do Modernismo, contexto favorável a inovações nos mais diferentes âmbitos da arte, inclusive obviamente no da literatura. Por

outro, não se pode deixar de considerar que Rosa, ao publicar *Grande Sertão: Veredas*, já desfrutava de prestígio como escritor, apresentando, portanto, autoridade no meio acadêmico e literário, além de ter tido um percurso pessoal próprio das elites brasileiras. É justamente a reação assimétrica diante de um mesmo fato (aprovação dos neologismos de Rosa e reprovação do neologismo do Magri) que evidencia a visão preconceituosa por trás do antineologismo.

Os exemplos citados mostram claramente que o antineologismo é uma questão mais extralinguística (social) do que propriamente intralinguística (estrutural). Assim, importa saber ao purista primeiramente quem é o autor do neologismo e, em função da natureza do autor (portador ou não de autoridade segundo os valores do purista), a postura será de aceitação da inovação (pois foi criada por falante considerado autorizado, como, por exemplo, um escritor de renome) ou de reprovação (pois foi criada por falante desprovido de autoridade, como, por exemplo, um indivíduo não pertencente à elite econômico-cultural da comunidade de fala).

Embora a questão seja essencialmente de fundo ideológico, no discurso dos puristas há sempre a tentativa de encobrir a violência simbólica através da apresentação de justificativas, que, via de regra, são sempre bastante heterogêneas. Como exemplo, pode-se citar um dos artigos de Figueiredo, que tem como título justamente *Neologismos* (FIGUEIREDO, 1906, p. 98). Nesse artigo, o autor responde à consulta de um leitor português sobre a origem de sete palavras: *amistoso*, *passional*, *societário*, *perlado*, *feérico*, *salientar* e *laboratorial*. Sobre a primeira, diz que “não há muito o que estranhar”, porque, embora seja forma castelhana, teve forma correlata usada por Camilo Castelo Branco e também presente na região do Minho; sobre a segunda, que, apesar de ser inspirada no francês, é “bom latinismo”; sobre a terceira, que é forma consagrada e formação análoga à de *proprietário*; sobre a quarta, que é “bom derivado” de *perla*, forma castelhana e antiga no português;

sobre a quinta, que é um “charro” (isto é, “tosco”) galicismo; sobre a sexta, que é já vulgar; e sobre a sétima, que seja “talvez admissível” como *notarial*. Uma primeira questão é o fato de a pergunta do leitor ser sobre a origem, mas a resposta de Figueiredo ter como foco a legitimidade, deixando inclusive de falar a origem de três delas (*societário*, *salientar* e *laboratorial*), o que evidencia que a valoração é o cerne de suas preocupações. Uma segunda questão é a heterogeneidade de critérios para aceitação dos neologismos: uso por escritor consagrado (Camilo Castelo Branco); presença em algum dialeto (região do Minho); latinismo; formação por analogia a forma já existente; origem castelhana ou no português antigo; “consagrada” ou “vulgar”, ou seja, de amplo uso. A única forma prontamente rejeitada é *féérico*, por ser galicismo. Não deixa de ser curioso que, no século XIX, um vínculo linguístico com o castelhano não era mais visto como algo desabonador (como o era nos séculos XVI-XVII, quando Portugal estava sob o domínio espanhol). Por outro lado, o vínculo com a língua francesa era sim desabonador (certamente uma rejeição que era fruto das guerras napoleônicas, com as sucessivas invasões de Portugal por tropas francesas em princípios do século XIX). A reação negativa a neologismos no português provenientes do francês no século XIX foi substituída no século XX pela reação contra os oriundos do inglês, fruto obviamente da consciência da dominação americana imposta ao Ocidente desde o final da 2ª Guerra Mundial.

Poder-se-ia pensar que a heterogeneidade de justificativas seria fruto da complexidade da realidade linguística, mas as convergências em certas direções (rejeição de formas criadas por falantes não considerados portadores de autoridade ou ainda de formas oriundas de línguas contra cujo Estado há relação de beligerância ou sujeição) sugere que essa heterogeneidade derive, na verdade, do fato de os puristas considerarem legítimas certas formas linguísticas com base em critérios essencialmente não-linguísticos.

Bibliografia Impressa:

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Vocabulário ortográfico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2009. ALENCAR, José de. *Iracema*: lenda do Ceará. Rio de Janeiro: Vianna & Filhos, 1865. ALENCAR, José de. *Iracema*: lenda do Ceará. 2. ed. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1870. ALMEIDA, Napoleão Mendes de. *Gramática metódica da língua portuguesa*. 36. ed. São Paulo: Saraiva, 1989. ALVES, Ieda Maria. *Neologismo*: criação lexical. São Paulo: Ática, 1990. BECHARA, Evanildo. Imexível: uma injustiça a ser reparada. *O Mundo Português*, 1 mar. 1991 (Repub.: *Revista Idioma* [Rio de Janeiro], n. 18, pp. 45-46, 1996). BOURDIEU, Pierre. L'économie des changements linguistiques. *Langue française* (Paris), n. 34, pp. 17-34, 1977. CHAGAS, Manuel Pinheiro. José d'Alencar. In: CHAGAS, Manuel Pinheiro. *Novos ensaios críticos*. Porto: Viúva Moré, 1867, pp. 212-224. CUNHA, Antônio Geraldo da. Índice do vocabulário do português medieval. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988, v. 2. FARACO, Carlos Alberto. Empréstimos e neologismos: uma breve visita histórica. *Alfa* (São Paulo), v. 45, pp. 131-148, 2001. FIGUEIREDO, Antônio Cândido de. *O que se não deve dizer*: bosquejos e notas de filologia portuguesa ou consultório popular de enfermidades da linguagem. Lisboa: Livraria Clássica, 1903. FIGUEIREDO, Antônio Cândido de. *Falar e escrever*: novos estudos práticos da língua portuguesa ou consultório popular de enfermidades da linguagem. Lisboa: Livraria Clássica, 1906, 3 v. GARDIN, Bernard *et al.* À propos du “sentiment néologique”. *Langages* (Paris), v. 36, pp. 45-52, 1974. HOBBSBAM, Eric John Ernest. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. LEÃO, Duarte Nunes de. *Ortografia e origem da língua portuguesa*. Introdução, notas e leitura: Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983. LEITÃO, Míriam. Caixa-forte. *O Estado de S. Paulo*, cad. 1, 10 maio 1990, p. 2. LEITE, Marli Quadros. Purismo: do preconceito ao conceito. *Revista da ANPOLL* (Campinas), n. 3, pp. 175-191, 1997. LOPES, Antônio de Castro. *Neologismos indispensáveis e barbarismos dispensáveis*. Rio de Janeiro: G. Leuzinger & Filhos, 1889. MARCONDES, Iara Lúcia. *Os consultórios gramaticais*: um estudo de preconceito e intolerância linguísticos. Dissertação de

Mestrado em Letras. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. MARTINS, Lucia-no *et al.* Canal 3. *O Estado de S. Paulo*, cad. 1, 21 mar. 1990, p. 3. MARTINS, Nilce Sant’Anna. *O léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo: Edusp, 2001. MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. O conceito relativo de neologismo e arcaísmo: um estudo pancrônico. In: OLIVEIRA, Kleber *et al.* (Org.). *Do português arcaico ao português brasileiro: outras histórias*. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 11-20. MENDES, Eliana Amarante de Mendonça. *A tradução dos neologismos de Grande Sertão*: Veredas. 1991. Tese (Doutorado em Linguística) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1991. NATALI, Adriana. Pureza artificial. *Revista língua portuguesa* (São Paulo), v. 69, 2011. OLIVEIRA, Fernão de. *A gramática da linguagem portuguesa*. Introdução, leitura actualizada e notas: Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1975. OLIVEIRA, Valnikson Viana de. *Machado de Assis e os neologismos de Castro Lopes: reflexões linguísticas em crônicas de Bons Dias!* Monografia (Licenciatura em Letras: Língua Portuguesa). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015. SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

Digital:

HOUAISS, Antônio *et al.* *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM.

CÉSAR NARDELLI CAMBRAIA

Anti-neopentecostalismo

Etimologicamente, o vocábulo *neopentecostalismo* carrega em sua própria epígrafe a designação de um movimento religioso carismático peculiar, irrompido nos Estados Unidos da América do Norte em fins do século XIX e início do seguinte – o pentecostalismo – que serve de substrato para a fixação das raízes históricas do neopentecostalismo. Em princípio, a aposição da partícula grega *neo* ao título original poderia significar a incidência do novo, a criação da paráfrase ou a adoção de uma releitura mais contemporânea das facetas conceituais que conectam a vertente com a respectiva matriz. No caso presente, contudo, a flexibilidade polissêmica do verbete neopentecostalismo e as contradições e inconsistências contidas no próprio acervo discursivo institucional suscitam a hipótese de que o prefixo *neo* também possa remeter a uma réplica eventualmente caricata do paradigma, a uma reedição descaracterizada da referência de origem ou a uma estratégia de sedução utilizada para enquadrar o complexo fenômeno do neopentecostalismo numa moldura já consagrada pela historiografia dos movimentos religiosos de matriz pentecostal. Importa, portanto, que se faça uma ligeira retrospectiva histórica para localizar as coordenadas de tempo e espaço associadas ao surgimento do neopentecostalismo nos Estados Unidos, para em seguida abordar sua inserção no cenário religioso brasileiro.

Diferentemente do que aconteceu no Brasil, o neopentecostalismo norte-americano surgiu, na década de 1960, como uma “onda progressiva” do pentecostalismo clássico em direção às igrejas tradicionais. Essa corrente transpôs as fronteiras de denominações históricas como batistas, episcopais, luteranos, metodistas e presbiterianos para alcançar, quase simultaneamente, espaços do catolicismo romano. Em poucos anos, contavam-se já dezenas de milhares de pentecostais católicos, a exemplo dos participantes de

importante evento realizado em 1973, num dos epicentros desse movimento, a Universidade de Notre Dame, em South Bend, estado de Indiana (EUA). Os efeitos de propagação dessa potente “onda” transcenderam os limites geográficos estado-unidenses, ainda que configurados em diferentes formatos de mobilização e variados graus de intensidade. Para diferenciar os protagonistas de experiência pentecostal mais recente – protestantes renovados e católicos carismáticos – daqueles vinculados a denominações pentecostais clássicas, começou a ser utilizada, nessa mesma década, a expressão “carismático”. Assim sendo, nas latitudes da América setentrional a designação “neopentecostal” deixou de ter o significado primitivo, passando a ser amplamente preferidos os termos “renovação carismática” (entre o catolicismo romano) e “renovado” (entre os ramos do protestantismo) para nomear o fenômeno religioso em tela. Quanto ao neopentecostalismo aflorado no contexto brasileiro, será preciso lançar mão de uma tipologia que dê conta de mapear as formações pentecostais que lhe deram origem.

De fato, o advento do multifacetado pentecostalismo brasileiro tem sido analisado à luz de modelos, paradigmas ou tipologias que dividem esse universo em segmentos, fases ou ciclos correspondentes às épocas em que as diversas composições pentecostais se inseriram, institucionalmente, no cenário religioso do país. Freston (1993) propõe a divisão da história pentecostal brasileira em três períodos ou “ondas”, modelo que tem sido adotado ou adaptado por outros pesquisadores (BLEDSOE, 2012; CAMPOS, 1999; MARIANO, 2010). Há quem considere esse paradigma inapto para representar toda a dinâmica e complexidade do movimento pentecostal no Brasil. Hortal (1994), erudito pesquisador jesuíta, prefere agrupar as denominações religiosas pentecostais em “gerações” mantendo, porém, corte histórico-institucional idêntico ao proposto por Freston: a primeira seria a geração “histórica”, a segunda seria o “movimento de cura divina”, enquanto a terceira geração seria a do “pentecostalismo autônomo”, que engendra,

então, a vertente do neopentecostalismo. De sua parte, Mendonça sugere segmentar esse universo em apenas dois amplos conjuntos: “pentecostalismo clássico” e “pentecostalismo de cura divina” (LANDIM, 1989). Brandão (1980) também utiliza modelo binário para classificar as diversas formações pentecostais no Brasil em dois macro-agrupamentos: “igrejas de mediação” e “pequenas seitas”. Mariano (2010) faz referência a certa categorização formulada sob os auspícios do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e constituída de apenas dois tipos gerais de pentecostalismo: “clássico” e “autônomo”. Como se vê, a configuração histórico-institucional do fenômeno pentecostal brasileiro ainda apresenta a plasticidade típica dos modelos em construção.

Considerando a conveniência de ancorar a inauguração do neopentecostalismo brasileiro em contexto já devidamente caracterizado pela historiografia do movimento pentecostal pátrio, adota-se aqui a classificação utilizada por Mariano (2010), que elege a consagrada tipologia das “três ondas” do pentecostalismo brasileiro (FRESTON, 1993) e lhe adiciona novos elementos de análise. Assim, a “primeira onda” seria aquela das denominações pentecostais históricas ou clássicas, em razão da ideia de relativa antiguidade e pioneirismo histórico dessas igrejas. Enquadram-se nesse espaço restrito a Congregação Cristã no Brasil (Santo Antonio da Platina/PR, 1910) e a Assembleia de Deus (Belém/PA, 1911). As denominações pentecostais dessa primeira fase tinham o “falar em línguas estranhas” (*glossolalia*) como evidência do enchimento ou do “batismo no Espírito Santo”. Por seu turno, a “segunda onda” pentecostal deve ser situada nos anos 1950 e início da década seguinte quando, segundo Mariano (2010, p. 31), o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem. São eles: a Cruzada Nacional de Evangelização, braço evangelístico da Igreja do Evangelho Quadrangular (São Paulo, 1953); a Igreja Pentecostal ‘O Brasil para Cristo’ (São Paulo, 1955) e a Igreja Pentecostal ‘Deus é Amor’ (São Paulo, 1962). O mes-

mo pesquisador agrega a esse círculo a Casa da Bênção (Belo Horizonte, 1964) e menciona o surgimento concomitante de outras comunidades, de menor porte. É bem nítido que essa “segunda onda” foi marcada por teologia e práxis centradas no “dom da cura divina”, o que pode ter sido crucial, positivamente, para a aceleração do crescimento e diversificação institucional do pentecostalismo brasileiro. Ressalve-se que a ênfase à “cura divina”, nessa época, não ocorreu apenas no Brasil, mas também atraiu multidões, tanto nos Estados Unidos como em outros países da América Latina, África e Ásia, propiciando ao pentecostalismo mundial um crescimento sem precedentes. Se a “primeira onda” corresponde ao “pentecostalismo clássico” brasileiro, Mariano sugere que a “segunda onda” constituiria uma espécie de “deuteropentecostalismo” (2010, p. 32), visto que as denominações religiosas surgidas nessa fase, no Brasil, não se afastam significativamente do núcleo teológico das primeiras igrejas, variando apenas as ênfases referentes aos diferentes “dons do Espírito Santo” e às estratégias comunicacionais, que se tornam mais dinâmicas, diversificadas e ostensivas. Estava, em certo sentido, inaugurado o caminho que seria percorrido no ciclo seguinte.

Ainda segundo Freston (1993), com releitura de Mariano (2010), a “terceira onda” começa na segunda metade dos anos 1970, vindo a crescer e se fortalecer no decorrer das décadas de 80 e 90. Como escreveram Freston (1993) e Hortal (1994), a Igreja de Nova Vida (Rio de Janeiro, 1960), fundada pelo missionário canadense Robert McAlister (1930-1993), está na origem das igrejas Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1977), Internacional da Graça de Deus (Rio de Janeiro, 1980) e Cristo Vive (Rio de Janeiro, 1986). Segundo Mariano (2010, p. 32), essas três denominações religiosas, ao lado da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás, 1976), da Comunidade da Graça (São Paulo, 1979), do Renascer em Cristo (São Paulo, 1986) e da Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (São Paulo, 1994) constituem o grupo das principais igrejas surgidas no período,

ou seja, formam o núcleo da “terceira onda” do pentecostalismo brasileiro, que demarca o corte histórico-institucional da formação de uma corrente pentecostal que será aqui, doravante, designada *neopentecostal*, termo consagrado pelos pesquisadores brasileiros para classificar as novas formações pentecostais, em especial, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e, mais recentemente, a Mundial Igreja do Poder de Deus.

Se *neopentecostal* é termo adjetivo, *neopentecostalismo* é palavra substantiva, que aqui passa a ser pautada, metodologicamente, pelo discurso crítico de confronto, ou, então, em analogia com Theodor Adorno (1903-1969), por uma “dialética negativa”, aquela que tenta caracterizar os atributos do objeto a partir de uma perspectiva antagônica para ressaltar suas contradições e inconsistências intrínsecas. No caso em pauta, convém registrar que, tipicamente, as manifestações negativas ao neopentecostalismo têm sido frequentes, intensas e contundentes, procedendo, em sua maioria, de fontes e canais situados junto às organizações religiosas tradicionais, onde católicos, protestantes e pentecostais clássicos se alternam no enunciado discursivo de oposição ao coletivo neopentecostal brasileiro, seus ensinamentos, seus intérpretes e porta-vozes. Estudos e ensaios de Sociologia da Religião, desenvolvidos tanto no ambiente acadêmico como no espaço editorial, também tendem a produzir discursos de confronto ao neopentecostalismo, seja em decorrência do seu singular arcabouço teológico-doutrinário, seja em razão das características de sua práxis social e religiosa, potencialmente controversa. Abre-se aqui, portanto, um espaço de inserção do *antineopentecostalismo* como fenômeno de reação ao neopentecostalismo, ou como recorte de um procedimento dialético, possivelmente inconcluso.

De antemão, caberia indagar se, à luz da tipologia dos movimentos religiosos desenvolvida a partir dos trabalhos pioneiros de Ernst Troeltsch (1865-1923) e Max Weber (1864-1920), as organizações religiosas que compõem o espectro neopentecostal brasileiro poderiam ser

consideradas “igrejas”, como algumas se autodenominam, ou se essas formações institucionalizadas melhor se ajustariam à categoria das “seitas”. De fato, em alguns desses grupos, são evidentes as características típicas da conduta sectária, haja vista o efeito de separação, de desencaixe dos indivíduos de suas comunidades naturais, das redes sociais e valorativas de sua existência pregressa, seguida da imersão em novos contextos grupais que demandam de cada membro adesão total e controle sobre os demais. (WEBER, 2004). Convém destacar, contudo, que nem sempre essa perspectiva sociológica, de inspiração *weberiana*, coincide com a interpretação religiosa, cujo ponto de vista leva mais em conta as questões teológico-doutrinárias da agremiação e suas estratégias de proselitismo. É bem verdade, também, que nos círculos evangélicos, de modo geral, o termo “seita” tem adquirido o sentido de grupo herético, portanto, consideravelmente depreciativo (HEXHAM *et al.*, 1990). Dado à diversidade do segmento neopentecostal brasileiro, ainda que a categoria “seita” se ajustasse bem a algumas das suas organizações eclesiais, não se poderia generalizar a amostra pois, em diversos casos de grupos neopentecostais institucionalizados a existência de elementos sincréticos nos respectivos *ethos* sugere a incorporação de variadas tradições religiosas e culturais, e não um fenômeno inaugural de ruptura ou, em linguagem bíblico-teológica, uma experiência típica de “conversão” ou de “novo nascimento”, tão relevada no protestantismo histórico em geral e no pentecostalismo clássico, em particular. Enfim, sobre serem “seitas” ou “igrejas” as denominações da matriz neopentecostal, qual tem sido o teor do discurso coletivo antineopentecostal?

A rigor, talvez não se deva falar em “discurso coletivo” uníssono, mas a evocação de manifestações e depoimentos pode revelar algumas importantes confluências. Na visão severa de Mendonça, o neopentecostalismo não constitui nem igrejas, nem seitas, mas “igrejas mágicas”, em que a comunidade de crentes comprometidos com a *koinonia* cristã é

substituída por “clientes” em busca de solução sobrenatural para os problemas do cotidiano (1997, p. 161). Por conseguinte, essa “clientela” não constrói vínculos de pertencimento ao grupo, eis que se considera em processo transitório, à procura dos melhores resultados proporcionados pela relação entre custo e benefício. Há quem rotule, em tom caricaturesco, as igrejas neopentecostais como “seitas” e, concomitantemente, as considere “supermercados da fé”, o que se configura num aparente paradoxo, já que “seita”, em termos sociológicos, refere-se a um grupo fechado, rigoroso, exigente, asceta, virtuoso, enquanto que “supermercado”, além de pejorativo, remete à ideia de uma organização aberta a todos, indistintamente, e que exige de seus “clientes” apenas o pagamento pelos produtos adquiridos (MARIANO, 2010). Nessa mesma linha de depreciação contraditória do objeto de estudo, Leite Filho afirma que as técnicas de persuasão demonstram que certas igrejas neopentecostais são grandes empresas que comercializam os bens religiosos, e acrescenta ainda uma série de argumentos para demonstrar a proposição de que “nosso povo deve saber que o neopentecostalismo é uma seita” (1994, p. 15). Uma seita, ou várias? O autor tem uma explicação: enquanto a igreja une, a seita neopentecostal divide; daí o fenômeno do surgimento de vários grupos. Para Bledsoe, a “TURD é, sem dúvida, uma facção e não deve ser considerada uma denominação evangélica” (2012, p. 159). Para superar esses dilemas, caberia inserir aqui as ponderações feitas por Campos (1999, p. 38), que discute a possível inoperância do paradigma sociológico “seita-igreja” considerando que essas categorias teriam deixado de representar realidades distintas e mutuamente exclusivas, sobretudo para a análise do movimento neopentecostal brasileiro. De fato, parece ser possível prosseguir na caracterização do objeto de estudo, sem necessidade de rotulação prévia da classe – seita ou igreja – em que esse objeto deve ser inserido. Quais outros aspectos de diferenciação deveriam, então, ser considerados nessa interpretação negativa do neopentecostalismo?

Opta-se aqui por trazer ao palco alguns elementos que compõem o arcabouço teológico-doutrinário de representações institucionalizadas do neopentecostalismo brasileiro – a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a título de exemplo – e que lhe conferem características diferenciadas. Por certo, não se trata apenas de admitir a existência de variações de ênfase ou de nuance na teologia da Reforma, aquela que norteia o protestantismo histórico: cuida-se, sem dúvida, de identificar descontinuidades mais profundas.

À guisa de ilustração, pode-se iniciar pela menção à ruptura de parte significativa do neopentecostalismo com o ascetismo puritano e com as raízes do *pietismo*, tão influentes em outras tradições evangélicas, inclusive na esfera do pentecostalismo. Segundo Mariano (2010), esse tipo de neopentecostalismo, ao contrário do substrato que lhe deu origem, constitui a primeira vertente pentecostal cujo *ethos* é de “afirmação do mundo” e de aceitação dos seus encantos materiais. Comparativamente ao protestantismo histórico e ao pentecostalismo clássico, essa inversão de postura doutrinária deriva da chamada “teologia da prosperidade”, adotada abertamente por segmentos do neopentecostalismo, e que assegura, dentre outros postulados, estar o cristão destinado a se tornar próspero, saudável e feliz neste mundo. Sua matriz ideológica remete à “confissão positiva”, também conhecida como “evangelho da saúde e da prosperidade”, largamente difundida nos Estados Unidos a partir dos ensinamentos de Essek W. Kenyon (1867-1948) e Kenneth E. Hagin (1917-2003). Essa orientação teológica e de práxis vivencial autoriza a afirmar que “não é da vontade de Deus que fiquemos doentes” e, no tocante às perplexidades suscitadas pelos polos da riqueza e da pobreza, permite proclamar que o dinheiro é uma bênção a ser buscada; um aliado do cristão na busca de felicidade e bem-estar neste mundo (ROMEIRO, 2005). O impacto dessa perspectiva existencial abre espaço para questões fulcrais, tais como a sua aderência com o individualismo neoliberal, em que vencem os mais fortes, os mais preparados e os mais com-

petentes dentre os humanos. Nesse caso, a “teologia da prosperidade” trataria de impulsionar o confronto entre o sucesso dos ricos e o fracasso dos pobres, tendo por indicador principal os resultados materiais tangíveis ou intangíveis, obtidos no curto prazo. Essa ênfase converte a experiência religiosa numa transação financeira com o próprio Céu. Segundo Libâneo (2002), a Igreja Universal do Reino de Deus talvez seja a formação neopentecostal institucionalizada que deixa mais transparente essa ideologia mercantilista, cabendo-lhe papéis de mediação para arrecadar dos adeptos dízimos e ofertas cada vez maiores, a fim de que lhes sejam assegurados – neste mundo imanente – quinhões crescentes de riqueza, saúde e felicidade. Numa caricatura dos sacramentos da tradição cristã, as ofertas seriam potencialmente eficazes, mas a condição de pecado do fiel pode constituir obstáculo para um desfecho satisfatório da operação. As evidências de certa “mercantilização do sagrado” praticada em segmentos do neopentecostalismo brasileiro vulnerabilizam esse universo religioso e abrem, com pertinência, espaço para o discurso crítico negativo que, por seu turno, adota como paradigma decisivo a elaboração teológica, doutrinária e litúrgica dos Reformadores, construída a partir da escrutinação das Escrituras Sagradas, sob peculiar hermenêutica histórico-gramatical.

Efetivamente, uma das contribuições mais disruptivas da Reforma religiosa do século XVI foi desqualificar a magia das indulgências e desvelar o véu do misticismo que pairava sobre o mundo das relíquias e dos supostos milagres contemporâneos ao cristianismo medieval. Com o reformador João Calvino (1509-1564), de modo mais específico, o culto cristão ganharia elementos de racionalidade, simplicidade e circunspeção. Nada mais incoerente, portanto, que uma autodenominada igreja cristã, derivada da matriz protestante, reintroduza elementos do misticismo medieval e ainda os promova à condição de “mercadoria” com valor comercial. De fato, foram os grupos denominados neopentecostais que romperam com a herança da igreja protestante, dando ensejo ao surgi-

mento de práticas como pedidos de oração escritos em papéis para levar ao Monte Sinai ou ao Muro das Lamentações, em Jerusalém; a venda de água engarrafada do rio Jordão, ou de punhados de terra de Israel, culminando com a importação de pedras dessas paragens para a construção, em São Paulo/SP, do templo-sede da Igreja Universal do Reino de Deus. Uma espécie de revisitação da velha tradição medieval das relíquias. (BRISSOS-LINO, 2019). Convergentemente, Mariano (2010, p. 134) afirma que, não obstante os meios pentecostais se oponham ao uso de objetos sagrados dotados de poder mágico e terapêutico para não sucumbirem à idolatria, há igrejas neopentecostais que, mediante pagamento de ofertas estipuladas, distribuem aos fiéis rosa, azeite do amor, perfume do amor, pó do amor, saquinho de sal, arruda, sal grosso, aliança, lenço, frasquinhos de água do Rio Jordão e de óleo do Monte das Oliveiras, nota abençoada, areia da praia do Mar da Galileia, cruz, chave, pente e sabonete. Tal como nas tradições do catolicismo medieval transportado para o catolicismo popular e, também, tal como nas tradições afro-brasileiras, recomenda-se que esses objetos sejam ora colocados na comida, ora jogados num rio, ora passados no corpo, ora guardados na carteira, carregados no bolso, e daí por diante.

Outra característica distintiva do neopentecostalismo brasileiro diz respeito à incorporação de elementos litúrgicos e cênicos do judaísmo, adicionalmente à introdução de componentes advindos da religiosidade popular de matriz católico-romana, além de práticas sagradas de inspiração afro-brasileira, resultando num explícito procedimento de sincretismo religioso, que transfigura o corpo doutrinário num monstro irreconhecível e que faz das celebrações cúlticas um espetáculo que nada tem a ver com as tradições da liturgia protestante, seja de vertente luterana ou de linhagem reformada, a despeito dos seus múltiplos desenvolvimentos, ramificações e idiosincrasias que abrangem até mesmo o pentecostalismo clássico. Nesse mesmo eixo de um sincretismo difuso praticado, por exemplo, na Igreja Universal do Rei-

no de Deus (IURD), Bledsoe (2012) menciona a utilização de votos (promessas), novenas, remédios populares procedentes de crenças animistas como mau-olhado, amuletos e outros antídotos, donde se pode concluir corretamente que essa denominação traz as religiões primitivas da zona rural para o cenário urbano contemporâneo dos pós-modernos, instigando a diligência de antropólogos e sociólogos. Mendonça opina que os cultos sincréticos são verdadeiras “colchas de retalhos”, por lhes faltar uma sistematização (1997, p. 160). Ou, ao contrário, estaria sendo pavimentado o caminho de gestação de uma “religião brasileira”?

Na sequência dos disparates apontados pelo antineopentecostalismo desponta a temática da exacerbação da “guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos”, que instala um ambiente discursivo e performático permanente de confronto, desafio, exorcismo e cura espiritual. Nesse cenário, o Diabo não é somente a antítese (o arquinimigo) de Deus. Ele é a própria encarnação do Mal; uma presença constante e ameaçadora na vida e no cotidiano das pessoas. Na realidade, as representações sobre o Diabo constituem o eixo a partir do qual o universo simbólico desse segmento neopentecostal é construído. Diferentemente das outras denominações evangélicas, é exemplificador o fato de que na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) não se fale em conversão, mas em “libertação”. Seu objetivo primeiro não é converter e sim libertar as pessoas do jugo do demônio (ORO, 1997; SOARES, 1990).

Essa cosmovisão de nítida e permanente “batalha espiritual” encaminha para uma enfática “demonização” das religiões afro-brasileiras, com o entendimento de que “a Umbanda, Quimbanda, Candomblé e o espiritismo de um modo geral, são os principais canais de atuação dos demônios.” Por isso mesmo, desde a sua fundação, a Igreja Universal conduz um ataque sem trégua, contumaz, radical, contra aquelas religiões. As agressões são primeiramente verbais, ou seja, ocorrem mediante um reiterado discurso acusatório que, dentre outras metáforas, rotula a matriz religiosa afro-brasileira de “fábri-

ca de loucos” e “agência de passaportes para uma viagem ao inferno” (MACEDO, 1987; ORO, 1997).

Conforme afirma Oro (1997), seguindo perspectiva apontada por Weber (1991), vários autores que se debruçam sobre o tema percebem a “demonização” afro-brasileira por parte de setores do neopentecostalismo como um recurso simbólico posto em prática por religiões que competem entre si para arregimentar fiéis e para se impor legitimamente. Segundo uma dessas percepções, a “satanização” visaria a manter a ortodoxia de uma fé ameaçada por religiões rivais, especialmente as afro-brasileiras, pelo fato dessas expressões religiosas também oferecerem experiência emocional e mágica e, de outro lado, pelo fato de serem grupos abertos à mistura religiosa e ao sincretismo. Dessa forma, o Demônio seria para esses neopentecostais uma arma potente contra a prática simultânea de religiões distintas e contra a adoção de valores e práticas de outros grupos religiosos. Outro autor, também citado por Oro (1997), percebe uma crescente lógica mercadológica no campo religioso brasileiro, sendo o ataque neopentecostal às religiões afro-brasileiras uma expressão de concorrência religiosa existente no mercado de bens e serviços simbólicos. Analogamente, Mariano entende que os ataques dos crentes contra os afro-brasileiros e espíritas ocorrem por serem eles “os maiores concorrentes no mercado de soluções simbólicas e prestação de serviços religiosos para os problemas materiais e espirituais dos estratos pobres da população” (2010). Noutra perspectiva explorada por Oro (1997), a concorrência pentecostal contra os afro-brasileiros revela a instalação, no interior da religiosidade popular, de um igualitarismo por baixo (sem individualismos, porém), de uma paradoxal aliança por hostilidade das classes subalternas, de um horizontalismo nas relações entre modalidades religiosas não hegemônicas. Ou seja, o embate estaria ocorrendo simetricamente entre iguais e não mais assimetricamente como na relação com o catolicismo dominante. Essas perspectivas apresentam

convergências que apontam para a complexidade do fenômeno sócio-religioso de mobilização permanente para o combate, tanto nas esferas do mundo chamado “espiritual” como, no universo individual ou coletivo do “aqui e agora”, para a disputa de mercados e de consumidores ávidos por soluções para os dramas da vida. Coerentemente, não são escassas as técnicas empresariais nem as estratégias midiáticas colocadas à disposição dos atores do universo neopentecostal ora em foco. Seu dinamismo econômico e seu ativismo comunicacional têm merecido estudos e publicações, especialmente na perspectiva da Sociologia das Religiões, dentre os quais menciona-se aqui a obra magistral de Leonildo Silveira Campos (1999).

Num esforço de síntese e fechamento, caberia perguntar se o discurso característico do *antineopentecostalismo* brasileiro tem contribuído para o delineamento de perspectivas para o cenário religioso brasileiro, considerando os possíveis desfechos que perpassarão o horizonte. Não se pode deixar de considerar que o avanço numérico do neopentecostalismo vem se materializando no espaço crescente de frustrações existenciais, empobrecimento econômico, esgarçamento das instituições, diluição dos valores e incremento do secularismo religioso, que conduz a opções multifacetadas de agnosticismo e ateísmo. Por outro lado, impõe-se considerar o neopentecostalismo como fenômeno que transcende suas configurações religiosas, inserido que está na moldura da complexidade social, política e econômica da “modernidade líquida” de que trata Zygmunt Bauman (1925-2017). Paradoxalmente, os benefícios imediatos e tangíveis prometidos pelo neopentecostalismo como resultados de uma adesão religiosa poderão minguar a tal nível, que a visão clássica do “peregrino” quanto a um galardão colocado na esfera transcendente e espiritual ou, noutros termos, a perspectiva da “cidade de Deus” *agostiniana* volte a ser a única alternativa de sobrevivência do cidadão colocado nos limites da contemporaneidade. Nesse caso, o “aqui e agora” voltariam a ser convertidos para o “ali e depois” do cristianismo

histórico, esvaziando, eventualmente, considerável parte da pauta do discurso antineopentecostal.

Diante das incertezas e penumbras situadas a jusante, Campos (1999, p. 473) concebe *quatro* possíveis cenários para o neopentecostalismo brasileiro. De acordo com esse desenho, o *primeiro* cenário corresponde ao sucesso do movimento neopentecostal, o que provocaria uma “iurdização” do campo religioso evangélico, ou de parte dele, resultando num protestantismo mais sintonizado com a cultura e imaginário popular, assim como “perfeitamente aclimatado a uma sociedade dominada totalitariamente pelo mercado.” Essa possibilidade seria compatível com as ideias de uma “indústria cultural” neopentecostal alavancada pela “razão instrumental”, temas de que tratam Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973). O *segundo* cenário seria oposto: imagina-se uma Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – à guisa de exemplo – totalmente “protestantizada”, cujo processo de institucionalização geraria uma ampla burocratização e consequente perda do ritmo e flexibilidade. Nesse caso, o espaço contestador e criativo seria ocupado por novas seitas e grupos pentecostais, todos questionando a legitimidade religiosa “iurdiniana” e propondo novas mensagens. Em certo sentido, haveria uma nova edição do “desencantamento do mundo” tão bem caracterizado por Max Weber (1864-1920). Um *terceiro* possível cenário poderia acontecer a partir da morte da atual geração de lideranças – absolutas, carismáticas e autoritárias – que estão à frente dos respectivos grupos. Não havendo sucessores com o mesmo poder de aglutinação e capacidade de gestão econômica, ocorreria uma fragmentação em cadeia, disso resultando a dispersão de consideráveis grupos que procurariam se ancorar em outras denominações, históricas ou não, pentecostais ou não. Por fim, um *quarto* cenário eventual admite que os agrupamentos neopentecostais majoritários esgotariam seu repertório de ofertas e cairiam em certo descrédito, obrigando-se ao redimensionamento de suas estru-

turas e à revisão das suas estratégias. Nesse caso, o *antineopentecostalismo* também entraria em processo de parceria ou de extinção, face ao esfacelamento do seu objeto de crítica.

Bibliografia

Imprensa:

BLEDSON, David Allen. *Movimento neopentecostal brasileiro: IURD – um estudo de caso*. São Paulo: Hagnos, 2012. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980. CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora; São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1999. FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de Doutorado em Sociologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993. HEXHAM, Irving *et al.* Seitas, sectarismo. In: *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1990, vol. 3, pp. 375-376. HORTAL, Jesus. *Um caso singular de pentecostalismo autônomo: a Igreja Universal do Reino de Deus*. Mimeografado. Recife, Congresso Internacional “As novas religiões – Missões e missionários”, 1994. LANDIM, Leilah. Quem são as “seitas”? In: *Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil. Cadernos do ISER*, 21. Rio de Janeiro: ISER, 1989, pp. 11-21. LEITE FILHO, Tácito da Gama. *Seitas pentecostais*. 3. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1994. LIBÂNEO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002. MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções, 1987. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997. ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER* (Porto Alegre), ano 1, n. 1, pp. 10-36, nov. 1997. ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. SILVA, Ivan de Oliveira. *Indústria cultural neopentecostal: uma reflexão do neopentecostalismo a partir de Adorno e Horkheimer*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Presbiteriana Mac-

kenzie, São Paulo, 2010. SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra santa no país do sincretismo. In: *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil. Cadernos do ISER*, 23. Rio de Janeiro: ISER, 1990, pp. 75-104. SYNAN, Vinson. Pentecostalismo. In: *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1990, vol. 3, pp. 131-135. WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. UNB, 1991, v. 1. WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. Revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo: Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. ZERBINTO, Azoil. *Mercado da fé: o fenômeno do neopentecostalismo*. Rio de Janeiro: Contextualizar, 2017.

Digital:

BRISSOS-LINO, José. A água do Jordão não é benta. *A ovelha perdida*, 19 jun. 2019. Disponível em: <https://ovelhaperdida.wordpress.com/author/ovelhaperdida/page/2/>. Acesso em: 29 jul. 2019.

MARCEL MENDES

Antinepotismo

A noção contemporânea do termo *antinepotismo* está associada ao fomento de práticas que visam coibir a concessão de privilégios com fundamento em laços familiares, seja em âmbito público ou privado.

É comecinho referir-se ao antinepotismo na seara pública, muito embora seja possível vislumbrá-lo nas relações privadas, como, por exemplo, no repúdio à contratação ou promoção realizada pelo pai empresário, em favor do seu filho, em detrimento de outros candidatos. Segundo Adam Bellow (2006, p. 23), a razão da repulsa não está no simples favorecimento do familiar, mas na manifesta ausência de qualificação do beneficiado, circunstância que violaria o senso fundamental de justiça das sociedades ocidentais e capitalistas.

No âmbito privado o favorecimento de parentes é mais aceito, talvez, em razão da autonomia da vontade que rege as relações privadas ou por viabilizar a proteção do patrimônio e da hereditariedade. Assim, as fontes do antinepotismo estão mais próximas da seara pública do que da privada, consubstanciando uma tentativa de limitação destes espaços.

Durante a Idade Média, condutas vinculadas ao favorecimento de pessoas da família eram admitidas e estimuladas, sobretudo no âmbito da administração eclesiástica. Tanto que a origem etimológica do vocábulo *nepotismo* está conectada à expressão italiana *nepote* do latim *nepos*, significando sobrinho, neto, descendente ou favorito do Papa (BELLOW, 2006, p. 22), de maneira a retratar a relação simbiótica existente entre poder, religião e família na Idade Média.

Até o início do século XVI, esta associação entre Estado e Igreja, combinada com a concessão de privilégios baseado nas relações familiares, era tolerada pela sociedade. Contudo, em meados do século XVI, esta realidade começou a sofrer mutações, pois a vinculação entre

público e privado e os privilégios concedidos aos familiares passaram a ser questionados.

Neste contexto, um dos primeiros registros de natureza antinepotista, considerando a administração eclesiástica, pode ser atribuído à Bula Papal de Pio V, *Admonet Nos*, de 29 de março de 1567, pela qual as terras concedidas pelo Papa, como feudo, teriam de regressar, na hipótese de morte do beneficiário, ao patrimônio da Igreja Católica, evitando-se, assim, a transmissão familiar (MENCK, 2006, p. 3).

No século seguinte, o Papa Inocêncio XII buscando empreender uma gestão antinepotista, em oposição às práticas do seu predecessor Alexandre VIII, editou a Bula *Romanum decet pontificem*, de 22 de junho de 1692, pela qual proibia os futuros pontífices de conceder bens e cargos da Igreja Católica aos próprios parentes (LENZENWEGER *et al.*, 2006, p. 256).

Transpondo para o contexto brasileiro, o documento histórico considerado como a Certidão de nascimento do Brasil, a carta escrita em 1500, por Pero Vaz de Caminha ao então rei de Portugal, D. Manuel I, exprime práticas muito distantes do repúdio ao favorecimento familiar.

Na referida carta, após o relato acerca das impressões da terra encontrada, Pero Vaz de Caminha pede ao rei um cargo para seu genro, que, à época, estava condenado ao degredo na Ilha de São Tomé: “E pois que, Senhor, é certo que tanto neste cargo que levo como em outra qualquer coisa que de Vosso serviço for, Vossa Alteza há de ser de mim muito bem servida, a Ela peço que, por me fazer singular mercê, mande vir da ilha de São Tomé a Jorge de Osório, meu genro – o que d’Ela receberei em muita mercê. Beijo as mãos de Vossa Alteza. Deste Porto Seguro, da vossa Ilha da Vera Cruz, hoje, sexta-feira, 1º dia de maio de 1500” (A carta de Pero Vaz de Caminha [1500], s/d).

Todo o período colonial brasileiro foi marcado pela adoção de práticas administrativas associadas ao favorecimento com base nos laços familiares. O sistema de capitanias hereditárias, por exemplo,

é representativo deste modelo de gestão, em que o território brasileiro, pertencente a Coroa portuguesa, foi dividido em faixas de terras (capitanias) e concedidas, especialmente, aos nobres de confiança do Rei (donatários), admitindo-se a transmissão hereditária (MATTOS *et al.*, 2012, p. 438).

O seguinte trecho da carta de doação da capitania de Ilhéus a Jorge Figueiredo Corrêa ilustra bem a situação: “hei por bem, e me praz de lhe fazer como de feito por esta presente Carta faço mercê, e irrevogável doação entre vivos valedora deste dia para todo sempre de juro e herdade para elle e todos seus filhos, netos, e herdeiros, e Sucessores, que após elle vierem assim descendentes, como transversaes, e collateraes segundo adiante irá declarado de cincoenta léguas de terra na dita Costa do Brasil” (BIBLIOTECA NACIONAL *apud* PEREIRA, 2011, p. 4).

O modelo de organização do poder e da Administração Pública no Brasil Colonial estava, portanto, fundado na consanguinidade e nos valores patrimonialistas, o que se distanciava, e muito, do que se denomina de antinepotismo.

No Brasil Imperial, a pessoalidade e o patrimonialismo permaneceram vigentes, embora fosse possível encontrar tentativas tímidas de combate ao favorecimento familiar, como a Lei de 10 de outubro de 1828, que assim dispunha no artigo 38: “Nenhum vereador poderá votar em negócio de seu particular interesse, nem dos seus ascendentes ou descendentes, ou cunhados, enquanto durar o cunhadio. Igualmente não votarão aqueles que jurarem suspeição”.

No Brasil República, o acolhimento do princípio republicano deveria conduzir a adesão a práticas administrativas antinepotistas. A Ministra Carmen Lúcia, em seu voto na Ação Declaratória de Constitucionalidade nº 12, aduz que a ética democrática e a exigência republicana deveriam ser suficientes ao reconhecimento – definitivo, direto e imediato – da constitucionalidade das vedações às contratações de familiares em todos os poderes da República.

Tampouco se pode olvidar que o tratamento isonômico entre cidadãos, sem

privilégios ou discriminações, constitui premissa do postulado republicano, razão pela qual, o administrativista pátrio, Celso Antônio Bandeira de Mello afirma que “a lei não deve ser fonte de privilégios ou perseguições, mas instrumento regulador da vida social que necessita tratar equitativamente todos os cidadãos” (2009, p. 10).

Contudo, sob à égide da Constituição Republicana de 1891, episódio envolvendo o recém criado Tribunal de Contas da União (TCU), demonstrou que o patrimonialismo e a concessão de privilégios aos familiares persistiam nos primeiros anos da República.

Em 1893, o TCU, examinando a nomeação feita pelo Presidente Floriano Peixoto de um parente do ex-Presidente Deodoro da Fonseca, considerou-a ilegal. Esta seria uma das hipóteses de favorecimento familiar tardio ou transversal, em que o ex-agente público se vale do prestígio e influência para favorecer os seus familiares.

Como resposta, o Presidente Floriano Peixoto, por meio de decretos, retirou a competência do Tribunal de Contas da União para a impugnação de despesas ilegais, o que culminou com o pedido de demissão do então Ministro Serzedello Corrêa, que o fez nos seguintes termos: “Pelo que venho de expor, não posso, pois, Marechal, concordar e menos referendar os decretos a que acima me refiro e por isso rogo vos digneis de conceder-me a exoneração do cargo de Ministro da Fazenda, indicando-me sucessor”. (ARAÚJO; SOARES, 2016, p. 221).

Na década de 30, a criação do Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), no governo do Presidente Getúlio Vargas, deu início a um processo de racionalização e moralização do serviço público, com a tentativa de adoção do concurso público como forma de acesso aos cargos públicos e de inserção do modelo burocrático weberiano na administração pública brasileira (BRASIL, 1995, p. 18). Não obstante, o patrimonialismo, que se pretendia combater com a Administração Pública burocrática, persistia, ainda que em processo de mutação, na estrutura política brasileira (BRASIL, 1995, p. 19).

Importante esclarecer que no patrimonialismo a organização estatal funciona como extensão do poder soberano, sem distinção entre o público e o privado, de maneira que a corrupção e o nepotismo funcionam como elementos permanentes neste tipo de administração (BRASIL, 1995, p. 15). Paulo Modesto, examinando o tema, explica que “no patrimonialismo o governante organiza o poder político como uma espécie de poder doméstico, segundo vínculos de solidariedade e fidelidade típicos dos membros de uma família” (2012, p. 5).

Apenas com a promulgação da Constituição Federal de 1988, o antinepotismo pôde assentar bases mais profundas, não obstante a permanência de resquícios de práticas patrimonialistas e clientelistas. Isso porque os princípios conformadores da Administração Pública (legalidade, impessoalidade, moralidade e publicidade), expressos no texto constitucional de 1988, evidenciavam a necessidade de vedação ao favoritismo e a concessão de privilégios a familiares no âmbito público.

Mais tarde, a Emenda Constitucional nº 19, de 04 de junho de 1998, reforçou este arcabouço principiológico com a inserção do princípio da eficiência no âmbito da Administração Pública. Este também constitui um elemento conformador da noção de antinepotismo, na medida em que busca “um agir ágil e preciso, para produzir resultados que atendam às necessidades da população” (MEDAUAR, 2003, p. 242).

Ora, se se admitisse o vínculo familiar como requisito para provimento de cargos e funções públicas, este critério prejudicaria a avaliação da capacitação do nomeado, como também a fiscalização e a obtenção de resultados. Nestas circunstâncias, o ambiente público, torna-se uma extensão do doméstico, razão pela qual a avaliação isenta da capacitação profissional e a responsabilização, em caso de desvios funcionais, são inviabilizadas.

Por tais motivos, emerge, por exemplo, o questionamento sobre a possibilidade do Chefe do Poder Executivo indicar parentes para a assunção da Chefia de Missão Diplomática, no contexto da Consti-

tuição Federal de 1988. Daí pergunta-se: o simples favorecimento familiar seria suficiente e idôneo a consecução da eficiência administrativa no contexto das atividades diplomáticas? A moralidade administrativa estaria resguardada em sua integridade nesta situação?

É certo que o antinepotismo tem estreita relação com a moralidade e o combate à corrupção. De acordo com Jaime Rodriguez-Arana (1993, p. 89), a corrupção tem esteio na falta de distinção entre o público e o privado ou pessoal, de maneira que ela (corrupção) se faz presente em todos os aspectos sociais. Assim, a corrupção diz respeito também ao favorecimento de parentes, que, por quebra da eficiência, gera a malversação e a dilapidação dos recursos públicos, culminando com a violação do interesse público.

Do ponto de vista jurídico, a primeira manifestação expressa do antinepotismo apenas ocorreu em 2005, com edição da resolução nº 07 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que disciplinou o exercício de cargos, empregos e funções por parentes, cônjuges e companheiros de magistrados e de servidores investidos em cargos de direção e assessoramento, no âmbito dos órgãos do Poder Judiciário.

Seguindo a esteira do CNJ, o Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP) editou a resolução nº 01, de 07 de novembro de 2005, que dispõe no artigo 1º: “É vedada a nomeação ou designação, para os cargos em comissão e para as funções comissionadas, no âmbito de qualquer órgão do Ministério Público da União e dos Estados, de cônjuge, companheiro ou parente até o terceiro grau, inclusive, dos respectivos membros”.

A resolução nº 07 do CNJ foi objeto de apreciação pelo ao Supremo Tribunal Federal (STF), através da Ação Declaratória de Constitucionalidade (ADC) nº 12, proposta pela Associação de Magistrados do Brasil (AMB). Nesta ação, o STF reconheceu a constitucionalidade da citada resolução, uma vez que as restrições disciplinadas no seu conteúdo já estariam previstas no texto constitucional, a partir da aplicação direta dos princípios da impessoalidade, eficiência, igualdade e moralidade.

Do reconhecimento da constitucionalidade da resolução nº 7 do CNJ, resultou na edição da Súmula Vinculante nº 13 – conhecida como súmula do antinepotismo – que fundamentou, de forma definitiva, a defesa jurídica do antinepotismo na Administração Pública Brasileira. De acordo com o texto da citada súmula, o nepotismo – assim concebido como a nomeação para cargos de provimento em comissão, confiança ou função gratificada de cônjuge, companheiro ou parente em linha reta, colateral ou por afinidade, até o terceiro grau – restou proibido nos três poderes, no âmbito da União, dos estados e municípios, como também em sua modalidade cruzada, quando agentes públicos favorecem familiares como troca de favores.

Importante registrar que o antinepotismo consagrado na súmula vinculante nº 13, está fundado no repúdio ao favorecimento de parentes consanguíneos e afins, embora considere, igualmente desconforme, a troca de favores entre agentes públicos, sem relação de parentesco, para benefício dos respectivos familiares (nepotismo cruzado).

A Suprema Corte Constitucional, mesmo após a edição da orientação antinepotista vinculante seguiu examinando a temática face a interposição de sucessivas ações constitucionais (Recl.6650 – MC-Ag-R/PR; Recl. 7590/PR; Recl. 8095/SC; Recl. 10.173/RJ; Recl. 11.605 MC/SP; Recl. 14.223/GO).

Esta demanda pós-súmula antinepotismo pode ser um indicativo de uma mutação da moral social vigente, fruto das transformações sociais, políticas e econômicas. O Ministro Ricardo Lewandowski, em seu voto no Recurso Extraordinário nº 579.951- 4 –RN, destaca esta mutação da moral social nos seguintes termos: “Essa mesma sociedade, com o progressivo amadurecimento da democracia registrado no País, sobretudo nas duas últimas décadas, exige hoje dos administradores públicos uma conduta inequivocamente ilibada e, sabendo-os ímprobos, não mais aceita contemplá-los com qualquer condescendência”.

Nos últimos anos, o Poder Judiciário Brasileiro vem examinando uma

diversidade de situações ofensivas ao antinepotismo e as reconhece como violadoras do texto constitucional vigente, como: o magistrado que nomeou como perito, por diversas vezes, o pai de sua companheira, em processos que tramitavam na vara da qual era titular (RMS 15.316/SP); a magistrada que nomeou o próprio marido para cargo comissionado cuja função era cuidar da sua segurança (AgRg no REsp nº 1204965/MT); o vereador, à época presidente da Câmara Municipal, que nomeou a própria filha para o cargo comissionado de assessor administrativo (REsp nº 1.286.631/MG).

Sem embargo, a jurisprudência pós-súmula antinepotismo também consagra situações em que o provimento de cargos por familiares não confronta a tese antinepotista edificada. Quiçá, por resquícios da cultura patrimonialista, a sociedade brasileira ainda tolere, como moral e legal, circunstâncias de favorecimento familiar no âmbito da administração pública. Importante registrar que Sérgio Buarque de Hollanda (1995, p. 146), ao examinar o perfil do homem brasileiro, identifica, a partir de uma análise histórico-social, o predomínio das vontades particulares no âmbito público, sendo a família um dos mecanismos de maior influência e força no desenvolvimento de tais vontades.

Neste contexto, o favorecimento familiar constitui uma das facetas do patrimonialismo populista, identificável em âmbito nacional, que segundo Luigi Ferrajoli (2011, p. 54) tem esteio na apropriação privada da esfera pública, através da feudalização da política e das instituições alicerçadas em uma dinâmica de proteção e fidelização.

No Recurso Extraordinário nº 579.951-4/RN, por exemplo, o STF entendeu que os cargos de natureza política estariam fora do alcance da orientação antinepotista, de maneira que seria possível, por exemplo, o Prefeito de um município nomear um parente para o exercício do cargo de Secretário Municipal, situação que, por si só, não violaria a principiologia constitucional, de acordo com a Suprema Corte.

Esta questão, favorecimento de parentes para provimento de cargos políticos, retorna ao Supremo Tribunal Federal em razão do reconhecimento de repercussão geral no Recurso Extraordinário nº 1133118 RG/SP. Este julgamento será a oportunidade para a validação e verificação dos limites do antinepotismo no Brasil, como também de certificação do grau de amadurecimento democrático e dos atuais valores éticos e morais da sociedade brasileira.

Não se pode perder de vista que os valores morais consolidados no interior de cada sociedade determinam padrões éticos de conduta que pautam as relações privadas, como também a relação do indivíduo com o Estado e o coletivo. Estes padrões éticos são construídos, reconhecidos e defendidos pela sociedade, de maneira que pautam os processos de transformação social, e obviamente chegam às decisões judiciais.

Uma sociedade baseada em uma moral patrimonialista, em relações de poder marcadas pela pessoalidade e o populismo não está apta a assimilar um padrão de conduta que significa o revés disso. O Poder Judiciário, através de suas decisões, descortina esta realidade social através da interpretação da norma, que também é produto dos valores sociais.

O conteúdo do antinepotismo está sujeito a variáveis de ordem moral, capazes de expandir ou reduzir a sua superfície. O grau de maturidade democrática é determinante para a definição destes contornos e alcance da sua finalidade emancipatória. Isso porque o princípio democrático, alicerçado em valores como pluralismo, participação cidadã, isonomia e moralidade administrativa, permite que o antinepotismo transborde a regulação social e seja um veículo de emancipação e inclusão social.

Decerto o antinepotismo constitui uma estratégia de combate à exclusão social, na medida que se opõe as ideias de personalização, dinastização e patrimonialização do público, típicas do fascismo social. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2005), para o enfrentamento do fascismo social é necessário erradicar a exclusão

social, que tem suporte nas relações desiguais de poder. Neste cenário, a instrumentalização do antinepotismo mitiga a estaticidade do poder, permitindo a pluralidade do seu exercício, o que conduz, indubitavelmente, ao fortalecimento das democracias e a emancipação social.

A sociedade precisa dizer “sim” ao antinepotismo para permitir o renascer dos valores democráticos e o florescer de uma sociedade plural, igualitária e fraterna. A manutenção de valores vinculados ao sinal oposto ao antinepotismo significa convalidar condutas antirrepublicanas e antiéticas que impedem a emancipação social e aproxima a democracia de sua hora da estrela.

Legislação e documentos conexos

BRASIL. *Plano Diretor da Reforma do Aparelho do Estado*. Brasília: Presidência da República – Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado, 1995.

Bibliografia

Imprensa:

ARAÚJO, Dilton Oliveira de; SOARES, Geraldo Ramos. *Caminhos de contas. A história do Tribunal de Contas do Estado da Bahia*. 2. ed., rev. e ampl. Salvador: Tribunal de Contas do Estado da Bahia, 2016. BELLOW, Adam. *Em louvor do nepotismo: uma história natural*. Tradução: Carlos Mendes Rosa. São Paulo: A Girafa Editora, 2006. CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. 2. ed., rev. e acrescida de um suplemento. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1996. FERRAJOLI, Luigi. *Poderes salvages. La crisis de la democracia constitucional*. 2. ed. Tradução: Perfecto Andrés Ibáñez. Madrid: Editorial Trotta, 2011. HOLLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. LENZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*. Tradução: Frederico Stein. São Paulo: Edições Loyola, 2006. LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998. MATTOS, E. et al. Capitânias hereditárias e desenvolvimento econômico: herança colonial sobre desigualdade e instituições. *Pesquisa e planejamento econômico – IPEA*, v. 42, n. 3, pp. 433-471, dez. 2012. MEDAUAR, Odete. *O direito administrativo em evolução*. 2. ed., rev., ampl. e atualizada. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

MELLO, Celso Antônio Bandeira de. *Conteúdo jurídico do princípio da igualdade*. 3. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2009. RODRIGUEZ-ARANA, Jaime. *Principios de ética pública ¿Corrupción o servicio?* Madrid: Editorial Montecorvo, 1993.

Digital:

A carta de Pero Vaz de Caminha [1500]. *Biblioteca Digital da Fundação Biblioteca Nacional*, s/d. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acesso_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 25 ago. 2019. MENCK, J. T. M. Nepotismo. *Estudos da consultoria*. Brasília: Câmara de Deputados – Consultoria Legislativa, 2006. Disponível em: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/1423>. Acesso em: 25 ago. 2019. MODESTO, Paulo. Nepotismo em cargos político-administrativos. *Revista eletrônica de direito do estado (REDE)*, n. 32, out./nov./dez. 2012. Disponível em: <http://www.direitodoestado.com/revista/REDE-32-DEZEMBRO-2012-PAULO-MODESTO.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2019. PEREIRA, Luciene Maria Pires. Reflexões acerca da distribuição de terras no período colonial brasileiro: o caso das sesmarias. In: *XXVI Simpósio Nacional de História – 2011*. São Paulo: ANPUH – SP, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300202997_ARQUIVO_TextoCompleto.pdf. Acesso em: 10 ago. 2019. SANTOS, Boaventura de Sousa. El uso contra-hegemonico del derecho en la lucha por una globalización desde abajo. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, v. 39, dez. 2005. Disponível em: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/1035/1224>. Acesso em: 1 set. 2019.

RENATA FABIANA SANTOS SILVA

Anti-nilismo

O anti-nilismo manifesta-se de dois modos: ou pela tentativa de restaurar valores perdidos (negação do nilismo) ou pela estratégia de criar novos valores (ultrapassagem do nilismo). Os dois modos são, todavia, dependentes do reconhecimento do nilismo, de sua instauração.

Historicamente, o nilismo irrompe no século XIX pelas vozes da literatura e da filosofia. Na literatura com Ivan Turgueniev, mais especificamente com o romance *Pais e Filhos*, e Fiódor Dostoiévski, ambos autores russos. Na filosofia, com o filósofo alemão Friedrich Nietzsche.

Pais e Filhos, de Turgueniev, ambienta-se na Rússia de 1959 e narra a visita de Bazárov à casa de campo de seu amigo Arcádio, ocasião em que defende suas ideias nilistas, tendo como pano de fundo a desestruturação da sociedade de sua época, recém saída do sistema feudal. Bazárov desdenha continuamente da cultura, da arte, da tradição. Para ele, um químico é mais útil que qualquer poeta. E ao longo do romance não se cansa de dizer que não acredita em coisa alguma. Seu amigo Arcádio definirá o nilista como “uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito” (TURGUENIEV, 2004, p. 47). O livro não defende o nilismo, embora também não o condene, mas é uma peça importante na difusão do termo, principalmente em seu sentido negativo.

Dostoiévski trata diretamente ou tangencia a questão do nilismo em praticamente toda sua obra. De maneira mais icônica, podemos citar *Crime e Castigo* e *Irmãos Karamazov*. No primeiro romance, Raskólnikov assassina uma velha agiota e sua irmã para defender uma tese, a da possibilidade de transgredir a lei moral sem sentir culpa, colocando-se acima do bem e do mal. Essa é a con-

dição para diferenciar-se do comum e ingressar no grupo superior dos homens extraordinários, que afirmam sua vontade e sua força independente de qualquer princípio. Essa atitude nilista, no entanto, não se sustenta e Raskólnikov termina por se arrepender, arruinado pelo remorso e desejo de redenção.

Esse mesmo desejo de redenção marca os *Irmãos Karamazov*, na figura de Aliócha. No entanto, é Ivã Karamazov quem defende o nilismo moral ao afirmar que nada é proibido. A tese aparece assim enunciada: “Se não há imortalidade da alma, então não há virtude, o que quer dizer que tudo é permitido” (DOSTOIEVSKI, 1995, p. 70). De um horror cintilante é o episódio *O Grande Inquisidor*, no qual Ivã concebe o retorno de Jesus Cristo em pleno século XVI na Espanha inquisitorial. Encarcerado pelo cardeal, ouve de sua boca que as três questões com as quais o diabo o tentou (o milagre, o mistério e a autoridade) realizou-se pelas mãos da Igreja Católica: a pedra transformada em pão como símbolo da privação da liberdade do homem, que não é forte o suficiente para, conhecendo o bem e o mal, escolher; a segunda tentação era saltar do pináculo para que os anjos o sustentassem, como metáfora para a crença em milagres, que Jesus rejeitou, mas não os fiéis, incapazes de se contentar com deus sem recorrer ao milagre; a terceira tentação, reinar sobre o mundo, foi aceita pela Igreja, que domina os homens pois dominam sua consciência e dispõem de seu pão. O poema idealizado por Ivã se encerra com a condenação de Jesus à fogueira, como alegoria da morte de deus. Essa questão – se deus existe e qual seu papel no mundo – permeia toda obra e a perfuma com o hálito do nilismo.

De maneira filosófica, o nilismo pode ser compreendido como a negação de todos os valores. Nada vale nada. Tudo se reduz à ausência de sentido, à ausência de finalidade. As antigas crenças desaparecem e nenhuma outra vem ocupar seu lugar. O homem se vê perdido em relação ao mundo. A raiz latina do nilismo é etimologicamente esclarecedora: *nihil*, nada.

Heidegger o situa como um acontecimento de longa duração que transforma a relação do homem com o mundo: “Niilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do ‘suprassensível’ se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido. Niilismo é a história do próprio ente: uma história por meio da qual a morte do Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável. Pode ser que ainda se acredite nesse Deus e que ainda tomemos seu mundo por ‘real’, ‘eficaz’ e ‘normativo’. Isso é similar àquele processo por meio do qual o brilho de uma estrela que se apagou há milênios continua reluzindo, mas permanece, contudo, uma mera ‘aparência’ com essa refulgência. Com isso, o niilismo não é, para Nietzsche, de maneira alguma um ponto de vista ‘defendido’ por uma pessoa qualquer, nem tampouco um ‘dado’ histórico arbitrário entre muitos outros, que se pode documentar historiograficamente. O niilismo é muito mais aquele acontecimento apropriativo de longa duração, no qual a verdade sobre o ente na totalidade é transformada essencialmente e é impelida para um fim por ela determinado” (2007, p. 23).

Segundo Gianni Vattimo, é a “morte de Deus” anunciada por Nietzsche, a “desvalorização dos valores supremos” (1996, p. 4). Segundo o próprio Nietzsche, nos fragmentos póstumos, é “a *hiperbólica ingenuidade* do homem: colocar a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas” (1983, p. 381).

É um sentimento de decadência em relação às duas principais matrizes da organização imaginária do mundo, a cristã e a grega. A crença de que o mundo verdadeiro estava em outro lugar, seja o paraíso cristão ou o mundo das ideias platônico, perde força, sem que no entanto este mundo, visto como sombra, falsidade ou aparência, ocupe seu lugar. Então, este mundo aqui, cujo pequeno valor era estimado pelo grande valor do mundo metafísico, sucumbe junto com as prerrogativas da moral cristã e do racionalismo socrático-platônico.

De acordo com Nietzsche, o niilismo se manifesta como *estado psicológico* e

afeta três categorias do pensamento: a finalidade, a totalidade e a verdade. A primeira categoria é afetada quando se busca em toda ocorrência um sentido que não está nela, isto é, uma finalidade que já não pode mais ser alcançada. “Portanto, a desilusão sobre uma pretensa *finalidade do vir-a-ser* como causa do niilismo” (NIETZSCHE, 1983, p. 380). A segunda categoria niilista ocorre com a observância da inexistência da *totalidade, sistematização* ou *organização* representada como uma *unidade* superior à qual o homem se julgava dependente. Assim, descobre-se que o todo suposto não tem valor, sucumbindo qualquer pretensão de universalidade ou totalidade. A terceira ocorrência provém da *descrença em um mundo metafísico*. A crença de que o *verdadeiro* mundo estivesse além do mundo desaparece, sem que este mundo possa ser afirmado.

Desse modo, a existência torna-se desprovida de fim, de unidade e de verdade. Em suma, essas categorias, “com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor*...” (NIETZSCHE, 1983, p. 381).

Ao refletir sobre a causa do niilismo, Nietzsche aponta para a “*crença nas categorias da razão*” (idem). Assim, o niilismo advém quando não se sabe responder à questão “por quê?” Giacoia Jr. avança no problema e se coloca uma questão: “Por que, no entanto, a falta de resposta a essa pergunta constitui o niilismo?” Segundo ele, “Porque as soluções historicamente propostas a todas as questões relevantes (a todos os ‘por quês?’) assentavam sobre um mesmo pressuposto: a possibilidade de encontrar uma causa, uma razão, um sentido para os estados de coisas, e para os cursos de acontecimentos que a história registra. Isso equivale a dizer que tinham como *precondição* a vigência de valores superiores como sentido, finalidade, casualidade, verdade, realidade, ser; mas também referências axiológicas como bem e mal, justo e injusto, lícito e ilícito, virtude e vício etc. Na ausência de resposta para tais perguntas não há também perspectiva de sentido e valor que

dão sustentação a qualquer sistema metafísico de interpretação global do universo e da condição humana no mundo” (GIACIOIA JUNIOR, 2014, p. 223).

Desse modo, é possível compreender que o germe do niilismo está contido na filosofia desde seu nascimento, quando o homem busca racionalmente responder o porquê de tudo o que existe. Aparatado por uma razão que entende o mundo como consequência de uma causa, o pensamento ocidental depurará as estratégias de investigação dessas causas até o desenvolvimento das ciências modernas, as quais receberão uma lufada de crença, positivando-se ante a insignificância da realidade. Por meio da investigação primeiramente racional e depois científica, cujos instrumentos metodológicos derivam e prolongam a crença num mundo racionalmente organizado, o saber ocidental investiu-se da missão de dissolver a insignificância da aparência concebendo essências que sedariam as verdadeiras causas de tudo que aparece.

O século de Nietzsche foi o da morte de deus, do desaparecimento do ideal ascético, um “mal menor” que “explicava a dor; enchia um imenso vácuo; fechava a porta ao niilismo” (NIETZSCHE, 1998, p. 130). Já o século XX será o da morte de todas as metanarrativas, não só a religiosa, mas também a científica, política, artística etc.

O nazismo, o comunismo, os regimes militares ditatoriais, a democracia, enfim, toda tentativa de organização social do século XX, com mais ou menos sucesso em sua empreitada, viu suas bases ideológico-discursivas tornarem-se anêmicas. Não houve propriamente a desaparecimento das ideologias – como de resto não desapareceram a religião, a ciência ou a arte –, mas uma proliferação exacerbada e relativizada de seus simulacros. Assim, os diversos posicionamentos políticos prescindem contemporaneamente de qualquer fundamento. A civilização já não crê em seu progresso, na erradicação das injustiças de toda ordem, na paz perpétua. O projeto moderno fracassou. Sem utopias, o futuro já não é mais gestado no presente, mas uma consequência fatal dos poderes em

disputa. A crença na humanidade ruiu sem estardalhaços. Toda crença é pueril, ingênua, mórbida.

Franco Volpi (2005, p. 169), em seu livro consagrado ao niilismo, compreende-o hodiernamente como um profundo mal-estar que se sobrepõe, no plano histórico-sócio-cultural, aos processos de secularização e racionalização e, com eles, de desencanto e fragmentação da imagem de mundo, resultando na corrosão das crenças, na difusão do relativismos e na escalada do ceticismo.

Este é o estado atual do niilismo, que se manifesta de maneira paradoxal: tudo está presente, tudo circula, tudo comunica, mas esse tudo não tem valor nenhum. Não vale como verdade, não vale como sentido, não vale como finalidade, não vale como crença. Essa depreciação geral dos valores ocorre, na perspectiva nietzschiana, porque a própria vida é depreciada em vez de se constituir, ela mesma, a base para os valores.

Nesse cenário, o anti-niilismo pode manifestar-se de duas maneiras diversas: ou apregoa o retorno aos valores perdidos, numa tentativa de resgate e recuperação do estágio civilizatório anterior à decadência – ainda que tal momento só exista imaginariamente –, ou se escolhe a afirmação da vida, inclusive dos seus aspectos mais negativos, absurdos e horrendos, numa perspectiva trágica que remonta às manifestações dionisíacas de êxtase e entusiasmo com a vida.

A primeira via pode ser representada pelo conjunto de pensadores naturalistas, que de certo modo concebem uma natureza dada e perdida, ou corrompida, a qual permaneceria pulsante sob os modos de vida contemporâneos. Essa concepção naturalista nega o acaso e a artificialidade de tudo que existe em nome de uma ordem transcendente ao acaso.

Em Darwin, por exemplo, a metafísica naturalista concebe a “natureza como um sistema dinâmico, autônomo, que, encerrando o conjunto de determinações que circunstanciam cada ser, não só tende a preservar o que lhes seja favorável na luta, mas tende ao seu próprio bem, à preservação do sistema” (REGNER, 2001, p. 711).

Em Rousseau, a ideia de natureza ou estado natural não é jamais definida ou especificada, mas aparece para justificar o contrato social e traçar seu programa moral e educacional. De modo geral, é como se a natureza tivesse nos sido dada gratuitamente, de uma só vez, e com sua força e lógica próprias – o bom selvagem congrega essa concepção. Nessa perspectiva, a crítica recai sobre o artifício, como se o artificialismo fosse exclusividade humana. Nega-se, portanto, e ao mesmo tempo, tanto o acaso quanto o artifício, ao se conceber a ideia de uma natureza racional, com finalidade, propósito e perenidade.

Essas concepções naturalistas expressam uma visão racional e metafísica da existência. Por essa perspectiva, o niilismo expressaria um desvio, uma decadência, um esquecimento da ordem natural, dado pela ação artificialista do homem. Esse “erro” poderia ser corrigido por meio de um retorno a determinados valores naturais. As manifestações em torno da noção eco, nas mais variadas correntes, expressariam então um tipo de antiniilismo, pautado pelo retorno à natureza, uma retomada de um caminho do qual teríamos nos desviado.

Essa perspectiva antiniilista, no entanto, por mais que queira combater o niilismo, termina por reiterá-lo, já que substitui a noção de deus pela de natureza sem alterar a depreciação da vida, que permanece avaliada por um referencial que não ela mesma, mas que a coloca fora da existência, mantendo as mesmas raízes metafísicas que ocasionaram o niilismo.

A segunda perspectiva antiniilista expressa-se por uma filosofia trágica. Foi o próprio Nietzsche, em *Ecce Homo*, que se autoproclamou o primeiro filósofo trágico, ao se filiar a uma sabedoria dionisiaca que festeja a vida sem tentar preservá-la da dor e da morte. O pensamento trágico pode ser compreendido como a “fórmula da afirmação máxima, da plenitude, da abundância, um dizer sim sem reservas, até mesmo ao sofrimento, à própria culpa, a tudo o que é problemático e estranho na existência” (NIETZSCHE, 1995, p. 118).

Contemporaneamente, o trágico é expresso por Clément Rosset como a “ligação entre a alegria de existir e o caráter trágico da existência” (1989, p. 8), em que a alegria de existir se apresenta como um dado não racional, não interpretável e paradoxal, já que o gozo expressa-se pela admissão de toda espécie de realidade, mesmo indesejável, sem que no entanto isso se constitua uma visão pessimista, triste ou masoquista. A alegria expressa-se, assim, como festa ante a morte. “O pensamento trágico, que afirma acaso e não ser, é pois, também, pensamento de festa. O que acontece, o que existe, é dotado de todas as características da festa: irrupções inesperadas, excepcionais, não sobrevivendo senão uma vez e que não se pode apreender senão uma vez; ocasiões que não existem senão em um tempo, em um lugar, para uma pessoa, e cujo sabor único, não localizável e não repetível, dota cada instante da vida das características da festa, do jogo e do júbilo” (ROSSET, 1989, p. 127).

É menos uma visão de conjunto que uma experiência particular, de superação do niilismo, ou de expressão antiniilista, pela aceitação do acaso e da fugacidade da existência, pela observância das ocasiões propícias e do que podem oferecer. Trata-se do *kairós*, do momento oportuno, do que aparece e se converte em festa.

Em “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula”, publicado no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche (2014, pp. 29-30) apresenta a “história de um erro”. Para o filósofo, ao longo do tempo o mundo tido como verdadeiro vai se afastando em direção a uma ideia cada vez mais inatingível, imponderável e, por fim, impossível. Assim, o mundo para os gregos era acessível ao sábio; com o cristianismo, se torna um mundo prometido; com Kant, um imperativo. Depois, totalmente alheio, desconhecido, até que pode finalmente ser, como ideia, refutado e suprimido. Vattimo escreverá que o *mundo verdadeiro* se transformou em fábula “porque desde o início ele não passava de fábula, porque na realidade o mundo verdadeiro nunca existiu” (2010, p. 56). É essa descoberta, a de que não

há nem *mundo verdadeiro* nem *mundo das aparências*, que apontaria o fim do erro histórico e a possibilidade de recomeço, a partir de Zaratustra.

É qual o anúncio de Zaratustra? A possibilidade de superar a morte de deus e o niilismo por meio da afirmação da vida, da alegria, da aprovação do mundo. “Nem conformismo, nem resignação, nem submissão passiva: *amor*; nem lei, nem causa, nem fim: *fatum*. Assentir sem restrições a todo acontecer, admitir sem reservas tudo o que ocorre, anuir a cada instante tal como ele é, é aceitar amorosamente o que advém; é afirmar, com alegria, o acaso e a necessidade ao mesmo tempo; é dizer sim à vida” (MARTON, 1997, pp. 13-14).

Dizer sim não significa ignorar o que o mundo tem de pior, de cruel, de insensato, de indiferente, de caótico, de casual, de trágico, mas de admiti-lo como é, admitindo também que não há, para além deste, nenhum outro. Desse modo, Nietzsche se insurge contra uma longa tradição de denegação do mundo, tão lapidarmente expressa por Baudelaire quando interroga sua alma sobre onde gostaria de habitar: “– Seja onde for! Desde que fora deste mundo!” (1995, pp. 336-337).

O antiniilismo de caráter trágico manifesta-se, então, na aprovação deste mundo como o único existente, recusando a um só tempo os discursos que alegam um *mundo verdadeiro* transcendente a este e as disposições que depreciam o mundo em nome de um valor qualquer. Assim, desnudo de princípio, finalidade e sentido, o mundo vale pelo que é, podendo ser expresso pelas ideias de nada, acaso e convenção (ALMEIDA, 2013).

O nada é a própria expressão do *nihil*, que aparece na consciência como a constatação da inexistência de qualquer elemento exterior à própria existência. Assim, não há princípio, finalidade, intenção, enfim, nenhuma instância que, exterior à vida, possa avaliá-la, julgá-la ou mesmo conduzi-la. Adere-se ao presente do modo como aparece ou não se adere a nada, já que nada existe para além da existência real e concreta.

Para Maffesoli, “a vida trágica não funciona a partir do ‘dever ser’, a par-

tir do ‘pro-jeto’ (os amanhães que cantam ou outras formas de paraíso), ela se encontra totalmente ancorada no presente e nele se esgota como tal” (1984, p. 88). Porque efetivamente a vida é menos pensada que vivida e “a vingança do dionisíaco, em seu momento trágico, é reenviar à sua inanidade os pensamentos mortos que se erigiram em dogmas mais ou menos explicados” (MAFFESOLI, 2003, p. 180). Assim, as ideias retornam ao nada de onde surgiram porque são também elas passageiras, inócuas, ineficazes diante do acaso da existência.

Portanto, o pensamento trágico define-se como “a afirmação da incapacidade humana para reconhecer ou constituir uma natureza; donde o caráter vão do pensamento, que não reflete senão suas próprias ordens, sem avaliação sobre uma qualquer existência; donde também uma certa inaptidão do próprio homem à existência” (ROSSET, 1989, p. 104).

Como expressão filosófica, o antiniilismo de inclinação trágica diferencia-se das demais correntes de pensamento por se ater antes à inocência e crueldade do real que à sua bondade ou culpabilidade; por enxergar acaso e artifício em vez de necessidade e liberdade na natureza; por optar pela lucidez, ainda que insignificante, à ilusão das ideias e ideologias.

O que o antiniilismo nega é menos o niilismo – cuja superação torna conveniente que se passe por ele – do que os pressupostos da filosofia metafísica e moral, incapazes de tratar de qualquer aspecto ligado ao real. O que tais filosofias fazem é lançar mão de estratégias para evitá-lo (HIERRO, 2001, p. 24). Constroem, assim, sistemas que, em nome do real, visam substituí-lo por um duplo. O desejo desse duplo é desejo de nada, enquanto o desejo trágico é sempre desejo de real.

A filosofia trágica desmascara o nada que constitui todo pensamento. Revela que qualquer referência para pensar o não trágico responde a um desejo de crença e não ao objeto que diz crer. Desse modo, a religião, a metafísica, as ideologias, a política etc. manifestam-se como formas narrativas que cobram adesão ao jogo narrativo e não crença ao que se

narra, já que o referenciado da narrativa é sempre nada. Como a crença se define, “não por um conteúdo, mas por um modo de adesão, é previsível que toda destruição de crença culminará na substituição por uma crença nova” (ROSSET, 1989, p. 45), a qual será substituída por outra, numa sucessão de crenças falhadas, até o esgotamento que caracteriza a passagem ao niilismo.

A assunção do antiniilismo nega justamente que ao homem falte algo: deus, natureza, ciência, ideologia ou o que quer que seja, pois reconhece que todo desejo é desejo de nada. O antiniilismo toma o homem “como o ser a quem, por definição, nada falta – donde sua necessidade trágica em se satisfazer com tudo aquilo que tem, pois ele tem tudo (ROSSET, 1989, p. 44). Não é o caso, como no pensamento da ascese e da redenção, de não desejar, mas precisamente de desejar *nada*, que é o mesmo que desejar tudo o que se tem ou tudo o que se pode ter, índice de saúde, de aceitação do acaso constitutivo da existência.

Esse segundo aspecto do antiniilismo trágico, a condição casual da existência, remonta à percepção primeira na história do pensamento ocidental: a constatação do caos, da desordem, da instabilidade preexistente ao mundo. Assim, a origem do niilismo remonta às primeiras tentativas de organização racional de um princípio qualquer que pudesse operar a ordenação do mundo. De deus em deus, de elemento em elemento, de átomo em átomo, o pensamento avançou substituindo os modelos explicativos do universo, elegendo ora um ora outro princípio como fundante de uma ordem tida como necessária à existência. Ao longo de todo esse processo o niilismo esteve presente como uma sombra indesejada, um ruído que não se consegue abafar, os dentes amarelos de um riso que não se quer ver, até que, não sendo mais possível ocultá-lo, desmascaram-se as estratégias de ocultamento do acaso constitutivo de toda a existência. O niilismo aparece então como esse riso ensurdecador que acusa a ilusão de todo empreendimento metafísico. “É raro que [o acaso] seja

manifestado sob uma forma precisamente explícita; em filósofos como Montaigne, Pascal ou Nietzsche, onde ele desempenha um papel ao mesmo tempo fundamental e silencioso, não aparece quase nunca com todas as letras. Pode acontecer entretanto que intervenha de maneira explícita. É o caso, por exemplo, em Lucrécio, que atribui ao acaso a paternidade de toda organização, a ordem não sendo senão um caso particular de desordem. Imperialismo inerente ao conceito de acaso: produzindo tudo, o acaso produz também seu contrário que é a ordem (donde a existência, entre outros, de um certo mundo, esse que o homem conhece, e que caracteriza a estabilidade relativa de certas combinações)” (ROSSET, 1989, p. 96).

Isso equivale a dizer que não existe natureza como um princípio gerador de existência, dotado de intenção, propósito, lei, razão ou finalidade, mas que a ordem é uma variação da desordem, uma convenção. Entre as combinações possíveis para se gerar esta ou aquela condição existencial, algumas se realizam e permanecem, outras duram muito pouco, outras tantas sequer acontecem. E dentre essas inúmeras combinações possíveis, uma delas gerou a condição humana, aparentemente diferente das demais pela peculiar característica de portar uma consciência consciente de si, do tempo, da morte, da condição frágil de sua própria constituição, mas capaz de criar sentido para suas experiências, de traduzi-las em palavras, de simbolizar as mediações que permeiam as relações do homem com o mundo, com os homens e consigo mesmo.

Chegamos, portanto, ao terceiro aspecto do antiniilismo trágico: a convenção. “O pensamento do acaso é assim conduzido a eliminar a ideia de natureza e a substituí-la pela noção de *convenção*. O que existe é de ordem não natural, mas convencional – em todos os sentidos da palavra. Convenção designa, com efeito, em um nível elementar, o simples fato do encontro (congregações que resultam em ‘naturezas’ mineral, vegetal ou outra; encontros que tornam possíveis as ‘sensações’). Em um nível mais complexo, de

ordem humana e mais especificamente social, convenção toma sua significação derivada, de ordem institucional ou costumeira (contribuição do acaso humano ao acaso do resto 'do que existe')" (ROSSET, 1989, p. 101).

A convenção não se reduz ao conjunto de regras ou costumes que os homens seguem socialmente, mas traduz os encontros geradores da própria existência, gerados ao acaso, produzidos sem intenção e que fortuitamente vieram a dar na existência tal qual a conhecemos, com as regularidades que investigamos, as frequências que registramos e a ordem que descobrimos.

É desse modo que o pensamento trágico absorve o niilismo e o ultrapassa na afirmação antiniilista do nada, do acaso e da convenção como valores que caracterizam a existência. O antiniilismo que busca o retorno dos valores derrocados pela irrupção do niilismo se caracteriza pela tentativa de estabelecer e estabilizar um princípio qualquer que possa servir de premissa ou pressuposto para recusar a parte desagradável da realidade, que é justamente seu traço convencional, casual e niilista.

Portanto, entre os dois modos de manifestação do antiniilismo, o que busca a restauração dos valores perdidos até pode atingir certo êxito, forjando um novo arranjo discursivo que represente uma ordem transcendente em relação à qual o mundo dado se subjugue, mas tal passo reconduzirá mais cedo ou mais tarde ao niilismo e ao desmascaramento da estratégia ilusória.

Por sua vez, o antiniilismo trágico, como pensado por Nietzsche e retomado por Rosset, não nega o niilismo, mas inverte sua expressão. Enquanto o niilista diz que a vida e o mundo não têm valor porque não existe nada além, o antiniilista trágico, ao constatar que não existe nada além do mundo e da vida, e dada a impossibilidade de transcender o acaso, afirma-os incondicionalmente: o mundo tal como é dado, a vida tal como é vivida, e o acaso que gerou as condições para que ambos existissem.

Bibliografia

- ALMEIDA, Rogério de. *Aprendizagem de desaprender: Machado de Assis e a pedagogia da escolha. Educação e pesquisa* (São Paulo), v. 39, pp. 1001-1016, 2013. BAUDELAIRE, Charles. *Poesia e prosa*. Organização da edição: Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995. DOS-TOIEVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázovi*. Tradução: Natália Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1995. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2014. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. HIERRO, Rafael del. *El saber trágico. De Nietzsche a Rosset*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001. MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Tradução: Márcia C. de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Rocco, 1984. MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. Tradução: Rogério de Almeida e Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003. MARTON, Scarlet. *Nietzsche e a celebração da vida: a interpretação de Jörg Salaquarda. Cadernos Nietzsche* (São Paulo), n. 2, pp. 5-15, 1997. NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução: Jorge Luiz Viesenteiner. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. REGNER, A. C. K. P. O conceito de natureza em *A origem das espécies*. *História, ciências, saúde* (Manguinhos), v. 8, n. 3, pp. 689-712, set./dez. 2001. ROSSET, Clément. *A lógica do pior: elementos para uma filosofia trágica*. Tradução: Fernando J. F. Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989. TURGUENIEV, Ivan. *Pais e filhos*. Tradução: Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2004. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Tradução: Silvana C. Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010. VOLPI, Franco. *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

Antinomia

Nosso Ordenamento Jurídico, como sabemos, é uma reunião de todas as normas do nosso país. Esse sistema normativo, para que não haja nenhum tipo de antinomia jurídica, deve estar em perfeita harmonia, respeitando o princípio da unidade do sistema jurídico.

Mas e o que seria uma antinomia? A antinomia pode ser entendida como uma afirmação simultânea de duas proposições contraditórias entre si.

O estudo da antinomia jurídica, também conhecida por lacunas de conflito, está relacionado com a questão de o nosso ordenamento jurídico não apresentar duas normas antagônicas que geram insegurança jurídica, tendo como consequência a anulação mútua desta com àquela. Numa situação hipotética, seria uma lei “A” com conteúdo permissivo, enquanto a lei “B” seria proibitiva. Lembrando que ambas devem pertencer ao mesmo ordenamento.

Por antinomia jurídica, na lição de Tércio Sampaio Ferraz Júnior, entende-se: “[...] a oposição que ocorre entre duas normas contraditórias (total ou parcialmente), emanadas de autoridades competentes num mesmo âmbito normativo, que colocam o sujeito numa posição insustentável pela ausência ou inconsistência de critérios aptos a permitir-lhe uma saída nos quadros de um ordenamento dado” (1994, p. 211).

O fenômeno da antinomia jurídica pode ocorrer entre duas normas, como foi apresentado, como também entre dois princípios e até mesmo entre uma norma e um princípio. Gisele Leite elucida que: “A antinomia representa fenômeno comum que espelha o conflito entre duas normas, dois princípios, entre uma norma e um princípio geral de direito em sua aplicação prática a um caso particular. É fenômeno situado dentro da estrutura do sistema jurídico que só a terapêutica jurídica pode suprimir a contradição. Apaziguando o direito

com a própria realidade de onde emana” (LEITE, Posse...).

A antinomia jurídica pode ser constatada quando preenchidos os seguintes requisitos:

A) haver contradição entre normas, entre princípios ou entre normas e princípios de natureza jurídica e que estejam em vigor;

B) as normas e/ou princípios devem estar contidas no mesmo ordenamento jurídico;

C) Devem ser legítimas, ou seja, emanadas por autoridades competentes;

D) a contradição deve gerar dúvida quanto a sua aplicação e acarretar insegurança jurídica, deixando o sujeito numa situação insustentável.

Podemos concluir que uma antinomia jurídica é uma contradição total ou parcial, de caráter danoso ao sistema jurídico, entre duas ou mais normas, entre princípios ou entre normas e princípios, dentro do mesmo ordenamento jurídico e derivadas de autoridades competentes, que geram aberturas de inúmeras interpretações do mesmo caso concreto, causando uma ampla insegurança jurídica para os sujeitos e operadores do direito.

Origem do nome antinomia e seu contexto histórico

O vocábulo “antinomia” nem sempre teve o mesmo significado dos tempos de hoje. Na Grécia antiga, a palavra “antinomia” era empregada como técnica de oratória pela qual o orador (jurídico) formulava uma tese e, ao mesmo tempo, elaborava a negação dessa tese, defendendo ambas, induzindo o ouvinte a acreditar que ele mesmo escolheu uma das alternativas. A palavra era sinônima de uma defesa exasperante, evidenciando a falta de objetividade dos advogados da antiguidade.

Na Grécia antiga não havia a figura do causídico. O advogado tão amplamente homenageado nas lides romanas, na Grécia era visto como desnecessário. No início, as pessoas que eram levadas ao tribunal preparavam elas mesmas suas defesas. Com o passar dos anos foi se profissionalizando a figura do logógrafo ou atidógrafo, profissional que fazia as

defesas escritas daqueles que eram chamados aos litígios forenses.

O “advogado” (logógrafo) fazia as defesas em nome da arte e do altruísmo, pois não podiam receber pagamento pelas belas peças escritas que faziam. Os atidógrafos eram cidadãos que possuíam afinidade com as leis e com processos e por meio de suas retóricas convenciam o querelado, promovido ou requerido a contratar mesmo que de forma escondida, os seus serviços. Eram hábeis em convencer o outro com a força dos argumentos e as conveniências das expressões. Conseguiram difundir também, além da cultura de defesas escritas, a prática de bons discursos retóricos de defesa.

Quando Justiniano criou seu *Digesto*, escrevendo em grego disse que a coleção de leis, orgulhosamente, estava isenta de “antinomias”, ou seja, ia objetivamente ao ponto, sem rodeios retóricos. Na recepção medieval do *Digesto*, o grego não era mais uma língua grandemente conhecida e a análise e estudo de Justiniano teve uma interpretação e versão moderna do termo.

A origem histórica do nome “antinomia” nos remete para a Antiguidade, período em que se tem a primeira notícia quanto à utilização do vocábulo em numerosas bibliografias, como a de Plutarco de Queroneia e de Alexandre Magno, alcançando uma melhor expressão no meio jurídico só em 1613, com Glocenius em sua obra, *Lex Philosophicum* quotant quan clave filosofia fores aperiuntur, no século XVII, que diferenciou as antinomias em sentido amplo das antinomias em sentido estrito, ou seja, enquanto uma sucedia entre sentenças e proposições, a outra ocorria entre leis.

Em meados do ano de 1660, surgiu o conceito de antinomia real e antinomia aparente, ambas conceituadas por Eckolt. Avançando para o ano de 1732, no século XVIII, J.H. Zedler, na sua consagrada obra *Glosses Vollstaendiges Universallex*, definiu a antinomia como um paradoxo de leis que se opõem ou mesmo se contradizem. Em 1770, no livro *Philosophia generalis*, Baumgarten menciona a antinomia entre o direito civil e o direito natural.

Somente com a Revolução Francesa, ocorrida de 5 de maio de 1789 a 9 de novembro de 1789, que a ideia do conflito e os conceitos adotados nos tempos atuais de antinomia jurídica passaram a existir. A Revolução Francesa causou um impacto grandioso na história do país, John Gilissen estabeleceu a supremacia da lei como fonte de direito e a ideia do direito como sistema. Nessa época eram imensas as incompatibilidades entre as normas em virtude de ausência de técnica adequada e satisfatória para resolução dos conflitos, além de reiteradas influências políticas na elaboração das leis.

É importante mencionar o trabalho de J.E.M. Portalis, teórico constitucionalista francês da época revolucionária e pós-revolucionária, que dirigiu a Comissão elaboradora do Código Civil Francês e demonstrou a necessidade de ordenamento sistemático do Direito, tendo como base fundamental deste sistema a Constituição do Estado. A doutrinadora francesa Simone Goyard-Fabre ensina que: “Os trabalhos de Portalis, cuja missão era dirigir a Comissão encarregada de preparar o Código Civil, evidenciam claramente a necessidade de ordenamento sistemático do direito” (2002).

Maria Helena Diniz (2001), nos mostra a importância da transcrição das normas em Leis escritas para o homem do século XIX. Esta positivação do direito é a origem da pesquisa científica da problemática da antinomia jurídica. Assim, vejamos: “Com a positivação cresce a disponibilidade espaço-temporal do direito, pois sua validade se torna maleável, podendo ser limitada no tempo e no espaço, adaptada a prováveis necessidades de futuras revisões. Resta-nos, por derradeiro, assinalar que a teorização do problema do conflito normativo só surgiu no pleno domínio do positivismo jurídico, porque nos leva à concepção do direito como um sistema normativo. Foi preciso que o direito fosse concebido como um sistema normativo para que a antinomia e sua correção se revelassem como problemas teóricos. A antinomia jurídica aparece

como um elemento do sistema jurídico e a construção do sistema exigem a resolução dos conflitos normativos, pois todo o sistema deve e pode alcançar uma coerência interna. O problema científico do conflito normativo é uma questão do século XIX, surgindo com o advento do positivismo jurídico e da concepção do direito como sistema, que criaram condições para o aparecimento de teses em torno da coerência ou incoerência (lógica) do sistema jurídico e da questão da existência ou inexistência de antinomias jurídicas” (DINIZ, 2001, p. 134).

A antinomia jurídica surge então como fenômeno legal moderno que transformou o Direito. Por ser o sistema normativo algo mutável de acordo com as situações fáticas da sociedade humana, motivo pelo qual as antinomias aparecem, deve o jurista solucionar através da terapia jurídica o conflito e sempre lutar pelo estabelecimento da unidade lógica do sistema.

Dos critérios de antinomia

No estudo e análise das antinomias, três critérios devem ser levados em consideração para a solução dos conflitos:

1. critério cronológico: norma posterior prevalece sobre norma anterior; *lex posterior derogat legi priori*. Como ensina Norberto Bobbio: “Do princípio de que a lei só tem eficácia durante a vigência, resulta que nenhuma lei pode aplicar-se a fatos anteriores (nenhuma lei tem efeito retroativo). O único caso de retroatividade permissível é da lei penal favorável ao réu” (1999, p. 33).

2. critério da especialidade ou *Lex specialis*: norma especial prevalece sobre norma geral; *lex specialis derogat legi generali*.

3. critério hierárquico ou *Lex superior*: norma superior prevalece sobre norma inferior. *lex superior derogat legi inferiori*. O contrário, uma norma inferior revogar uma superior é inadmissível.

Dos três critérios acima, o cronológico, constante do artigo 2º da LINDB é o mais brando de todos. O critério da especialidade é o intermediário e o da hierarquia o mais potente de todos.

Havendo ou não possibilidade de solução, apresentamos suas espécies:

1) Antinomia aparente: situação em que há meta-critério para solução de conflito.

2) Antinomia real: situação em que não há meta-critério para solução de conflito, pelo menos inicial, dentro dos que foram anteriormente expostos.

Após essa análise, vejamos a classificação das antinomias, quanto aos critérios que as envolvem:

a) Antinomia de 1º grau: conflito de normas que envolve apenas um dos critérios expostos.

Se houver conflito entre norma posterior e norma anterior, valerá a primeira, pelo critério cronológico (artigo 2º da LINDB), caso de antinomia de primeiro grau aparente.

A norma especial deverá prevalecer sobre norma geral. Havendo conflito entre norma superior e norma inferior, prevalecerá a primeira, pelo critério hierárquico, também situação de antinomia de primeiro grau aparente.

b) Antinomia de 2º grau: choque de normas válidas que envolve dois dos critérios antes analisados.

Em um primeiro caso de antinomia de segundo grau aparente, quando se tem um conflito de uma norma especial anterior e outra geral posterior, prevalecerá o critério da especialidade, valendo a primeira norma. Havendo conflito entre norma superior anterior e outra inferior posterior, prevalece também a primeira (critério hierárquico), outro caso de antinomia de segundo grau aparente. Quando se tem conflito entre uma norma geral superior e outra norma, especial e inferior, qual deve prevalecer?

Havendo antinomia real, dois caminhos de solução podem ser percorridos, um pela via do Poder Legislativo e outro pelo Poder Judiciário.

Pelo Poder Legislativo, cabe a edição de uma terceira norma, ‘dizendo’ qual das duas normas em conflito deve ser aplicada. Mas, para o âmbito jurídico, o que mais necessita de uma solução do Judiciário. Assim, o caminho é a adoção do princípio máximo de justiça, podendo o magistrado, o juiz da causa, de acordo com a

sua convicção e aplicando os artigos 4º e 5º da LINDB, adotar uma das duas normas, para solucionar o problema.

Bibliografia

Impressa:

BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. 10. ed. Tradução: Maria Celeste C. J. Santos. Brasília: Universidade de Brasília, 1999. DINIZ, Maria Helena. *Compêndio de introdução ao estudo do direito*. São Paulo: Saraiva, 2001. FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1994.

Digital:

BOBBIO, Norberto. Coerência do ordenamento. *Jusbrasil*. Disponível em: www.jusbrasil.com. Acesso em: 10 maio 2019. LEITE, Gisele. Conflito de normas. *Direito*. Disponível em: www.direito.com.br. Acesso em: 10 maio 2019. LEITE, Gisele. Posse, o mais polêmico dos conceitos do direito civil. *Direito*. Disponível em: www.direito.com.br. Acesso em: 10 maio 2019.

ROBERTO VÍCTOR PEREIRA RIBEIRO

Antiobscurantismo

Aspectos etimológicos do termo “Obscurantismo”

Palavra de origem latina, *obscuratio* (-onis) – substantivo feminino – possui sentido inicial de “obscurecimento”, “trevas”, “escuridão” (no sentido próprio de *obscuratio solis* (eclipse do sol), em *Pro Fonteio*, de Cícero); mas também existe o sentido figurado de “pequenos lucros”, também em Cícero, na obra *De Finibus Bonorum et Malorum*. Há outro substantivo feminino com a mesma raiz latina: *obscuritas* (-tatis), e com o mesmo sentido próprio de “obscuridade” e “obscurecimento” (em *Histories*, de Tácito), mas que também possui sentido figurado de “trevas”, “noite”, “incerteza” e “mistério” (em *Pro Cluentio*, de Cícero). Ainda no campo dos nomes, temos *obscurum* (-i), no sentido mesmo de “escuridão” (em *Georgicas*, de Virgílio).

Há também – oriundos dos nomes latinos *obscuratio* ou *obscuritas* – o advérbio *obscurus* (no sentido de “obscuramente”, “secretamente”) e o adjetivo *obscurus* (-a, -um) – termo que, em sentido próprio, possui a acepção de “obscuro”, “escuro” – funcionando em oposição a *clarus* [“claro”] – mas que figurativamente pode também significar algo “desconhecido”, “de difícil compreensão”, “duvidoso”, “incerto”, “vago”, “escondido”, “oculto”, “dissimulado”, “disfarçado” ou “encoberto”. E ainda o verbo transitivo *obscurus* (-as, -are, -avi, -arum), o qual possui, em seu sentido próprio, as ações de “escurecer” e “obscurecer” e, em sentido figurado, “esconder, deixar no escuro, ocultar, desaparecer, suprimir, apagar” (FARIA, 1991, p. 368). Ainda na seara figurativa, o verbo latino *obscurus* pode também significar “dissimular” e “disfarçar”; “expressar em termos obscuros, embrulhar as ideias” ou ainda “pronunciar indistintamente” (FARIA, 1991, p. 368).

No trânsito do latim para as línguas modernas, o termo “Obscurantismo” é registrado pela primeira vez no fran-

cês como *obscurantisme*. Na definição do Dicionário Larousse, por exemplo, o “Obscurantismo” é tratado como “*opposition à la diffusion de l’instruction, de la culture, au progrès des sciences, à la raison, en particulier dans le peuple*” (Obscurantisme, *Larousse dictionnaire*). No mesmo dicionário, e como “*Comportement rétrograde qui entretient l’ignorance des masses afin d’empêcher l’évolution des connaissances dans un domaine particulier [...] malgré l’existence de preuves éverées*”, o Obscurantismo passa a ser apropriado pela cultura iluminista (que oferece um vasto instrumental de combate doutrinário), atualizando o sentido de “Anti-Obscurantismo”, o qual passaria a ser reconhecido, por diversos meios e discursos, como referência sobre a questão. Assim veremos que o termo “Obscurantismo” passa a ter um tratamento de uma ação e/ou um discurso em favor da “*hostilité aux lumières*” (*Le Constitutionnel*, 5 jan. 1819).

São fartas as referências ao termo “obscurantismo”, nos dicionários de língua francesa, que indicam acepções anti-iluministas relacionadas ao citado termo, em diversos contextos como na política, na ética, na religião, nas ciências e nas artes. Assim, para a *Encyclopédie Universelle*, o obscurantismo consiste na “*opinion, doctrine des ennemis des ‘lumières’, de ceux qui s’opposent à la diffusion, à la vulgarisation de l’instruction et de la culture dans les masses populaires*” (*Encyclopédie universelle*). Na mesma linha, o *Dictionnaire de l’Académie Française* aponta para o “obscurantismo” o caminho da “*doctrine de ceux que l’on juge hostiles au progrès des lumières*”.

A partir do século XIX, a palavra “Obscurantismo” surge registrada em língua inglesa como *obscurantism*, significando “*the practice of keeping knowledge or understanding about something from people: the policy of not letting people know something*”, que evoca o sentido de “*opposition to the spread of knowledge: a policy of withholding knowledge from the general public*” (Obscurantism, *Merriam-Webster dictionary*).

A primeira ocorrência do termo “obscurantismo” em língua portuguesa, confor-

me o *Dicionário Houaiss*, data de 1858, sendo, provavelmente, uma tradução do francês *obscurantisme*. Desse modo, o termo aparece e se consolida no mesmo período em que se constituem diversos outros “ismos”, ou seja, a partir da segunda metade do século XIX, designando-se, então, pelo emprego desse sufixo, doutrinas, sistemas, teorias, tendências, correntes etc. Contudo, etimologicamente, é possível buscar uma origem mais remota de “obscurantismo” (e, por consequência, de “antiobscurantismo”): o vocábulo latino *obscuritas*. Assim, de acordo com o *Oxford Latin Dictionary*, a palavra *obscuritas* tem quatro significados principais em latim: 1) escuridão, obscuridade ou, quando empregada no plural, manchas de escuridão, sombras; 2) obscurecimento da vista, visão fraca; 3) falta de clareza, ininteligibilidade ou, ainda, uma situação obscura; 4) ser alguém desconhecido ou não notado, ou ser de origem obscura, de *status* humilde. Em português, “obscuridade”, com ocorrências desde o século XV, é o vocábulo diretamente derivado de *obscuritas*, registrando-se ainda nesse campo semântico antigo, como se observa no *Vocabulário Português e Latino* (1712-1728) de Raphael Bluteau, o verbo “obscurecer” e o adjetivo “obscuro”. Portanto, em sentido estrito, não se fala de “obscurantismo” até meados do século XIX, tendo se constituído essa palavra apenas no contexto da chamada “Modernidade”.

Posto isso, vale ressaltar que os mencionados sentidos do termo latino *obscuritas* permanecem no português “obscuridade”, sendo bastante relevante – desde pelo menos Cícero, Horácio e Quintiliano – sua concepção negativa nos domínios da linguagem: um discurso ou um poema obscuro é considerado, de modo geral, vicioso. A esse vício discursivo da obscuridade, contrapõe-se a “clareza” (*dilucidus*).

Em Portugal e na então denominada “América Portuguesa”, letrados do século XVIII consideravam as letras do século XVII (em particular, a poesia) obscuras, opondo-se-lhes a clareza “ilustrada” do Setecentos. Os dois principais opositores setecentistas à alegada obscuridade do século XVII são Luís Antônio Verney e

Francisco José Freire (Cândido Lusitano). Assim, nas cartas que compõem o *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) de Verney, discutem-se gramática, filosofia, retórica, poética, direito, medicina etc., adotando-se uma concepção enciclopedista do saber semelhante àquela dos chamados “iluministas” franceses. Cabe destacar também que essa obra de Verney tem um caráter didático (sendo, por isso, um “método”) e questiona a *Ratio Studiorum* dos jesuítas. Além disso, o *Verdadeiro Método de Estudar* condena a suposta obscuridade da poesia seiscentista, criticando poetas que teriam se perdido em agudezas conceituais e jogos vocabulares. Tal crítica se assenta, sobretudo, na “razão”, no “bom gosto” e na “verossimilhança”. Enfim, a clareza seria um dos principais remédios contra os “excessos” da poesia do século XVII. Nesse mesmo sentido, a *Arte Poética* (1748) de Cândido Lusitano, a mais importante preceptiva poética portuguesa do Setecentos, recrimina a agudeza seiscentista, definida em tratados como *Agudeza y Arte de Ingenio* (1648) de Baltasar Gracián e *Il Cannocchiale Aristotelico* (1654) de Emanuele Tesauro. A poesia de agudeza censurada por Cândido Lusitano tem como grandes modelos Giambattista Marino e Luis de Góngora; contra ela, segundo a poética setecentista, estariam a verdade, a razão e a natureza.

Na América Portuguesa, especificamente, essas preceptivas retóricas e poéticas – as quais se declaram contra a agudeza e a obscuridade e a favor da razão e da clareza – ressoam na poesia produzida entre a segunda metade do século XVIII e o início do XIX por poetas (denominados “arcades” pela historiografia literária posterior) como José de Santa Rita Durão, Cláudio Manuel da Costa, José Basílio da Gama, Inácio José de Alvarenga Peixoto, Tomás Antônio Gonzaga e Manuel Inácio da Silva Alvarenga.

A ilusão do Liberalismo

Para além dos campos literário e cultural, o sentido (anti)obscurantista faz surgir – no contexto da Independência dos Estados Unidos da América (1776)

e da Revolução Francesa (1789) –, a doutrina do Liberalismo, que no início teria ajudado a enterrar definitivamente as supostas forças obscurantistas da chamada “Idade Média” (a Aristocracia feudal seria um de seus mais poderosos bastiões) no esforço para o protagonismo da Razão enquanto ordem mundial, ou pelo menos ocidental, em combate à perpetuação do poder nas mãos de certa elite que não a burguesa, mas a absolutista (ALCOFORADO, s/d). Assim, o Liberalismo nasce como um libelo anti-obscurantista, opondo-se, portanto, às ideias que orientavam a concentração dos poderes político, econômico e religioso, por exemplo, mas mãos de apenas uma classe, aquela nascida “naturalmente” para liderar a sociedade.

Esse movimento faz surgir o Estado liberal que, por sua vez, encaminha a formatação de uma ideia de República que preconiza o respeito pelas normas sociais e um conjunto de leis que regula a vida dos cidadãos, proposta pelo documento máximo que consiste na Constituição de cada país, idealmente, afinada com valores universais de direitos humanos. Assim, deixa-se pouco a pouco a organização estatal baseada no chamado Direito divino e na hereditariedade que conforma a tradição de concentração do poder nas mãos da Aristocracia do Antigo Regime, para pensar em formas de distribuição igualitária do poder em esferas que fossem, ao mesmo tempo, representativas dos desejos e das demandas dos cidadãos e garantidoras do equilíbrio de forças entre tais esferas de poder, como no exemplo do Executivo, do Legislativo e do Judiciário.

Assim, a ideia seria reconfigurar o exercício do poder em esferas que não pudessem, ou dificultassem ao máximo, a concentração desse poder em uma única esfera, como no Império. A rigor, o Imperialismo não seria a forma mais adequada para a ideia de uma repartição igualitária do poder, dissolvendo-o em poderes, nem para a aceitação de um contra-discurso presente na crítica do sistema colonial como forma de dominação e controle imposta pelo Imperialismo de nações europeias em espaços

considerados pela razão colonial como bárbaros, no exemplo da África, da Ásia e da América, em voga entre os séculos XVI e XIX (SANTOS, 2008).

A primeira metade do século XIX na Europa marca um ponto de virada nas forças que circulavam o poder, enquanto categoria que expressa o domínio de uma classe sobre outra(s), em que surge uma nítida separação entre forças conservadoras e liberais, que agora teriam que conviver com as demandas, cada vez mais ameaçadoras, de insurreições populares, como no ano de 1848 na França, que coincide com a publicação do *Manifesto Comunista* (Marx; Engels, no mesmo ano). Após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a Revolução Russa de 1917, o Liberalismo tonar-se-ia finalmente “*la force politique dominante dans pratiquement tout l’Occident*” (ALCOFORADO, s/d). Nesse contexto, estaríamos diante de uma espécie de polarização de forças entre as demandas sociais do proletariado (classe trabalhadora) e as necessidades da produção e circulação de bens de consumo (classe burguesa). Não é difícil verificar na História que a burguesia teria muito mais espaço de circulação no poder do que o proletariado, mesmo considerando algumas vitórias pontuais, históricas e significativas, conforme aponta Alcoforado (s/d), ao considerar que “*Les mécanismes de la démocratie moderne – en particulier le suffrage universel et le droit d’organisation – sont le fruit des luttes populaires et, en un sens, des victoires de la gauche contre le libéralisme*”.

Essa breve contextualização do Liberalismo – que na sua raiz etimológica traz o sentido de “liberdade” – pode fazer pensar que tal doutrina seria, desde seu início, um instrumento de luta para o estabelecimento, a consolidação e a permanência de conceitos e ações ligadas à garantia das liberdades individuais e coletivas, portanto, anti-obscurantistas. Mas a História também nos mostraria que esse movimento fora apenas um processo de adaptação às fases por que o Capitalismo passaria, entre o final da Idade Média e a Idade Moderna. A partir do momento em que o Liberalismo se

assume como uma força conservadora, portanto, afinada com as demandas do capital sobre os ombros da classe trabalhadora, ante a emergência do Socialismo e do Comunismo como doutrinas da chamada “esquerda”, a defesa das liberdades na sociedade passa a ser secundária para aquele pensamento. É o que vemos quando há o consórcio do Liberalismo com o Nazismo e o Fascismo na Europa, após o final da Primeira Guerra Mundial, a partir da segunda década do século XX.

Assim, o sistema democrático liberal é alvo de ataques das forças totalitárias e, portanto, antidemocráticas e obscurantistas do Fascismo e do Nazismo na Europa, os quais chegam ao poder na Itália (Mussolini fora eleito deputado em 1921 e, no ano seguinte, nomeado primeiro-ministro) e na Alemanha (o Partido de Hitler ganha as eleições de 1932, conseguindo a maioria dos assentos no Reichstag e em 1933 Hitler é nomeado primeiro-ministro da Alemanha). Quando tomam o poder, Mussolini e Hitler, respectivamente, instauram um partido único justamente no exercício do poder totalitário e entregue nas mãos de um chefe supremo, a partir de um eficiente sistema de propaganda populista-nacionalista, que rapidamente angaria apoio popular e de diversos setores da sociedade, como imprensa, igrejas e empresariado de diversos níveis e áreas, em nome de um discurso arrebatador e messiânico.

Na Itália, por exemplo, o economista liberal Vilfredo Pareto deu apoio formal e foi um dos ideólogos precursores do Fascismo encarnado na pessoa de Benito Mussolini naquele país (ALCOFORADO, s/d). O ministro das Finanças do regime de Mussolini era outro economista liberal, Alberto De Stefani, que defendia o estado mínimo, a abertura do mercado nacional para investimentos externos, o fortalecimento da indústria e, portanto, o ideal de uma política econômica do *laissez-faire*. Em geral, no contexto brasileiro, as políticas econômicas levadas a cabo a partir da redemocratização, sobretudo, a partir dos anos 1990, seguem a mesma toada liberal ou, no caso,

neoliberal, incluindo a posição do atual Ministro da Economia do governo Bolsonaro, Paulo Guedes.

O apoio liberal ao Fascismo e ao Nazismo na Europa ganharia contornos definitivos nessa relação quando diversos grupos empresariais, no afã de fazer frente ao avanço do socialismo na Europa, financiam aquelas práticas autoritárias, excludentes, assassinas e centralizadoras, retornando, nesse contexto, o sentido sumário da vontade de um líder ante outros discursos que, muitas vezes, eram abafados e eliminados. É o caso de empresas como a FIAT (Itália) e a BMW, a Volkswagen e a Siemens (Alemanha). Outros grupos empresariais, igualmente marcas globais, também contribuem para a ascensão e a consolidação do regime nazi-fascista na Europa, tais como IBM e Chase Manhattan Bank. Esse é um dos argumentos que definem o Nazismo e o Fascismo como um movimento de direita, amparado financeiramente pelo empresariado liberal – curiosamente essa justificativa é necessária em razão de discursos obscurantistas, e justamente de grupos de direita no Brasil – que ganharam mais visibilidade a partir da campanha eleitoral para a Presidência da República, que elegeu Jair Bolsonaro – os quais defendem que o Fascismo e o Nazismo foram movimentos da esquerda europeia; são os mesmo que, em certa medida, defendem que a Terra é plana e que exaltam a figura de um astrólogo de talento duvidoso, como Olavo de Carvalho, enquanto intelectual e ideólogo de um governo totalitário como está sendo o do atual presidente Bolsonaro, o qual desconsidera a formação escolar como política de Estado, bem como dados científicos e disciplinas de Humanidades para a construção crítica da sociedade, militarizando e aparelhando secretarias de governo e ministérios e elegendo o jornalismo como seu inimigo declarado.

Nesse contexto contemporâneo em que assistimos à ascensão dos ideais ditos “de (extrema) direita”, podemos tomar o Obscurantismo como a crença inabalável de que a Religião (notadamente, as monoteístas como a cristã e a muçulmana) pode e deve ser utilizada como forma

de controle social, sobrepondo-se às demandas democráticas, sociais e republicanas. A criação de barreiras à produção e à circulação do chamado “livre pensamento” torna-se uma prática desse tipo de pensamento obscurantista, em que o conhecimento científico, produzido e divulgado nas universidades e nos centros de pesquisa, por exemplo, são alvos de ataque do pensamento fundamentalista, o qual é pragmática e historicamente relacionado ao Obscurantismo – movimento que infelizmente tem ganhado bastante força no Ocidente, com a ascensão dos valores excludentes, preconceituosos e elitistas ligados à “direita”.

Bibliografia

Imprensa:

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português, & latino*. Lisboa Occidental: Officina de Pascoal da Sylva, 1720, v. 6. CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e teorização literária em Portugal: do Humanismo ao Neoclassicismo*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008. CICERO, Marcus Tullius. *De finibus bonorum et malorum*. Tradução: H. Rackham. London: William Heinemann; New York: The MacMillan Co., 1914. *Le Constitutionnel. Journal du commerce, politique et littéraire*, 5 jan. 1819. FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. 6. ed. Rio de Janeiro: FAE, 1991. HANSEN, João Adolfo. *Retórica da agudeza. Letras clássicas* (São Paulo), n. 4, pp. 317-342, 2000. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. *Oxford latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968. SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. TACITUS. *Histories*. Tradução: K. Wellesley. London: Penguin, 1995. TEIXEIRA, Ivan. *Mezenato pombalino e poesia neoclássica*. São Paulo: Edusp, 1999. VIRGILIO. *Bucólicas, Geórgicas, Eneida*. 2. ed. Tradução: Agostinho da Silva. Lisboa: Temas e Debates, 1999.

Digital:

ALCOFORADO, Fernando. *L'affinité du libéralisme avec le fascisme*. s/d. Disponível em: file:///C:/Users/Yurgel/Desktop/LAFFINITE_DU_LIBERALISME_AVEC_LE_FASCISM.pdf. Acesso em: 29 jun. 2019. CICERO, Marcus Tullius. *Pro cluentio*. *The Latin library*, s/d.

Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/cluentio.shtml>. Acesso em: 29 jun. 2020. CICERO, Marcus Tullius. *Pro fonteio. The Latin library*, s/d. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fonteio.shtml>. Acesso em: 29 jun. 2020. *Dictionnaire de l'Académie Française*, 8. ed., 1935. Disponível em: http://fr.academic.ru/contents.nsf/daf_1935/. Acesso em: 29 jun. 2020. *Encyclopédie universelle*. Disponível em: http://encycopedie_universelle.fracademic.com/. Acesso em: 29 jun. 2020. Obscurantisme. *Larousse dictionnaire*. Disponível em: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/obscurantisme/55405>. Acesso em: 29 jun. 2020. Obscurantism. *Merriam-Webster dictionary*. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/obscurantism>. Acesso em: 29 jun. 2020.

YURGEL PANTOJA CALDAS
MARCELO LACHAT

Antipartidarismo

No final do século XVIII, a palavra “ideologia” fundamentava a distinção entre monarquistas (à direita) e republicanos (à esquerda), na França. O termo, oriundo do vocabulário pós-revolucionário, logo passaria à Inglaterra, com acepção bastante similar. Segundo os preceitos propalados inicialmente por Destutt-Tracy, um conservador ligado ao governo francês, em 1796 “Ideologia” significava “a filosofia da mente”, ou seja, constituía um ideário, repositório de ideias prontas. Anos depois, Napoleão passou a se referir pejorativamente aos “ideólogos” que viviam em seu país. A historiografia tradicional sugere que a distinção entre “esquerda”, “centro” e “direita” teria se iniciado na própria França, durante a transição do século XVIII para o XIX (WILLIAMS, 2007, p. 212). Em certa ocasião, o Barão de Gauville teria esclarecido o sentido original dos termos: os cidadãos “leais à religião e ao imperador” estariam “sentados à direita, de modo a evitar os gritos, os juramentos e indecências que tinham rédea livre no lado oposto” (cf. KNAPP; WRIGHT, 2006). O percurso da palavra seria um tanto diferente, em Portugal e, por extensão, nas suas possessões territoriais.

Inventando como nação em 1822 (SILVA, 1997; MELLO, 2002; PUNTONI, 2013), como fruto de um “golpe palaciano” (COUTINHO, 2011), desde então o Brasil, refém de paradigmas e modelos estrangeiros, abriga políticos, ideólogos e pensadores situados em diversas posições sociais e oriundos de várias áreas do conhecimento que se digladiam entre atacar ou defender a tese de que haveria possibilidade de ser neutro, em termos políticos, sem prejuízo social, cultural e econômico de si próprio e/ou dos demais. Em sua origem, o jovem país, “florão da América” pautava-se por discursos ambíguos, nas ruas, cafés, lojas e salões, e práticas conciliatórias na tribuna, em meio a polarizações político-partidárias

que acentuavam o caráter provisório dos acordos estabelecidos entre representantes dos partidos antagônicos (centralizadores e federalistas) e D. Pedro II. Durante o segundo império, o período de maior calma entre liberais e conservadores (também chamados luzias e saquaremas) durou aproximadamente de 1853 a 1867, ou seja, enquanto vigorou o período de conciliação, orquestrado pelo gabinete do Conselho de Ministros.

A criação do partido republicano paulista, em 1870, foi um dos sinais mais fortes de firme contraposição ao governo de Pedro II. Ela coincidiu com os vultuosos gastos relacionados à controversa participação brasileira na *Guerra da Tríplice Aliança* contra o Paraguai, entre 1864 e 1870; foi sucedida pela *Questão Religiosa*, que envolveu o Imperador em pessoa e se alastrou para além dos jornais e das fronteiras do país, entre 1870 e 1873. Dez anos depois, a *Questão Militar* contrapôs setores da Marinha e do Exército, em um confronto que flertou com uma autêntica guerrilha de caserna, agudizada entre 1883 e 1887. Esses e outros fatores teriam culminado com a proclamação da República, em 1889 (BASBAUM, 1976; NAPOLITANO, 2016). Nesse sentido, a outorga da primeira constituição republicana do país materializava a gradativa transferência da concepção europeia para a norte-americana. O engenho, que caracterizava o Brasil Colônia, tornou-se terra privada, na segunda metade do século XIX. O ano de 1850 foi decisivo a esse respeito: de um lado foi sancionada a *Lei de Terras*; de outro, entrou em vigor a Lei Eusébio de Queirós, que impedia o tráfico de escravos em travessia pelo Atlântico.

Durante o Império, a terra tornou-se arrimo dos barões de café e, durante a Primeira República (1889-1930), abrigou fazendas monocultoras sob a chibata e o cabresto dos coronéis. Sem que as estruturas fossem alteradas em favor do crescimento econômico e tampouco houvesse sinais de maior desenvolvimento social e cultural, aos poucos o liberalismo inglês e o paradigma civilizacional francês cederam lugar ao ideário e à economia estadunidense, a reforçar novos e fortes vínculos

entre o Brasil e aquele país. Esse estado de coisas moldou a alternância entre regimes totalitários e aqueles relativamente democráticos, no Brasil, o que acelerou as crises políticas, breiou o avanço da educação formal, pública e de qualidade (VIEIRA, 1983; CHAUI, 2001), e manteve o país sob as rédeas do poderio militar, econômico e cultural (inclusive religioso, graças ao advento das religiões neopentecostais, na primeira metade do século XX). Com o advento da redemocratização da república, em 1985 – vinte e um anos após o golpe militar instaurado segundo as recomendações dos Estados Unidos – parte expressiva da sociedade brasileira passou a confundir os devaneios da pretensa ordem com o enrijecimento do discurso e o incremento de variadas formas de moralidade e coerção, a sugerir a primazia dos “homens de bem” sobre os “desordeiros”, dentre eles “vagabundos” e “manifestantes” que costumam ser identificados a seres, em tese desocupados e menos produtivos, como “intelectuais”, “estudantes” e “professores”, estejam eles nas ruas ou sediados na rede pública de ensino – nos níveis fundamental, médio ou superior.

Na esfera pública, tornou-se frequente aproximar “posicionamento”, supostamente político, de partidarismo e avizinhar comportamento moral (GALEANO, 2008), adequado e condizente com supostas virtudes fundadas na tradição, na propriedade, na família, na lei e na religião de matriz judaico-cristã. Com o tempo, a palavra “ideologia”, cunhada por Destutt-Tracy (1809), e problematizada como “falsa consciência”, por Karl Marx e Friedrich Engels, pretendia justificar, dentre outras mazelas, a “penúria dos trabalhadores” (MARX; ENGELS, 2018) na Inglaterra, na França e na Alemanha, durante a segunda metade do Oitocentos. Seus manifestos não impediram que “ideologia” passasse a ressignificar qualquer discurso permeado pela visão simpática, não só às correntes de direita, mas àquelas situadas no espectro da esquerda. No Brasil, por sinal, pelo menos desde a década de 1960, o termo “ideologia” é empregado pelos defensores do liberalismo econômico (e, mais recentemente, por adeptos do neoliberalismo), como uma espécie de termo vicioso praticado exclusiva-

mente por “esquerdistas” ou sujeitos considerados politicamente “radicais”.

É sintomático que, à proporção que o sentido da palavra era esvaziado, as esquerdas deixaram de utilizá-la, ao se referir a certos procedimentos adotados pelos adeptos da direita e extrema-direita, substituindo-o por sinônimos que abarcam o seu sentido e além. Uma das alternativas explicita-se no caso particular do vocábulo “discurso”, que, desde a década de 1960, passou a ser o núcleo conceitual e estruturador da *Análise do Discurso* (MAIN-GUENEAU, 2006), em consonância com os pressupostos da Filosofia da Linguagem – que discute a imanência do texto, tendo em vista o caráter perlocutório ou ilocutório da sentença, em determinada situação comunicativa; o lugar da fala e as formas de constituição (ou anulação) do sujeito por intermédio da palavra.

Desde meados dos anos de 1980, para além das novas e velhas posições de sujeitos na política, certos grupos passaram a ver pejorativamente a atuação de cidadãos, especialmente quando apoiados por entidades ligadas aos trabalhadores, como Sindicatos, Associações Populares, Conselhos Participativos, Centros Acadêmicos etc., o que se também diz respeito a sua atuação em menor escala: participação em assembleias, fóruns e demais eventos cujo objetivo seja estimular a reflexão, deliberar e posicionar-se criticamente frente aos entraves costumeiramente interpostos por patrões, empresários, acionistas e representantes do próprio governo. Por extensão, o partidarismo passou a ser visto como algo negativo, por uma parcela considerável da população brasileira. Com frequência, o senso comum reitera a percepção, bastante discutível e fundada em preconceitos contra determinadas classes sociais, de que tomar partido é gesto que traduz radicalismos por parte de seus representantes.

Em suma, nas últimas quatro ou cinco décadas, correntes partidárias ligadas aos interesses de patrões, empresários, políticos e demais representantes da direita passaram a defender decisões antipopulares em nome da desburocratização do Estado, da racionalização dos procedimentos e do aumento de rentabilidade,

inclusive nos setores em que a discussão não reverberaria de modo mais coeso e pertinente. Interessados em desconstruir certo imaginário sobre o país e seus habitantes, nativos ou oriundos do estrangeiro, Marilena Chaui (1980; 2000) e Jessé Souza (2015), têm questionado certas premissas que nortearam a visão de brasilianistas sobre o próprio país, como era o caso da concepção aristocrática de Gilberto Freyre (1933); a aplicação do patrimonialismo weberiano por Sérgio Buarque de Holanda (1936); a análise do suposto perfil do homem brasileiro, como se se tratasse de um estudo de caso, segundo Dante Moreira Leite (1968); a retomada do conceito de cordialidade (nos termos de Holanda), aplicada à antropologia – conforme sugeria Roberto da Matta (1979), dentre outros.

Para além ou aquém das discussões em torno do caráter maleável, mas violento do povo brasileiro, o fato é que, aumentou a intransigência dos setores excludentes, que passaram a alvejar adversários de outras etnias, orientação sexual, crenças, correntes de pensamento e posições políticas, como se a simpatia destes com outros modos de ver implicasse a filiação exclusiva e restrita a determinada doutrina, ou conduzisse à defesa cega, acrítica e intransigente de certa legenda partidária, contrária aos interesses dos “homens de bem”. Mais recentemente, desde o golpe parlamentar, que destituiu a presidenta democraticamente eleita, Dilma Rousseff, do poder executivo, em 2016, setores mais conservadores e de ética questionável especializaram-se em intensificar o emprego de bordões que estavam adormecidos desde a última ditadura sofrida pelo país. Se na década de 1970, repetia-se o bordão “Brasil: ame-o ou deixe-o”, pretensos antipartidaristas, de 2013 para cá, passaram a reproduzir o lugar-comum de que o “seu partido” seria “o Brasil”.

Trata-se de sujeitos que se intitulam cidadãos isentos, politicamente; refratários a ideologias; apatridários que se fingem convictos de sua “bondade” paternalista. Ao discursar de um modo e proceder de outro, parecem dissimular a contradição que há em defender a soberania nacio-

nal, enquanto reproduzem o ideário e os hábitos favoráveis a superpotências que continuam a praticar negócios claramente desvantajosos para o país. De modo geral, o indivíduo que se diz apartidário, ou antipartidário, aporta discurso sem consistência, ainda que teoricamente proferido em defesa da boa moral (MERQUIOR, 2016), dos bons costumes e em acordo com certa ética particular (muitas vezes confundida com a ética da empresa ou da organização em que atuam com seriedade condizente com o posto hierárquico). Quando adeptos ferrenhos de religiões contrárias ao aborto, frequentemente apoiam atos contrários à vida e não veem senão em questionar procedimentos arbitrários e parciais implementados contra o sentido lato de “Estado de Direito” (AGAMBEN, 2004). Sob perspectiva limitada, desprezam o benefício da dúvida, contestam a presunção de inocência e sobrecarregam o exercício de injustiça e ilegitimidade, quando defendem, por exemplo, a pena de morte, a execução sumária ou a detenção carcerária de cidadãos, sem que haja julgamento adequado, realizado em fórum próprio, antes de a pena ser deferida, reduzida ou negada.

O antipartidarismo caracteriza-se por uma postura limítrofe, disseminada por sujeitos que concebem o mundo como território binário e, consequentemente, enxergam seus pares como isentos, e os demais como “partidários” – portadores do vírus da ideologia. Tamanha resistência ao pensamento crítico poderia ser explicada pela hipótese aventada por Terry Eagleton (1997), de que certas pessoas investiriam “em sua própria infelicidade”, por ser esse um modo de vida mais cômodo e ordeiro. Por outro lado, embora os antipartidários ajam como tipos francamente sectários, autorrevelados na inconsistência de suas falas e ações, dificilmente reconhecem o caráter ambíguo de sua postura (BOBBIO, 2011), seja na esfera pública, seja na vida particular. De maneira geral, o cidadão que se define nesses termos costuma ter posições persistentes e inflexíveis, tomadas de antemão. Para ele, parece cômodo definir os miseráveis a circular em “seu” bairro como moradores de rua preguiçosos e/ou sem vontade de

trabalhar. Escapa-lhe a evidência de que não há lugar para todos na sociedade em que ele e o outro também vive.

Na esfera profissional, mesmo entre militantes e intelectuais que se dizem simpáticos à esquerda, por vezes, determinadas entidades representativas de corporações ou classes são malvistas, ou percebidas com desdém. Ao proceder desse modo, reproduzem a estrutura piramidal (que dizem combater) e aderem à concepção classista da sociedade (pois supõem que a reflexão/abstração cerebral não se pode confundir com a atividade maquinal/braçal dos trabalhadores). A suposta oposição entre intelectuais e trabalhadores sugere que falta, aos primeiros, consciência de classe, como a definia Georg Lukács (2012) e, no plano pessoal, sobra a incapacidade de ver para além de si mesmo e solidarizar-se com o outro, como defende Byung-Chul Han (2017). Na esfera cultural, Umberto Eco (2008) havia apontado a contraposição entre sujeitos orgulhosamente “integrados” ao sistema (a celebrar as novas tecnologias e funcionalidades) e “apocalípticos” a anunciar, sazonalmente, o fim do capitalismo. No âmbito coletivo, Renato Janine Ribeiro mostrou a distância que há entre o substantivo “sociedade” e o adjetivo “social”. Para esses tipos que temem ser confundidos com o “povo” ou qualquer representação de cunho popular, “A economia é séria e moderna; o social, perdulário e arcaico. É o que justifica priorizar o socorro a um banco ou à banca em geral, sobre as necessidades sociais. Torna-se imaginável um discurso que pretenda o fim do social a fim de emancipar a sociedade” (RIBEIRO, 2000).

Os sujeitos que se declaram antipartidários enxergam o trabalho como um valor *per se*. No início do século XX, Max Weber (2008) mostrara-nos o “cunho utilitário” das virtudes morais defendidas por Benjamin Franklin. Seria um truísmo reproduzir os pressupostos do pensador alemão, que estabeleceu vínculos inegáveis entre a concepção religiosa de alguns setores e o caráter pragmático das ações que empreendem, cujo fim é obter recompensas espiritual e pecuniária. Mas é no plano da linguagem que talvez a discussão seja mais produtiva. De modo

geral, um dos pontos fracos no comportamento ambíguo de quem se define como antipartidário reside em seu discurso, pautado pela virulência das palavras que apontam, ajuízam e condenam – especialmente quando dirigidas ao outro, àquele que pensa, sente e age diferentemente. Por isso, com frequência os adeptos do antipartidarismo incorrem em severas contradições, que guardam relação com a hipocrisia de teor falso-moralista e uma ética oportunista e apequenada, tão comum nos sujeitos que pretendem afetar isenção, ainda que diante dos temas mais controversos ou dilemas que pressupõem empatia e não admitem tergiversações.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. BASBAUM, Leôncio. *História sincera da República: das origens a 1889*. 4. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976. BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. 3. ed. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora UNESP, 2011. CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980. CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000. CHAUI, Marilena. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2001. COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas*. 4. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. DESTUTT-TRACY. *Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des écoles centrales de la République Française*. Paris: Didot, 1809. EAGLETON, Terry. *Ideologia*. 2. reimp. Tradução: Luís Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Boitempo/Editora Unesp, 1997. ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. 6. ed. 3. reimp. Tradução: Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2008. FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933. GALEANO, Eduardo. *O teatro do bem e do mal*. 2. ed. Tradução: Sérgio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2008. HAN, Byung-Chul. *Agonia do eros*. 1. reimp. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936. KNAPP, Andrew; WRIGHT, Vincent. *The government and politics*

of France. 5. ed. London/New York: Routledge, 2006. LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1968. LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução: Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. MAINGUENEAU, Dominique. *Termos-chave da análise do discurso*. 2. reimp. Tradução: Márcio Venício Barbosa e Maria Emília Amarante Torres Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Luta de classes na Alemanha*. 3. reimp. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018. MELLO, Evaldo Cabral de. *Um imenso Portugal*. São Paulo: Ed. 34, 2002. MERQUIOR, José Guilherme. *O Liberalismo antigo e moderno*. Tradução: Henrique de Araújo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 2016. NAPOLITANO, Marcos. *História do Brasil República: da queda da Monarquia ao fim do Estado Novo*. São Paulo: Contexto, 2016. PUNTONI, Pedro. *O Estado do Brasil: poder e política na Bahia colonial – 1548-1700*. São Paulo: Alameda, 2013. RIBEIRO, Renato Janine. *A sociedade contra o social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Tradução: Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. SILVA, Rogério Forastieri da. *Colônia e nativismo: a história como "biografia da nação"*. São Paulo: Hucitec, 1997. SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira. Ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: Leya, 2015. VIEIRA, Evaldo. *Estado e miséria social no Brasil: de Getúlio a Geisel (1951 a 1978)*. São Paulo: Cortez, 1983. WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. 7. reimp. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave [um vocabulário de cultura e sociedade]*. Tradução: Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.

JEAN PIERRE CHAUVIN

Antipastoralismo

Os termos antipastoral ou antibucólico têm sido usados ao longo da história da literatura e da cultura para, além de identificar aqueles que faziam críticas ou que tinham postura radicalmente contrária a propostas estéticas do pastoralismo e do bucolismo, apontar para formas satíricas pastoris – ou ainda para produções literárias que apresentassem a vida rural e seu trabalho a partir de perspectivas não idealistas ou realistas, subvertendo o bucolismo.

Ao longo da Antiguidade e princípio da Era Moderna, a arte relacionou-se com o mundo natural basicamente de três maneiras: a arte era vista como algo maior que a natureza, capaz de superá-la e sobreescrever suas formas; ou a arte era vista como inferior à natureza, sendo, portanto, incapaz de expressar sua magnitude e completude; ou ainda a arte era tida como força análoga à natureza, sendo capaz de criar um universo de formas ideais que revelem concretamente suas características. O gênero pastoril, também conhecido como *rústico* e *bucólico*, compreende a arte conforme este último modo: inspira uma adoração pura da natureza, fazendo com que a vida campestre representada parecesse autêntica, contrastando com o que se considerava artificial e secundário presente em ambientes urbanos.

De acordo com alguns críticos, este gênero poderia ter se originado do texto bíblico do livro de Ruth, do antigo testamento, além de *Os trabalhos e os dias* (circa 700 AC), de Hesíodo. Mas é o poeta Teócrito (circa 310–250 AC) o apontado indiscutivelmente como o grande mestre que difundiu o pastoralismo na cultura ocidental. Antes de Teócrito, havia poesia que retratava o mundo dos campos e seus pastores, mas seguramente não configurava como gênero propriamente dito, fruindo de uma série de características que lhe são próprias. Posteriormente, o poeta romano Virgílio, célebre

por suas *Bucólicas* (circa 39–38 AC), irá, no entanto, exercer a maior influência técnica e de pensamento no pastoralismo moderno.

Firmado esteticamente na tradição do *locus amoenus* (local ameno) – um conjunto de elementos da natureza dispostos num espaço geográfico (campo, prado, aldeia) que atribuem calma e perfeição, formando um ambiente equilibrado e ideal para contemplação –, o trabalho pastoril e o ato artístico exprimem estados em que a alma sensível dos homens se restituía de condições sagradas, tais como generosidade, benevolência e cordialidade. No mundo pastoril os homens encontram-se em harmonia com a natureza e uns com os outros, não havendo ordenamento de subordinação, estando em forte coparticipação com seus semelhantes. Este mundo é lugar próprio do amor incondicional. Nesta perspectiva, o indivíduo integrante da natureza, o pastor ou a pastora, alcança liberdade ao se afastar das ambições e de seus temores. É fundamental que as sensações impressas pelo artista ou poeta pareçam sinceras e naturais, portanto, racionais, sendo esta a representação da verdade.

O *locus amoenus* é um verdadeiro lugar-comum na arte, e constitui-se de tema tradicional desde o classicismo, avançando até mesmo pela Idade Média e Renascimento. A alegoria do campo e da aldeia, os lugares-comuns, tem êxito ao ser usada em diferentes situações, variando de acordo com o autor, as pretensões e os sentimentos a serem trabalhados, podendo personalizar-se, apesar de sua fixação formal rígida. A relação dos pastores com o amor variou de acordo com o autor; a tradição virgiliana condena a paixão insana e fulminante, e indica o trabalho no campo como forma de superação de eventuais desditas.

O gênero pastoril traz em si certa fusão com o gênero dramático, dada sua aproximação com idílios (pequena imagem; nome dado pelos gregos a suas composições pastoris) e éclogas (poesia de diálogo entre pastores, tipicamente virgiliana). Na poesia pós-renascentista, a poesia rústica não tinha métrica espe-

cífica, distanciando-se assim das composições clássicas: houve preferência pelo metro mais curto, que não superasse dez sílabas. Os poetas latinos compunham em hexâmetro, podendo contar com forma narrativa, dialogada ou mista. Há drama e novelas pastoris datadas do Renascimento e muito frequentes ao longo do século XVI, além de representações bucólicas em várias formas de arte, como representação pictórica, escultura e dança.

Se o pastoralismo como posto na Idade de Ouro de Hesíodo não representava uma opção de vida realista, tão pouco tal opção seria possível na composição virgiliana: no mundo romano o trabalho já se fazia necessário, e a realidade pastoril incompatível; o pastoralismo já representava uma reminiscência de uma essência no campo mítica, uma realidade que não era verdadeiramente vivida pelo artista, tratando-se de uma projeção lendária de um outro mundo – mundo em que o trabalho não era necessário. A vida cansativa e cheia de obrigações cidadina fez com que se invejasse a rotina dos pastores, como se observa na estética do *beatus ille*.

Para compreender o desenvolvimento do antipastoralismo no Brasil, deve-se voltar às tendências ideológicas iluministas europeias dominantes ao longo do século XVIII, apoiadas no racionalismo e em uma visão científica capaz de esclarecer as grandes questões humanas, e que traziam um grande otimismo no que diz respeito à possibilidade de expansão do conhecimento, no contexto da ascensão da burguesia.

Alguns passaram a crer na conciliação do poder estrutural do Antigo Regime com o enciclopédismo e o reformismo. Tem-se no período o uso de um amplo código normativo, fórmulas literárias bem postas ao gosto dos eruditos do período. Marcas renascentistas são revigoradas, apoiadas nos mandamentos estéticos apontados por Horácio e Aristóteles. Aquele foi o século das normas no mundo ocidental: manuais de poética, como o de Nicolas Boileau, *L'art poétique* (1674), tiveram grande relevância como inspiradores e ordenadores da escrita; para

os movimentos árcades lusitano e brasileiro, Luís Antônio Verney deu as cartas com seu *Verdadeiro método de estudar, para ser útil à República e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal*, de 1746. O pastoralismo neoclássico tem sua atenção voltada ao camponês que trabalha, mas esta atenção se detém a uma postura de observação. O pastor e suas ações representavam a vida natural e os sentimentos simples, puros. A condição individual do homem do campo é superada, as emoções postas de forma objetiva e equilibrada.

Na América Portuguesa o pastoralismo teve produção profícua ao longo da segunda metade do século XVIII, fundamentalmente no período neoclássico, também chamado de arcadismo. A denominação *arcadismo* visa identificar traços comuns aos textos de tais autores do período, aspectos peculiares do estilo de época em voga. A crítica historiográfica brasileira batizou a chamada Escola Mineira de poetas do século XVIII como representantes da poesia árcade. Tal estilo de época foi nomeado no século XIX por autores de diversos manuais de história da literatura, podendo-se destacar a forte influência do crítico Sílvio Romero, que além de nominar assim o grupo também apresentou em bloco quais autores o comporiam – Santa Rita Durão (circa 1722-1784), Cláudio Manuel da Costa (1729-1789), Basílio da Gama (1740-1795), Alvarenga Peixoto (1744-1792), Tomás Antônio Gonzaga (1744-1810) e Silva Alvarenga (1749-1814) –, apesar de temporalmente nem todos terem convivido no mesmo local no mesmo período. Além, cabe ressaltar que nem todos os artistas se renderam proeminentemente à convenção pastoril.

Ao contrário do que fora idealizado por Virgílio, ao longo das manifestações arcádicas do século XVIII a aldeia árcade não representou um ambiente sem fronteiras, capaz de abrigar a todos homens para a contemplação coletiva do belo, ou um local autossuficiente; ao contrário, esse sentido social inclusivo se perdeu, já que as agremiações pastoris arcádicas eram compostas pelo estamento aristocrático, os grandes proprietários de po-

der e de terra de então, num contexto escravista aberto.

Muitos acreditavam que a poesia bucólica, tão retomada no século XVII e XVIII, caía em uma pedante e exagerada afetação de sentimentalismo ilegítimo. Havia também críticas por esse tipo de produção estética cercar-se de forma muito fiel ao classicismo, que o teria limitado. A antiguidade teria se tornado uma limitação. A proposta de sensibilidade pareceria sentimentalismo meloso de membros da nobreza, para quem a vida campestre se fazia completamente distante. Por conseguinte, vários letrados passaram a suspeitar e ver com artificialidade o apego dos poetas pastoralistas, homens eruditos, mas que pouca ou nenhuma aproximação tinham com o campo. O crítico Raymond Williams indica que, na Europa, a metamorfose do espaço rural e o aumento da pobreza das classes rurais teriam contribuído para o surgimento do antipastoralismo, que procederá contrariamente à visão idiliada do campo e do camponês.

Franqueza, pureza, candura e simplicidade são traços muito destacados na estética pastoril árcade, constituindo pontos-chave para a sua noção de sublime. É justamente o conceito de sublime que justifica o pastoralismo bucólico neoclássico brasileiro e foi ele que abriu as portas para outras tendências pré-românticas, que deram fôlego ao antipastoralismo.

O arcadismo na América Portuguesa, por mais que fizesse uso dos mesmos códigos e estrutura estética da Arcádia metropolitana, dela se diferenciava no que diz respeito à sua relação entre rusticidade e refinamento, enunciado direto e alegoria, passado *versus* futuro e tranquilidade *versus* desgraça. Se no mundo pré-capitalista o pastoralismo já não passava de uma alegoria, para compreender o que há por trás da formulação pastoril numa colônia faz-se necessário desvelar certos pontos obtusos.

O pastoralismo no Brasil tendeu a representar o homem natural simples, espontâneo; não se fundiu com o rústico bronco, não havendo espaço para o rude ou para a expressão de formas de

vida mais próximas da realidade vivida; a proximidade com a natureza e a simplicidade adviria da ideia de que o refinamento cultural e intelectual mais esplêndido só seria alcançado assim. Enfrentou questões ainda mais complexas que os grupos agremiados europeus: a contradição da união de um mundo primitivo (aldeia e campo) e do mundo mais refinado das artes contou em terras tupiniquins, perpassando pelo choque da realidade local, que era ainda mais aguda que o mundo primitivo imaginado: selvas, mata fechada, arredores a serem desbravados em Minas Gerais e outras regiões.

Cláudio Manuel da Costa, um dos poetas mais célebres do período, com rendosa fase pastoralista, em seu “Prólogo ao leitor”, parte de suas *Obras* (1768), já dava indícios de que notava a diferença entre o sonhado mundo pastoril e os ambientes brasileiros de sua época: “Não são estas as venturosas praias da Arcádia, onde o som das águas inspirava a harmonia dos versos. Turva e feia, a corrente destes ribeiros, primeiro que arrebate as ideias de um Poeta, deixa ponderar a ambiciosa fadiga de minerar a terra, que lhes tem pervertido as cores”. Na obra pastoril de Cláudio Manuel da Costa temos um eu-lírico encerrado entre duas realidades, a local, da colônia, e a europeia, da metrópole-Portugal.

No entanto, é um colega de Cláudio, Tomás Antônio Gonzaga, que viria a se tornar o maior poeta pastoralista na colônia portuguesa. Português, trabalhou como ouvidor em Vila Rica, Minas Gerais; inconfidente, foi preso em 1789 e enviado para a Ilha das Cobras, no Rio de Janeiro. Morreu exilado em Moçambique e nunca chegou a se casar com Maria Doroteia Joaquina de Seixas – a grande inspiração para criação da pastora Marília. Sob o nome árcade de Dirceu, frisa com frequência seu status de superioridade e tenta se distanciar da miséria de um camponês rústico, relembrando sua posição social, além de marcar filiação à estética simples, mas não vulgarmente rústica, como se pode ver nos célebres versos da “Lira 77”: “Eu, Marília, não fui nenhum vaqueiro, / fui

honrado pastor da tua aldeia”. Gonzaga tem o diferencial de ter composto as pastoris de Dirceu no formato de liras, dispensando o diálogo entre pastores, típico da écloga – que foi utilizada por Cláudio Manuel da Costa. Nelas, invoca sempre a presença da pastora Marília, a quem aguarda para casamento. As liras à amada Marília de Dirceu tiveram tanta força que posteriormente viriam a influenciar uma série de outros artistas brasileiros, tendo Marília se transformado numa espécie de mito literário.

As paisagens pastoris, tanto as de Cláudio Manuel da Costa quanto as de Tomás, são ora nativas, com marcas de cor local, transparecendo os ambientes de Minas Gerais, ora correspondem ao *locus amoenus* clássico. O crítico Antônio Candido sintetiza quais são os dois os conflitos básicos na arte pastoril, tendo como exemplo a poesia de Tomás Antônio Gonzaga: “o conflito entre a serenidade simples do tom e a tragédia da situação real; [...] a segunda é o conflito entre a rusticidade do assunto e o refinamento efetivo do emissor do discurso”. Esses conflitos dão circunstâncias para seu arranjo, para sua composição, mediante a unidade possibilitada por sua disposição dialética.

Ainda durante o neoclassicismo no Brasil, Basílio da Gama concilia no seu poema épico *O Uraguai* o pastoralismo bucólico nas descrições das selvas e na expressão realista de cenas de combate entre os índios e os homens brancos. Com apelo idílico, tem-se o sertão gaúcho das missões descrito, como na passagem que descreve a chegada das tropas portuguesas ao alto de uma montanha, no Canto IV. Em contrapartida, a natureza é representada como violada, em toques de realismo, como no Canto III, em que os indígenas ateiavam fogo no pasto para espantar os cavalos e, com isso, inviabilizar o ataque lusocastelhano contra as Missões.

No Brasil daquela altura, então colônia de Portugal, sublimar relações de hierarquia, como se faz necessário no pastoralismo clássico, não é algo tão imediato, tendo em vista que a arte se ampara no requinte aristocrático e em

uma divisão de grupos de Arcádia – que já impunham certo tipo submissão social à metrópole ou às regras de condutas das próprias agremiações.

O antipastoralismo na Europa teve a propensão de desvelar o que se considerava uma falsa imagem paradisíaca das aldeias idealizada pelos artistas, salientando a pobreza do homem do campo e, por outro lado, denunciando a fortuna e a ostentações das classes altas e dos proprietários de terras; no Brasil não funcionou exatamente desse modo. O campo ficou circunscrito quase que exclusivamente como limite da apreciação natural, ou seja, pouca foi a extensão para outras formas de natureza. Questionamentos quanto às diferenças geográficas do que se daria como campo nos locais em que a poesia árcaica teria inicialmente sido composta, como os penhascos dos arredores de Vila Rica, foram frequentes a partir do século XIX. Buscando índices de cor local e distanciamento da figuração clássica, ou talvez pouca compreensão ou mera subversão do que ela exprimia, a ambientação nos campos tão incomuns para a realidade local foi condenada por opositores. Ainda assim, na poesia de Cláudio Manuel da Costa as penhas mineiras são compostas com certo realismo, ou no contexto de uma espécie de estética realista que se opõe ao pastoralismo clássico.

Um dos mais célebres ataques à estrutura poética neoclássica, incluindo a pastoril, partiu do escritor francês Victor Hugo, em 1827, no seu prefácio-manifesto da peça *Cromwell*. Nele, Hugo refere-se àquele gênero poético como “garridice”, “poesia pintada, mosqueada, empoada do século XVIII”, “literatura de anquinhas, de pompons e de falbalas”, argumentando que o gênero teria sido infiel quanto sua interpretação do classicismo antigo; acrescentou que neoclassicismo apenas compreendia a realidade como bela e sublime, excluindo dela qualquer vestígio do grotesco e do diverso, distanciando-se assim de realidade plena passível de imitação.

Em 1826, o poeta português Almeida Garrett, em *História abreviada da língua e poesia portuguesa*, prefácio do

“Parnaso lusitano, ou poesias seletas dos autores portugueses antigos e modernos”, queixa-se da ausência estrutural de paisagem natural própria do território brasileiro, insistindo que deveria aqui haver e ser expresso um “espírito nacional” na literatura.

O Romantismo inalou os ares da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, passando a representar uma potencialidade histórica, um fenômeno social, que evidenciava a consciência de interpretação e valorização do passado da humanidade e colocava em xeque a concepção clássica de história. Confrontou o pensamento ilustrado vigente no século XVIII, cuja história era pensada a partir da vida e dos feitos de homens ilustres, da constituição e evolução de grandes instituições. Apesar disso, no Brasil o Iluminismo e Romantismo não são tão opostos; muitos autores românticos, apesar de condenarem o culto aos homens ilustres e aos valores institucionais, ainda se valeram desse preito, retornando grandes nomes e grandes instituições na composição de suas obras, além de tematizações idílicas.

A matéria social era organizada no Romantismo em mundos que pudessem ser identificados. Se na Europa tal identificação valeu-se da celebração de mitos fundadores, no Brasil houve certa aclimação da tendência europeia, na qual o indígena e seus mitos apareciam como forças edificadoras da nação.

Após a declaração da Independência, os eruditos da terra trataram de se livrar da sujeição cultural que a jovem nação tinha em relação à ex-metrópole. Numa tentativa de quebrar o vínculo, artistas, escritores e pensadores buscavam afirmar particularidades nacionais, buscando uma maior autonomia cultural; dedicaram-se a produzir símbolos que fizessem com que o povo do país recém-independente se reconhecesse. O indígena teve papel de destaque como símbolo nacional, esvaziado de qualquer realismo antropológico. Cabia ao artista romântico a árdua tarefa de construção da nação e sua identidade. Passava-se a um conflito marcado entre o local apresentado como natural, ameno e belo e

o local urbano, caracterizado como corrompido, caótico e corrupto, que era, cada vez mais, associado à tecnologia, à ficção, como, também, ao isolamento, e à reificação dos indivíduos.

A natureza era encarada pelos românticos como um lugar de refúgio, que possibilitaria a regeneração corporal e espiritual. Oficializou-se uma imagem de natureza exuberante, paradisíaca e grandiosa. O mito da grandeza territorial do país surge como uma das justificativas ufanistas. Imagens produzidas principalmente pelos primeiros românticos, como em Gonçalves de Magalhães, atendem ao anseio de “apagamento” do passado colonial, exaltando as belezas terrenas existentes nas Américas. A floresta, as matas, a flora e a fauna são representadas para justificar a grandiosidade da nação e a felicidade que o brasileiro deveria ter por habitar uma terra com tantas abundâncias naturais, como nos poemas “Uma manhã no monte Jura” e “Infância”, de *Suspiros Poéticos e Saudades* (1836).

A fuga para a natureza, para o passado, para o interior de si mesmo, para o lado noturno da vida, para o misticismo, para o sobrenatural, para o sonho, para a loucura ou para a própria morte – características também reconhecidas como *escapismo* –, ia de encontro à visão idílica da natureza, e teve abrangência nos trabalhos de poetas como Álvares de Azevedo, Fagundes Varela e, de forma mais peculiar e diferente, em Sousândrade. Na prosa, o romantismo teve muitas produções regionalistas, que alternavam entre descrições idílicas e escapistas da natureza e do interior do país. O escritor sensível e culto, ainda que muitas vezes distante da realidade a ser representada, tentava ser capaz de transpor e traduzir para seu público de leitores a cultura popular. Visconde de Taunay e José de Alencar fizeram parte desse grupo. Este último, além dos romances regionalistas, investiu em romances indianistas, como *O Guarani*. Neste romance de 1857, as descrições das formas da natureza brasileira são incorporadas a formas relativas ao passado europeu (formas medievais, góticas, classicistas),

sendo subjugadas e moldadas a partir da perspectiva do nobre conquistador. Em várias cenas na mata há presença do idílico, principalmente em relação à apresentação do mundo indígena idealizado, concentrado na representação do índio Peri. No indianismo de Alencar, o primitivismo da natureza é algo mais remoto, portanto puro de representação, quicá mais intrigante e puro que a mera fuga a tempos longínquos.

Machado de Assis, em seu ensaio “*Instinto de nacionalidade*”, de 1873, é crítico em relação à poesia pastoril árcaica – representada no caso pela produção de Tomás Antônio Gonzaga –, sem independência em relação à Europa: “Respirando aliás os ares da pátria, não souberam desligar-se das faixas da Arcádia nem dos preceitos do tempo. Admira-se-lhes o talento, mas não se lhes perdoa o cajado e a pastora, e nisto há mais erro que acerto”. Machado vai além dos demais críticos românticos – como Garrett –, pois, perspicaz, entende que o dito instinto de nacionalidade não estaria necessariamente preso a elementos e descrições geográficas do Brasil, mas sim numa armação de evolução de formação de literatura nacional que seria construída aos poucos. Apesar disso, Machado afirmou que não atuaria em defesa dos poetas bucólicos de “mau gosto” e que tampouco comentaria “o fatal estrago que essa escola produziu nas literaturas portuguesa e brasileira”. Contudo, via neles valor de tradição e acreditava que todas as censuras que sofreram ao longo do século XIX não lhe pareciam “justas”, já que, devido ao fato de o arcadismo ter certo aspecto cosmopolita, acabava por integrar o Brasil ao Ocidente.

Ao longo da segunda metade do século XIX, baseada em grande força de ideais positivistas, tem-se início no Brasil uma grande produção de arte realista, que tinha base na sustentação de que haveria transcendência do objeto em relação ao sujeito, afirmando a independência entre realidade e consciência. Nas artes visuais, a natureza foi representada como indomável, local de trabalho e cenário dos habitantes do campo e das matas, e

em matéria rústica próxima da realidade, como se vê nas pinturas de Almeida Júnior *O derrubador brasileiro* (1879) e *Paisagem fluvial* (1899), inspiradas na tradição de Courbet e Millet. O cientificismo e o darwinismo contribuíram para esvaziar o êxtase que a paisagem natural imprimia ao romance romântico; no realismo e naturalismo ficcional as descrições da força da natureza atuando em seus personagens com violência são marcantes. Seja no que diz respeito à natureza geográfica ou à natureza interna dos personagens, sua composição era baseada em instintos e ímpetos primordiais. O homem e o ambiente eram aproximados ao típico, ao factual e à lei do mais forte: os fracos não têm vez na *selva selvaggia* realista. Com essas premissas foram compostos os ambientes naturais de romances como *A fome* (1890), de Rodolfo Teófilo, *Dona Guidinha do Poço* (1891), de Manuel de Oliveira Paiva, *A normalista* (1893), de Adolfo Caminha, e em *Luzia-Homem* (1903), de Domingos Olímpio, que podem ser entendidos como passos largos de afastamento do mundo idílico.

O regionalismo, que já tinha sido importante tendência no romantismo e no realismo, foi ainda tendência temática mais forte para as gerações seguintes. No movimento literário que antecedeu o modernismo brasileiro, entre o final do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX, o antipastoralismo assumiu forma de sátira complexa. No segundo movimento do romance *O triste fim de Policarpo Quaresma* (1915), Lima Barreto apresenta uma sátira à concepção romântica de nacionalismo e amor à terra, e ao próprio pastoralismo. O personagem Policarpo abandona a vida na cidade e o cargo público para se dedicar ao campo. “Ele foi contente. Como era tão simples viver na nossa terra! Quatro contos de réis por ano, tirado da terra, facilmente, docemente, alegremente! Oh! terra abençoada! Como é que toda a gente queria ser empregado público, apodrecer numa banca, sofrer na sua independência e no seu orgulho?”. Mas logo sua vida no sítio passaria a ser marcada por sua obsessão; ele faz inventário

de toda a terra e frequenta estudos científicos e estatísticos incessantes, parte de um projeto nacionalista ambicioso, o de acreditar na agricultura como a salvação da pátria. Apesar desse ânimo sobre o campo, a vida de Policarpo no sítio é apresentada como uma “luta diária”, aspecto de uma visão realista um tanto darwinista em que a natureza é adversária do homem. Policarpo acaba abandonando a beleza e os encantos da vida no campo, bem como sua lida difícil, e retorna à cidade.

Apesar de forte viés naturalista, o escritor gaúcho Simões Lopes Neto vai além do regionalismo realista e apresenta em *Lendas do Sul* (1913) um dos contos populares mais célebres sobre um pastor no Brasil, talvez superando até Dirceu em fama: “O Negrinho do Pastoreio”. A lenda narra a trajetória de um menino escravo, muito judiado por seu senhor, que é enterrado num formigueiro, por ter perdido a cavalhada da fazenda. Fruto de um milagre, o Negrinho volta do mundo do além para, com auxílio de Nossa Senhora, ajudar àqueles que tem algo desaparecido. Neste período também o poeta e músico Catulo da Paixão Cearense apresenta um conjunto de obras com forte lirismo bucólico, enquanto o escritor Monteiro Lobato, em 1918, publica o cruel conto “Bucólica” e cria uma espécie de anticaricatura do que poderíamos chamar de pastor, com a criação do célebre personagem Jeca Tatu, do conto “Urupês”.

O escritor modernista paulista Oswald de Andrade, assim como fizeram vários outros artistas vanguardistas, apropriou-se do passado literário de modo dinâmico para dar a ele um novo significado a partir de seu intuito estético e ideológico. Em sua tese *A Arcádia e a Inconfidência* (1945), Oswald localiza características “românticas” antecipadas, fundadoras da literatura nacional, nos versos de pastoreio de Gonzaga, ressaltando suas características que deem a ver uma cor local especialmente brasileira; entretanto faz crítica, condena a estrutura e o uso de fórmulas oriundas do mundo setecentista português.

Como escritor, Oswald apresentou ao

leitor uma perspectiva de leitura mais sensível, franca e simples, substituindo a fórmula antipastoralista realista focada na visualidade. Exemplo dessa poesia é “bucólica”, de *Pau Brasil* (1925). “Agora vamos correr o pomar antigo/ Bicos aéreos de patos selvagens/Tetas verdes entre folhagens/E uma passarinhada nos vaia/Num tamarindo/Que decola para o anil/Árvores sentadas/Quitandas vivas de laranjas maduras/Vespas”. A poesia antipastoril de Oswald de Andrade, isenta de narração, é marcada por descrições dispersas na própria estrutura de versificação, usando uma percepção sensorial do espaço e de seus elementos. O leitor é apresentado a uma nova configuração do mundo natural, que é física e sensível, mas não realista.

Ao longo do século XX há um movimento de retorno ao tema rural e, especificamente, ao tema sertanejo. A relação do indivíduo com a terra é acentuada e passa a existir uma explícita fusão entre aspectos rurais e irruptas paixões sexuais, uma nova forma de encarar e opor-se ao mundo pastoril antigo; é o caso dos romances de temas rurais de José Lins do Rego e Jorge Amado.

Ainda por trás de uso de formas antipastoris houve na literatura brasileira do século XX a crença de que a realidade pastoril pode ser alcançada – em seus efeitos –, como se pode ver em poesias de Manuel Bandeira e Mário Quintana. Sem dúvida, a poesia de Carlos Drummond de Andrade, poeta nascido no interior de Minas Gerais, marca uma relação de tédio em relação à vida no interior, como se vê no poema “Cidadezinha qualquer”, de *Alguma poesia* (1930).

Guimarães Rosa soube, como poucos, criar em sua ficção ambientação natural em que há a coexistência do idílico, mais próximo do pastoralismo, e de uma tensão severa e agressiva da natureza, próxima de um antipastoralismo. O fenômeno ocorre em vários de seus contos, mas é em *Grande sertão: veredas* (1956) que se tem seu mais consistente exemplo. O sertão de que fala o narrador Riobaldo é apresentado como um “espaço do excessivo”, lugar agreste cuja lógica é primitiva (marcada pela figura mons-

truosa do antagonista Hermógenes). Localidade distante, remota em distância, símbolo do espaço desconhecido ou não sabido, o sertão não dá meios de fácil acesso, representando uma espacialidade em que a diferença e a alteridade dominam. Apesar disso, sua lógica pode ser invertida: o sertão que é apresentado como brenhas da seca e da desfiguração humana ao longo do romance também se tem como idílico em seu início, que é dado pelas lembranças do narrador sobre a personagem Diadorim – um sertão belo, abundante, calmo; um ambiente capaz de ofertar amor e conciliação. Na lógica de composição de seu sertão, Rosa possibilita que o ambiente ameno e deleitoso seja revertido em rude e inospitaleiro, criando uma dialética robusta entre sonho idílico vinculado ao amor que contrasta com a realidade terrível filiada ao ódio.

As oposições e recriações do pastoralismo tiveram e ainda têm fundamental efeito balizador para a cultura brasileira, por ressignificar o classicismo e, além disso, por recriarem constantemente o espaço e a relação do homem com a simplicidade e com o mundo natural. Se a cultura literária brasileira tem berço nos campos idealizados das Minas do século XVIII, é a interação complexa de suas antigas formas com novas proposições de pensamento que garantem autonomia de visões alegóricas da vida. A oscilação de formas pastoris e antipastoris segue presente em várias formas de arte até a contemporaneidade.

Bibliografia

ANDRADE, Oswald. A Arcádia e a Inconfidência [1945]. In: ANDRADE, Oswald. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, v. 6. ASSIS, José Maria Machado de. Notícia da atual literatura brasileira. Instinto de nacionalidade [1873]. In: ASSIS, José Maria Machado de. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, v. 3. CANDIDO, Antonio. A dois séculos d'O Uruguai [1966]. In: CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977, pp. 161-185. CANDIDO, Antonio. Uma aldeia falsa. In: CANDIDO, Antonio. *Na sala de aula: caderno de análise literária*. São Paulo: Ática, 2002. FANTINI, Marli.

Guimarães Rosa: fronteiras, margens e passagens. São Paulo: Ateliê Editorial/Senac, 2003. GARRETT, Almeida. A restauração das letras, em Portugal e no Brasil, em meados do século XVIII [1826]. In: CÉSAR, Guilhermino (Sel.). *Historiadores e críticos do Romantismo*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: EDUSP, 1978, pp. 87-92. GUINSBURG, J. (Org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005. HUGO, Victor. *Do grotesco e do sublime*: tradução do prefácio de Cromwell. Tradução e notas: Célia Berrettini. São Paulo: Perspectiva, 2007. MURARI, Luciana. *Natureza e cultura no Brasil (1870-1922)*. São Paulo: Alameda, 2009. ROSENFELD, Kathrin Holtermayr. *Os desca-minhos do demo: tradição e ruptura em Grande sertão: veredas*. São Paulo: Imago/Edusp, 1989. SERNA, Jorge Antônio Ruedas de la. *Arcádia: tradição e mudança*. São Paulo: Edusp, 1995. TOLIVER, Harold E. *Pastoral: forms and attitudes*. Oakland: University of California Press, 1971. WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade – na história e na literatura*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

OLÍVIA BARROS DE FREITAS

Antipatriarcalismo

O conceito de *anti* (patriarcalismo) se constrói, neste texto, a partir do seu sentido contrário, o patriarcalismo. O princípio desta oposição, ou *anti*, está posto na vida das pessoas na sociedade quando reagimos contrariamente a uma situação posta convencionalmente. Tal sentido está posto, também, em Italo Calvino (1990), que, ao registrar as suas seis propostas para o próximo milênio, escreveu sobre a leveza a partir da sua oposição, o peso.

Assim, considerando a ideia de oposição de Calvino (1990), a discussão em pauta inicia-se e adquire peso com o conceito adverso do antipatriarcalismo, o patriarcalismo que é entendido “[...] como um modo de organização da sociedade em que os homens detêm o poder, ou ainda, mais simplesmente, o poder é dos homens [...]” (DELPHY, 2009, p. 173). Para reforçar tal entendimento, é preciso saber a origem da palavra patriarca, que vem do grego, *Patriarkhis*, e significa regra do pai, primeiro pai, raça do pai.

O Dicionário de Bluteau (1712-1728) informa-nos que se deu o nome de patriarca a todos os chefes de gerações, desde Abraão até Jacó e seus doze filhos, patriarcas do Antigo Testamento. Ainda sob o olhar deste dicionarista, no início da Cristandade, alguns bispos das principais igrejas receberam o nome de patriarca: o de Jerusalém, o de Antioquia, o de Alexandria e o de Constantinopla. Esses bispos regeram as suas comunidades como se fossem o grande chefe ou grande pai, sob o aporte das Escrituras Sagradas. Assim, este sentido de primeiro pai reside no mundo cristão ocidental, desde Adão (figura 1) e os seus descendentes, a exemplo de Abraão (figura 2), patriarca do povo Judeu.



Figura 1 – Adão.

Fonte: <https://capuchinhos.org/index.php/biblia-e-liturgia/28-a-biblia-responde/258-adao-e-eva-existiram-realmente> (acesso em: 19 mar. 2019).



Figura 2 – Abraão.

Fonte: https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcRO_LaL-qUcuHRJqll-mL3ZkEcOeE25TMLG71P-GpnvUY3jIR0xz (acesso em: 16 maio 2019).

Sob a aura do poder do patriarca, destaca-se que, na sociedade, de um modo geral, vidas se constituíram à base de muito sofrimento íntimo, renúncias e dissimulação de comportamentos, todos esses necessários à manutenção da ordem vigente, que não permitia ninguém desviar-se do que estava posto: o poder do homem, o poder do pai. No âmbito desses dois poderes que caminham juntos, existe um conjunto de regras e de valores a serem naturalmente introjetados na alma daqueles que vivem debaixo do pátrio domínio.

Notadamente, as histórias de muitos homens, mulheres, crianças e escravos, que viveram sob o ar da dominação do homem, tornaram-se um grande espetáculo, com cenas ora dramáticas, ora grotescas, que figuraram o mundo das minorias desviantes do acordo tácito existente entre Igreja, Estado e família. Tal acordo mantinha a diferença biológi-

ca entre homens e mulheres, a supremacia do macho, sendo o falo compreendido como o lugar do poder, o símbolo da dominação masculina.

É importante ressaltar, não sem efeitos negativos, que “[...] o funcionamento do patriarcado acarretava um excesso de consistência fálica, tendo como consequência a repressão sexual e, então, a prescrição de recalcamentos, dos quais o próprio Freud, não cessou de mostrar o caráter devastador” (LEBRUN, 2010, p. 35). Advertiu-nos ainda esse autor que se atribui ao patriarcado a submissão das minorias dominadas em relação aos homens.

Para iluminar o que foi anunciado, abre-se, nesse momento, a cortina do ano de 1762, em Sergipe Del Rey-Brasil, para expor cenas de um acontecimento individual, e ao mesmo tempo coletivo, que destaca a força do poder do homem, naturalizado, regendo as vidas da família Gomes Ferrão Castelobranco, conforme analisado na pesquisa de Santos (2016).

Alexandre Gomes Ferrão Castelo Branco foi um grande senhor de engenho, casado com Dona Maria Cardozo de Oliveira, com quem teve dez filhos, sendo sete homens e quatro mulheres. Os filhos homens, no ano de seu falecimento, 1762, tinham as seguintes idades: Antonio Gomes Ferrão Castelobranco, 34 anos; Salvador Gomes Ferrão, 32 anos; Reverendo Pedro Gomes, também com 32 anos; Alexandre Gomes Ferrão, com idade de 22 anos; Hermínio Ferrão, com idade de 20 anos; José Tiago, com 16; e o último, que tem seu nome ilegível no documento, tinha, à época, 12 anos. Aos sete homens dessa família foi dada a condição natural de conduzir propriamente as suas vidas, seus destinos, seus sentimentos, pois ser homem, no sentido de *vir*, implica um dever-ser, uma *virtus*, que se impõe sob um conjunto de disposições aparentemente naturais.

Tais disposições são perceptíveis muitas vezes na maneira peculiar de “[...] se manter de pé, de aprumar o corpo, de erguer a cabeça, de uma atitude, uma postura, às quais corresponde uma maneira de pensar e de agir, um *éthos*, uma crença

etc. [...]” (BOURDIEU, 1999, p. 63). Deste modo, ser homem dispensava adjetivos, estava inscrito no corpo um conjunto de ações que implicava uma forma de pensar e de agir próprios.

A figura 3, de Debret (1768-1848), proporciona-nos uma ideia da hierarquização dos integrantes de uma família colonial brasileira, ao tempo em que mostra o posicionamento do homem perante a mulher, as crianças e os seus escravos:



Figura 3 – Chefe de uma família no Brasil colonial.

Fonte: https://static.todamateria.com.br/upload/je/an/jean_baptiste_debret_um_funcionario_rio_a_passeio_com_sua_familia_2.jpg (acesso em: 16 maio 2019).

Retomando a narrativa dos filhos do casal, retira-se o véu que cobriu a face das três mulheres dessa família, que, com o falecimento do pai, ficaram com as seguintes idades: Dona Damiana, com a idade de 30; Dona Justina e Dona Rofina, gêmeas, com a idade de 27 anos. Todas as três jovens mulheres foram internadas no Convento de Nossa Senhora das Mercês, da Ordem de Santa Úrsula, na Bahia, por decisão de seu pai e de seu irmão mais velho, Antonio Gomes Ferrão Castelobranco.

É importante frisar que, com a morte do pai, as três irmãs de Antonio já estavam enclausuradas, há 17 anos, pois entraram para o convento em 1745, no ano de sua inauguração. Damiana entrou com 13 anos de idade e as gêmeas, Justina e Rofina, com dez anos.

Nesta instituição, as irmãs de Antonio foram adestradas e não desviaram a mente nem o corpo com pensamentos mundanos e, conseqüentemente, não desonraram a família, a Igreja, nem aba-

laram a ordem do Estado moderno, português. Desta maneira, exigiu-se dessas meninas que apreendessem, desde a tenra idade, a domar os seus instintos, conter os afetos, refrear os amores e abafar a sexualidade.

Ressaltamos que a decisão do primogênito, Antônio, de manter a clausura e de conduzir o destino de suas irmãs, era vista de maneira normal e meritória, naquele tempo, e não como uma forma de violência. Segundo Santos (2016), o que o seu irmão fez foi proteger as jovens dos perigos mundanos, mas, por outro lado, abriu-lhes as portas para receberem uma formação integral no âmbito da vida social e religiosa, uma vez que elas tinham apenas duas opções na vida, o casamento ou a clausura.

Advertimos que esta forma de poder excluiu a mulher da esfera pública e social, restringindo os seus direitos na vida cotidiana. Mas buscamos, na energia que move a história, acontecimentos individuais e coletivos que deixaram ecoar vozes abafadas pela ordem patriarcalista. E é das entrelinhas dessa ordem que aflora o conceito de antipatriarcalismo, compreendido como um conjunto de ideias veiculadas individualmente e/ou por meio de movimentos sociais organizados que rejeitam o poder do pai, do homem como chefe de família, o poder do homem em todas as instâncias da sociedade.

Ressalta-se que o significado do antipatriarcalismo se expressa também a partir da luta histórica, mas também contemporânea, de pessoas, de mulheres ou de grupos que tentam se desvencilhar do poder de dominação. Assim, os brados das minorias dominadas ecoaram em diferentes momentos da nossa existência, na direção das gerações futuras, preocupadas com a dissimetria homem/mulher, como será observado a seguir.

Em seu livro, *Reivindicação dos direitos femininos*, Mary Wollstonecraft (2016) manifestou, na Inglaterra setecentista, a sua indignação em relação à subordinação da mulher ao homem, como se fosse algo puro e simples da natureza. Sob a atmosfera do poder patriarcal, a mulher à época não podia ge-

rir os seus próprios bens, nem trabalhar, sem o consentimento do marido ou do pai. Mary contestou essa ordem e defendeu que a mulher deveria estar presente ativamente na sociedade, estudando, trabalhando e decidindo sobre as necessidades do seu corpo.



Figura 4 – Mary Wollstonecraft.

Fonte: <https://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2015/04/wollstonecraft2.jpg> (acesso em: 27 jul. 2019).

A força do pensamento de Mary está no fato de que ela não nega a inferioridade intelectual das mulheres de seu tempo, mas confere a exclusiva responsabilidade deste fato às exigências sociais, que limitavam a vida de suas contemporâneas a um destino previsível: serem educadas para o casamento e serem sustentadas pelo marido. A beleza e a virtude eram atributos importantes para essas mulheres que seriam as guardiãs do lar, no entanto, uma vez casadas, perdiam toda e qualquer autonomia, ficando à mercê da autoridade masculina.

No mesmo século, na França, Moraes (2016) destacou o pensamento de *Olympe de Gouges*, que se posicionou contra a escravidão, apoiou a criação de instituições para mães solteiras e de um teatro para a dramaturgia feminina. Esta autora destacou que o “[...] baixo padrão cultural das classes dominantes e as regras patriarcais vigentes à época reduziam a educação própria para as mulheres às chamadas prendas domésticas” (MORAES, 2016, p. 15). Gouges também

escreveu um adendo sobre a Declaração de Direitos dos Homens, na qual se engajava na luta contra o poder masculino.



Figura 5 – Olympe de Gouges.

Fonte: https://cdn.paris.fr/qfap/2020/08/06/72209_T2x5bXBIX2RLXodvdWdlcy5qcGc=.jpg?w=1600 (acesso em: 27 jul. 2019).

Ainda no século XVIII, é possível ouvir, no Brasil, outro clamor das mulheres, a partir da pesquisa de Almeida (2005), intitulada *O sexo devoto*, que discute sobre a luta das mulheres que reagiram contra as mais variadas formas de dominação cotidiana. A autora percebeu que as mulheres solicitavam, por meio das instâncias legais: “[...] o direito para trabalhar em casa de família nobre; ou a propriedade de ofícios, que pudessem ser arrendados ou alugados a homens que, exercendo o dito ofício no espaço público [...]” (ALMEIDA, 2005, p. 20), poderiam garantir às mulheres o sustento da família, com dignidade.

Em Sergipe Del Rey, no século XVIII, as mulheres de posses, conforme a pesquisa de Santos (2016), também tomaram decisões na sua vida cotidiana, decisões estas que não estavam previstas na lei, pois a mulher, segundo as Ordenações Filipinas (1870), o código de condutas à época, era incapaz, ao contrário do

homem que era um administrador nato.

As mulheres setecentistas sergipanas procuraram, nas lacunas no citado Código, a possibilidade de exercer a função de tutora dos filhos órfãos de pai e, por conseguinte, de administradora dos bens da família, após a morte do marido. Esta necessidade de conduzir os negócios da família se fez presente devido ao fato de ocorrer muitas enganações e roubos por parte dos parentes homens, da fortuna herdada pela viúva. Conforme Santos (2016), muitas mulheres, mesmo tendo herdado muitos bens, no período estudado; ficaram sem o seu próprio sustento e de seus filhos.

Ainda seguindo a trilha desta pesquisadora, dos 88 inventários analisados, encontramos 21 pedidos de provisão de tutoria, sendo que o processo para conseguir a aprovação do Rei ou Rainha de Portugal era difícil. No âmbito desta discussão, convém destacar que, para a mulher exercer de fato a condição de cabeça do casal e administrar os seus bens e dos filhos, ela sempre esbarrava nas restrições jurídicas que limitavam a sua atuação.

O processo para pedir a provisão de tutoria era longo e, às vezes, demorava anos, sendo, desta maneira, extremamente complicado para uma mulher exercer uma atividade de comando que não estivesse ligada, de alguma forma, aos bens herdados, muito embora as necessidades de sobrevivência produzissem uma variedade grande de formas de garantir as necessidades básicas.

No caso de a mulher ser considerada inábil (física, mental ou moralmente), o Juiz dos Órfãos designava uma espécie de tutor, que, na maioria das vezes, era um parente próximo ou alguém idôneo na sociedade, para reger e administrar os bens da família do falecido. Convém destacar que a presença masculina foi continuamente percebida nos pedidos de provisão de tutoria, pois, às viúvas setecentistas, era exigido, pelo Código Filipino, um fiador (homem), que se responsabilizaria pelos atos da mulher. Convém sublinhar que, nessa sociedade, “[...] a dissimetria é, pois, radical entre o homem, sujeito, a mulher, objeto de

troca; entre o homem responsável pela produção e reprodução e seu senhor, e a mulher, produto *transformado* desse trabalho” (BOURDIEU, 1999, p. 58).

Os 21 pedidos de provisão de tutoria, analisados na pesquisa de Santos (2016), revelaram um movimento em torno da vida das tutoras sergipanas, no século XVIII. Movimento esse que reflete não somente a necessidade de administrar os bens herdados, como também de garantir a sobrevivência de toda a família (crianças, genros, escravos), decentemente, sem macular sua honra.

Acredita-se que, assim como os pedidos de ofícios citados na pesquisa de Almeida (2005), os pedidos de provisão de tutoria encontrados na pesquisa de Santos (2016) foram meios utilizados pela mulher setecentista sergipana e brasileira para sobreviver na sociedade em que a ordem masculina se impunha.

Notificamos que a presença masculina facilitava o trânsito no espaço público, na administração e no gerenciamento dos negócios da família. Percebe-se que, se não fosse por estas lacunas na legislação, que permitiam às mulheres adentrar no espaço predominantemente masculino, elas não teriam como sobreviver com dignidade. Mesmo concebendo a dissimetria entre homens e mulheres, na sociedade setecentista sergipana, a mulher exerceu a tutoria, amparada por um fiador homem que respondesse por seus atos.

Outro fato significativo em direção ao papel social da mulher emergiu, no Brasil, no século XIX, quando se falou da coeducação dos sexos para o ensino primário. Esta modalidade de ensino foi apresentada à sociedade brasileira/sergipana como uma grande novidade, no que tange ao rompimento de um costume em que mulheres e homens não podiam coabitar a mesma sala de aula. Com tal iniciativa, pensou-se na possibilidade de que as crianças, fruto desta realidade, se tornariam pessoas diferentes, preocupadas em não reproduzir a dissimetria homem/mulher.

Em Sergipe, esta voz ecoou a partir de um homem, Herculano Marcos Inglês de Souza, que, durante sua administração

como Presidente da Província Sergipana-Brasil (1881-1882), entendeu que a coeducação dos sexos evidenciava a necessidade de cooperação nas atividades escolares, o respeito às individualidades, independentes do sexo, e o melhor relacionamento entre os sexos; visando que meninos e meninas aprendessem a viver juntos desde a infância.

Mas não se pode esquecer que os ares do patriarcalismo, que pairavam na sociedade sergipana à época, não viram com bons olhos a adoção de novos métodos, pois soou como um golpe de espada decependo valores e escandalizando a sociedade patriarcal. Ressaltamos que no ano de 1881 foi implantada uma escola dessa modalidade no Rio de Janeiro.

Andrade (2007) apreendeu que a criação da Escola Normal Mista foi percebida pelos sergipanos como uma casa de hermafroditas, pois tal empreendimento constituiu ameaça aos costumes tradicionais, que indicavam o caminho a ser seguido por toda mulher: ser mãe, esposa e boa dona de casa. Ao olhar dos católicos sergipanos, a coeducação foi vista como errônea e promíscua, uma vez que contrariava a educação cristã.

A prática da coeducação dos sexos, na sociedade sergipana, apesar de criticada, possibilitava moldar os hábitos, em relação ao papel social da mulher, “[...] visto que a forma pedagógica apresentada pelo currículo único, no qual, a mulher teria contato com os conteúdos que até então eram ensinados nas escolas públicas apenas para o homem [...]” (ANDRADE, 2007, p. 17), representava um avanço para a educação feminina.

Tal ação foi um passo muito ousado do administrador, que atuou nas terras sergipanas em um curto espaço de tempo, devido às suas ideias avançadas demais para a época. As ideias “[...] de Inglês de Souza provocaram sentimentos de moralidade nas elites e até mesmo nas classes mais baixas da sociedade sergipana, que influenciadas pelos preceitos religiosos não viam com ‘bons olhos’ tal medida” (ANDRADE, 2007, p. 21).

Um brado masculino ecoou em direção à igualdade de espaço na sociedade no século XIX em Sergipe, Brasil. Tobias

Barreto, em seu projeto educacional, defendeu a coeducação dos sexos e ainda entendeu que a mulher tinha capacidade para aprender conteúdos e exercer funções iguais aos homens. Para ele, não se alcança a liberdade do povo por meio de instrução parcial ministrada a um só sexo.

Este autor acrescentou que somente instruindo igualmente homens e mulheres, a sociedade brasileira alcançaria um bom nível cultural e poderia superar o atraso que representava a presença do preconceito moral que permeava o campo educacional brasileiro naquele momento.



Figura 6 – Tobias Barreto.

Fonte: https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&chan_nel=trow&biw=1280&bih=579&tbm=isch&sa=1&ei=U3lkXYvrLJy35OUP9-CA2AU&q=imagens+de+tobias+barreto&oq=imagens+de+tobias+&gs_l=img.1.0.0l2joi24.6369261.6375337..6378591...0.0..0.211.3601.0j19j2.....0....1..gws-wiz-img.yuuTA5ob86c#imgsrc=tcYrhXH-fj_RhaM: (acesso em: 27 jul. 2019).

Convém frisar que a coeducação dos sexos (figura 7), no mundo ocidental, foi uma proposta importante em direção ao respeito, à liberdade e à consequente convivência dos sexos num mesmo espaço social. A coeducação, considerada como uma modalidade de ensino, pensada desde o século XIX, no Brasil, plantou uma semente para que pudéssemos entendê-la a coeducação como um processo inovador, que começou a desenhar um

futuro em que a segregação escolar não teria mais sentido.

Vale ressaltar que mesmo considerando as reações adversas provocadas pela sociedade patriarcal, devido àquela semente plantada no século XIX, hoje, exceto nas escolas de alguns países do mundo oriental, meninos e meninas habitam o mesmo espaço escolar, que foi, durante anos, sexualmente segregado pelos ditames históricos culturais.

O grande trunfo da sociedade ocidental foi o de oferecer uma educação universal, que contemplasse a todos, sem distinção de raça, credo religioso ou qualquer diferença; sendo que foi a partir dessa educação que se tem, atualmente, vários movimentos coletivos de mulheres, em diversos países do mundo.

Esses movimentos atuam na luta pelo reconhecimento das mulheres no mundo, da mesma forma que os homens, a saber: o feminismo liberal ou burguês, o feminismo radical, as mulheres marxistas ou socialistas, as mulheres lésbicas, as mulheres negras, entre outros. O feminismo, por exemplo, ganhou força na segunda metade do século XX, sendo a luta pela desnaturalização da relação homem/mulher uma de suas pautas de reivindicação.

Ressalva-se que os organismos internacionais, tais como: as Organizações das Nações Unidas (ONU), a União Europeia, o Conselho da Europa, e ainda podemos citar as Conferências de Nairóbi (1985) e a de Pequim (1995), também entraram no combate à diferença social.

Entende-se que essa luta antipatriarcalista mundial não é apenas pela diferença de sexo, mas é uma luta política, capaz de provocar mobilizações em torno dos direitos da mulher em seus diversos aspectos da vida, a partir do “grupo de fala”, de cada movimento citado. A luta é pela construção da identidade da mulher como sujeito, participando como trabalhadora e cidadã que conduz o seu próprio destino.

Diante do que foi apresentado, e considerando os avanços e retrocessos do processo histórico-cultural do mundo ocidental, sugere-se a seguinte questão: Como seguir adiante? Na tentativa de



Figura 7 – Sala de aula mista.

Fonte: <http://caisdoolhar.blogspot.com/2017/08/como-lamina-coruscante.html> (acesso em: 27 jul. 2019).

responder a esse questionamento, Lebrun (2008) também nos indaga: Onde está a origem da hierarquização e da desigualdade entre os sexos?

Sob o olhar do autor, acrescenta-se que a prevalência do homem, no que se refere ao poder, existe desde as sociedades arcaicas, enquanto manipulação simbólica do real. Por outro lado, não esqueçamos que foi deste modo, ancorada no poder do pai e do homem, que a sociedade patriarcal se estruturou e se desenvolveu.

Então, devemos questionar a tradição patriarcalista? Sim, devemos. Por um lado, os movimentos antipatriarcalistas citados já são evidências de lutas contra a dominação homem/mulher e contra o poder do homem nas sociedades em geral. Por outro, outra forma de luta se manifesta na reflexão acadêmica, como, por exemplo, a que está posta no *Dicionário Crítico do Feminismo*, que versa sobre assuntos que revelam preocupação com a naturalização do poder do homem.

Entende-se que, quando temas dessa natureza entram na pauta das discussões acadêmicas, é possível vislumbrar uma mudança de comportamento para as futuras gerações. Mudança essa que possibilite compreender que não é ne-

cessário reivindicar o fim da hierarquia, como elemento desencadeador da diferença entre os sexos, pois a desigualdade entre os sexos no social não se resolve com o fim da hierarquização.

Na verdade, precisamos entender que devemos sair do abismo existente entre a diferença dos sexos e a superioridade dos machos, direcionada pelo próprio simbólico, ou seja, pela veiculação da linguagem. Além disso, precisa-se conceber que o poder das decisões da vida em sociedade não seja tomado apenas, e somente, a partir do poder do pai ou do poder do homem, mas com a participação de todos os grupos sociais.

Bibliografia Impressa:

ALMEIDA, Suely Creusa. *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português – XVI-XVIII*. Recife: UFPE, 2005. ANDRADE, Élia Barbosa de. *Nas trilhas da co-educação e do ensino misto em Sergipe (1842-1889)*. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2007. BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução: Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio*. Tradução:

Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. DEBRET, Jean-Baptiste. *Caderno de viagem*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006. DELPHY, Christine. Patriarcado (teorias do). In: HIRATA, Helena et al. (Org.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2009, pp. 173-183. FRANCO, José Eduardo (Dir.). *Dicionário dos antis. A cultura portuguesa em negativo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2018, 2 v. LEBRUN, Jean-Pierre. *A perversão comum: viver juntos sem o outro*. Tradução: Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Campo Matemático, 2008. LEBRUN, Jean-Pierre. *O mal-estar na subjetivação*. Tradução: Mario Fleg e Francisco F. Settineri. Porto Alegre: CMC, 2010. MORAES, Maria Lygia Quartim de. Prefácio. In: WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Tradução: Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016. SANTOS, Vera Maria dos. *As mulheres de posses: a instrução dos órfãos menores na Capitania de Sergipe Del Rey no século XVIII*. Fortaleza: Imprece, 2016. WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Tradução: Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

Digital:

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728, 8 v. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/patriarca>. Acesso em: 19 mar. 2019.

VERA MARIA SANTOS

Antipatriotismo

Para a abordagem inicial da semântica atribuída ao antipatriotismo, a presente opção é recorrer a uma perspectiva histórica, preliminarmente centrada no exame da configuração de significados históricos do patriotismo – este como afirmação e positividade, para, depois, migrar para o tratamento em negativo. Nesse caso, passando a olhar sob um ponto de vista que examina pelo avesso, que envolve (des)construções e rupturas, perscrutando por uma sistematização diferente, a qual tem o “anti” como balizadora, focalizando a percepção negativa.

A primeira questão a compreender, mediante balizas históricas, aborda o que foi engendrado sob a denominação de “pátria”. E agregado a isso, verifica-se como se manifestaram os sentidos de “amor à pátria”. Mais precisamente, tal escolha leva ao diálogo com o que alguns autores, pensadores e outros intelectuais do passado, por assim dizer, quiseram exprimir ao referir-se àquelas formas históricas que podem também ser agregadas sob o termo “patriotismo”. Ademais, tal modo de olhar certamente oportuniza ir ao encontro de significados construídos e hoje ainda presentes, ou, do mesmo modo, daqueles que caíram em desuso ou foram simplesmente esquecidos. Nessa perspectiva, foi eleito o exemplo candente que está associado aos significados que a linguagem “republicana”, edificada sobre uma forte tradição, têm engendrado.

Seguindo a opção historiográfica, principiemos do período clássico. Quer-se dizer que, a exemplo das disciplinas do direito, tomam-se os termos e significados dos homens da Roma Antiga, já partícipes de uma expressão republicana. De acordo com Viroli, na fala e na escrita de clássicos como Cícero, Tito Lívio e Salustio, que chegou até o tomismo do século XIV, havia uma “paixão particular”, descrita pela palavra latina *caritas*, que significava “[...] sua paixão por seu amor à pátria”; a carga semântica é acrescida

ao se definir tal “caridade”: “É a paixão que não põe as coisas privadas à frente das coisas comuns, mas sim as comuns à frente das privadas” (tradução do autor) (VIROLI, 1999, p. 167). Todavia, tal concepção, uma vez que eminentemente republicana, não exprime somente um amor por um país, que é de matriz racional, mas admite que apesar dos cidadãos darem primazia aos interesses comuns, também estão fazendo o que é melhor para eles mesmos. Esse arranjo entre o bem individual e o bem comum é também explicitado em vários momentos n’A política, por Aristóteles, surgindo como algo a ser defendido também pelos governos: “Um legislador deve imprimir profundamente no espírito de seu povo que o que é muito bom para cada um em particular o é também para o Estado” (ARISTÓTELES, 1991, p. 57).

A paixão é, nesse contexto interpretativo, algo que leva à ação dos indivíduos. Paixão e *caritas* se fundem, concorrem numa mesma direção, que fomenta o ato republicano basilar do patriotismo. Noutros termos, ratifica-se: “A paixão motiva os indivíduos a atuar. Como a *caritas* motiva os cidadãos a atuar? *Caritas* é uma paixão que se traduz em atos de serviço, “*officium*”, e em atos de cuidado, cuidando coisas, pessoas, lugares, ou instituições e servindo ao bem comum” (tradução do autor) (VIROLI, 1999, p. 167). Complementarmente, mas não menos importante, se pode então afirmar que se trata de uma paixão que empodera, que pode transformar a alma, que chega a ser, até mesmo, mais forte do que a morte, para lembrar da alusão agostiniana e, posteriormente, insistentemente repetida e invocada por vários governos modernos.

Identifica-se uma raiz histórica clássica que, segundo resume Viroli, define o patriotismo sob lentes republicanas: “É uma paixão que gera um novo indivíduo capaz de por o público à frente do privado, um indivíduo que é capaz de compartilhar e de ter sentimentos de unidade” (1999, p. 167), amalgamada a *caritas* como empoderadora e regenerativa dos indivíduos. Em última instância, é preciso compreender que a *caritas* está intimamente relacionada a formas de

amor que abarcam todos os outros diversos amores, como o amor pelos familiares e parentela, ou então pelos amigos, porém se afasta da noção de posse exclusiva do objeto amado, admitindo o compartilhar, o cuidado e o serviço. Eis a interpretação histórica que, dentro dos parâmetros dados por Viroli (1999), é trazida para a problematização. Obviamente, ela não pretende esgotar a abordagem, mas possibilita um resgate de perspectivas que, ao que parece, chegam até a contemporaneidade, mesmo que metamorfoseadas.

E quanto àquele amor (*caritas*) que foi anteriormente definido e tornado significativo, há que se perguntar, ainda, sobre qual o seu “objeto”. Nessa abordagem, tal objeto é a “pátria”. Na vertente do republicanismo, esse amor é dado, inexoravelmente, como de dedicação à República e, do mesmo modo, de doação aos concidadãos. Entendendo-se que, sob tal ponto de vista, falar de pátria seria o mesmo que falar de República, num arranjo político específico em que cidadãos iguais e livres vivem sob o mesmo conjunto de leis. Reencontram-se aspectos correlatos quando nos voltamos aos elementos da origem do Estado e de seu governo, da condição cidadã e política como pertencimento à Cidade. Eles são vivificados, ainda, na concepção clássica aristotélica, numa alusão a Homero, que coloca a existência da pátria como intimamente relacionada à existência individual: “Aquele que, por sua natureza e não por obra do acaso, existisse sem nenhuma pátria seria um indivíduo detestável, muito acima ou muito abaixo do homem, segundo Homero: *Um ser sem lar, sem família e sem leis*” (grifo do autor) (ARISTÓTELES, 1991, p. 4).

Caminhando no tempo, conduzidos pelo fio histórico, chegamos a concepções modernas do amor à pátria. De acordo com as análises de Adverse, para o republicanismo de Maquiavel, “A pátria é a cidade a que se pertence e, nesse sentido, o termo é politicamente neutro, isto é, vale para a república ou para o principado. Mas a pátria envolve também ‘um modo de vida e uma cultura’” (2007, p. 38). Cabe recordar, novamente, que tal concepção associa à repúbli-

ca um modo de vida peculiar, ou seja, apresentando uma cultura alicerçada sobre valores de liberdade e igualdade entre os indivíduos. Indivíduos esses que, a exemplo dos romanos citados por Maquiavel, cultivam a virtude e são movidos pela paixão, que, segundo o referenciado, conduz à ação. Como no caso dos “[...] ilustres romanos têm em comum a disposição ilimitada a se sacrificar pela pátria, um devotamento à liberdade romana comprovado nas campanhas militares. São também exemplos de coragem: as paixões que eles evocam são em tudo contrárias ao medo e terror” (ADVERSE, 2007, pp. 46-47).

De fato, as perspectivas que Maquiavel defendeu em relação à pátria compõem no cânone de conceituação a respeito. Ou seja, ele teria até mesmo antecipado os cânones patrióticos historicamente engendrados a partir do século XVIII. Tendo-se em mente que esse literato elegeu o Estado como fundamento de tudo, em seu pensamento se encontram elementos da coligação entre as noções de pátria, de nação e da condição cidadã, sendo os cidadãos – súditos, se pensarmos a construção textual d’O Príncipe –, aqueles que darão garantia de segurança ao Estado. Nessa obra Maquiavel afirma, primeiro, que para elevar-se à condição de príncipe, uma das alternativas é que um cidadão precisa contar com “o favor de seus concidadãos”, ou seja, “com o favor do povo”, não apelando à violência e estabelecendo um “princípio civil”, tornando-se “príncipe de sua pátria” (MAQUIAVEL, 2005, p. 58). Nesses termos, a condição de cidadão se aproxima da condição de patriota, aplicada àqueles que são governados pelo príncipe e seus magistrados, atendendo ordens e prestando obediência, e que desenvolvem, em decorrência, uma forma de patriotismo. Todavia, a seguir ponderou que essa condição varia, dependendo do arranjo deste Estado: é mister pensar se a organização política está tendendo para uma forma de “ordem civil” ou para um “governo absoluto”, bem como atentar para uma percepção de se são tempos de paz, ou não. Em decorrência, conforme o argumento político-militar maquiavélico:

“Tal príncipe não pode fundar-se naquilo que observa nas épocas de paz, quando os cidadãos precisam do Estado, porque então todos correm, todos prometem e cada um quer morrer por ele enquanto a morte está longe; mas na adversidade, no momento em que o Estado tem necessidade dos cidadãos, então poucos são encontrados” (MAQUIAVEL, 2005, pp. 62-63).

De modo complementar, mas não menos importante, Maquiavel fala do vínculo entre os cidadãos e o Estado e, ainda, sobre o modo como o governante poderia agir com habilidade, garantindo a fidelidade, preconizando que, em última medida, a paixão proporcionaria, até mesmo, dar a vida pela pátria: “Contudo, um príncipe hábil deve pensar na maneira pela qual possa fazer com que os seus cidadãos sempre e em qualquer circunstância tenham necessidade do Estado e dele mesmo, e estes, então, sempre lhe serão fiéis” (MAQUIAVEL, 2005, p. 63). O apelo aos sujeitos para que demonstrem, até limites extremos, o seu amor pela pátria e sua prontidão para defendê-la mesmo que com a própria vida, é um ingrediente solicitado pelos regimes de governo autoritários e totalitários, em particular nas ditaduras. Por exemplo, foi nutriente da propaganda que buscava inculcar essa devoção ilimitada durante os anos do regime fascista italiano, sendo a formulação de Mussolini uma associação dada pela tríade Deus – Pátria – Família. Num livro elaborado em 1932, denominado *Il Grande Nocchiero* (O Grande Timoneiro), dedicado “Aos juvenzinhos – aos Soldados – aos irmãos Trabalhadores – que na Pátria – como além das fronteiras e além dos oceanos – têm consagrado o nome da grande Mãe comum – Itália!”, a exaltação palingenética de um Estado Novo posiciona o patriotismo como uma das qualidades supremas, amalgamando-o com o elemento divino, pois “O amor à terra natal é, de fato, um sentimento irreprimível, que Deus colocou no coração do homem no momento em que o animava com o Seu sopro animador” (tradução do autor) (FIORI, 1932, pp. 3, 37). Do mesmo modo, durante praticamente todo o século XX, circularam no Brasil livros escolares com teor semelhante, notadamente durante o

período do Estado Novo (1937-1945), sob o comando de Getúlio Vargas, e no período da ditadura civil-militar (1964-1985), onde material dessa natureza foi utilizado na programação curricular da escola brasileira. Essa inculcação ideológica que utilizava a escola como instrumento foi realizada particularmente ao abrigo de disciplinas como a Educação Moral e Cívica (à época do regime militar com as correlatas disciplinas de Organização Social e Política do Brasil - OSPB para o 2º. Grau e de Estudos de Problemas Brasileiros - EPB - nos cursos superiores) e a Educação Física.

Nesse sentido, as qualidades do cidadão se alinham, num amálgama que une a obediência e a fidelidade à condição de colocar em risco a própria vida em favor da pátria. Põem-se na mesma linha de conduta a situação do indivíduo e a sua condição em relação à pátria. Segundo Palmas: “O primeiro dever do Estado é tratar os súditos como cidadãos, não como sujeitos: castelos e fortalezas são inúteis sem o sustento popular, verdadeira garantia de segurança”; e logo a seguir, esmiúça: “E mais: pátria, nação e povo coincidem. ‘Um povo é mais prudente, mais estável, e de melhor juízo que um príncipe’, mas cabe a estes inculcar o sentimento de pertença nacional, assegurando ao Estado a autarquia defensiva” (tradução do autor) (2014).

Outrossim, as análises podem ser complementadas ao se atentar para questões de base linguística relacionadas, dando atenção às aproximações e distanciamentos terminológicos. Se na língua portuguesa distinguimos os termos e os conceitos de pátria e nação, por exemplo, em idiomas como o inglês essa diferenciação não ocorre. Segundo Viroli, citando o clássico Cícero e atentando para elementos da linguagem humana, a diferenciação entre o que significa pátria e o que envolve o conceito de nação é posta em termos de processos históricos de institucionalização e de variáveis de cunho político, considerando, além disso, os vínculos com um lugar de nascimento: “[...] uma coisa é a pátria e outra é a *natio*. Por pátria eles queriam dizer instituições, instituições políticas: a constituição da república, as leis, e a for-

ma de vida embasada nessas instituições e nestas leis. *Natio* simplesmente indica o que resulta do fato de que nascemos em um lugar específico. É a linguagem, a religião, os costumes, o que se obtém porque se nasce em um lugar particular. Mas o importante para Cícero e para todos os outros teóricos republicanos é que os valores da pátria, isto é, os valores políticos da república, são, como Cícero planteia, interiores, mais íntimos, e mais importantes que os laços da nação” (1999, p. 169).

Voltando ao exercício de apreciação idiomática, temos para o inglês um único termo, *country*, o qual não dá conta de expressar as diferenciações anteriormente citadas e não está diretamente correlacionado aos sentidos possibilitados pelos usos da palavra pátria. Vejamos que no dicionário *Longman*, por exemplo, consta: “*Country* 1 [C] uma área de terra que é controlada por seu próprio governo, presidente, rei etc; ademais, a seguir temos o significado ao lado do termo *the country*, momento em que se alarga o conceito: “todas as pessoas que vivem em um país particular”; todavia, há o registro do termo *homeland*, cujo significado é “o país (*country*) onde alguém nasceu” (*Longman dictionary of contemporary English*, 1995, pp. 310, 684).

Para complementar essa abordagem, trazemos para a tela a clássica obra de Montesquieu, *O espírito das leis*, datada de 1748. Segundo Viroli, esses escritos, nascidos nos oitocentos, podem ser considerados uma das principais inspirações do movimento Iluminista, embasando a definição de *Patrie* da Enciclopédia, em que se registrou: “*Patrie* não significa o lugar onde nascemos. Quer dizer Estado livre (*état libre*), do qual somos membros e cujas leis protegem nossa liberdade’. Essa é a pátria: o lugar não é suficiente. Este é exatamente o significado clássico de *patrie*, de pátria” (tradução do autor) (1999, p. 169). Portanto, decorre que a liberdade é condição essencial para que ela exista: sob a tirania e o despotismo não pode haver uma pátria!

Nos termos de Montesquieu, o patriotismo aparece como virtude associada, vinculada à democracia. Assim verificamos na subseção *Da educação no governo republi-*

cano: “Podemos definir esta virtude: o amor às leis e à pátria. Esse amor, que exige que se prefira continuamente o interesse público ao seu próprio interesse, produz todas as virtudes particulares; elas consistem apenas nesta preferência. Este amor está singularmente ligado às democracias. Só nelas o governo é confiado a cada cidadão. Ora, o governo é como todas as coisas do mundo; para conservá-lo, é preciso amá-lo” (MONTESQUIEU, 1996, p. 46).

Ainda em acordo com as interpretações de elementos desse pensamento clássico, detecta-se que ao legislador do Estado republicano cabe prezar pelo amor à pátria como virtude, dada pelo sentimento de “amor pela república”; mais que isso: “O amor à pátria leva à bondade dos costumes, e a bondade dos costumes leva ao amor à pátria”, pois, além disso, solicita que nos desprendamos de nossos interesses, uma vez que “Quanto menos conseguimos satisfazer nossas paixões particulares, mas nos entregamos às gerais”. (MONTESQUIEU, 1996, p. 54).

Ou seja, por amar a pátria, por devotar paixão pela organização institucional estatal, pelas leis vigentes e pelo governante, entendendo como postura cidadã a fidelidade, a obediência e o respeito, e, ainda, por agir sempre no sentido de colocar os interesses coletivos acima dos próprios, temos o indivíduo marcado pelo patriotismo. Em última instância, esse sujeito devota a própria vida em nome e em defesa de sua pátria, sendo que tudo isso não implica colocar em risco a liberdade dos sujeitos.

Historicamente, esses discursos sobre o patriotismo, as manifestações e as ações que fomentam têm se instalado em várias instâncias sociais, imiscuindo-se e sendo transmitido no plano da cultura. Nos contextos mais próximos dos indivíduos, começando por suas famílias e parentela, passado pelas instituições religiosas de pertencimento e pelas diversas instituições escolares responsáveis pela formação infantil e juvenil, é possível encontrar discursos e práticas motivando a atuar na direção de significar, representar e vivenciar o patriotismo. No caso da obrigatoriedade ou adesão às forças militares, por exemplo, é inexorável que

os ingredientes do patriotismo estejam presentes. Do mesmo modo, podem influenciar nas organizações políticas partidárias, nos movimentos sociais, nos ambientes de trabalho e sindicatos, para citar algumas das instituições onde podem se aninhar. Expressiva e emblemática, neste sentido, é a representação da pátria no conjunto iconográfico associado à Revolução Russa, composto de várias peças de propaganda. Trata-se de um cartaz de guerra, com finalidade ideológica, utilizado para fins de recrutamento, encimado pela forte frase “A pátria mãe está chamando” (figura 1).



Figura 1 – Cartaz de guerra soviético – A pátria mãe está chamando!

Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/86483255329347437/?lp=true> (acesso em: 15 jul. 2020).

Mas diante de tudo isso, como é conceituado e, historicamente, produzido, o “antipatriotismo”? Como ponto de partida, é possível dizer que o antipatriotismo é gerado nas iniciativas que buscam ignorar ou, até mesmo, eliminar o conceito de pátria. E, notadamente mediante a perspectiva histórico-filosófica que adotamos, há que se colocar em destaque que os denominados “antipatriotas”

buscam desqualificar os referenciais políticos e jurídicos que fundamentam o patriotismo. Cabe notar ainda que, em alguns casos, os referenciais de pertencimento e compartilhamento territorial também são criticados pelo antipatriotismo, por meio de uma compreensão que os aproxima do antinacionalismo. Por outro lado, a componente afetiva vinculada ao patriotismo não é, necessariamente, atacada.

Se dentre as ideias centrais do patriotismo está dispor da própria vida em nome do amor à pátria, o antipatriotismo apregoa a extinção de todas as formas de guerra, por meio do que desqualifica e esvazia os argumentos de que se deve matar ou morrer pela pátria. Diante de tal assertiva, pode-se dizer que o antipatriotismo se alinha e encontra eco, também, com o antimilitarismo. Nesse âmbito, se parametriza pela consciência do respeito à vida alheia e à própria vida. E, inexoravelmente, não vige o amor à pátria, uma vez que essa é tida como instituição político-jurídica.

O antipatriotismo é nutrido pelos sujeitos que podem ser denominados como “apátridas”. Sem fronteiras e territórios a defender, na discursividade e ação as componentes antipatrióticas decretam o fim da guerra, retirando das mãos da clássica representação da “Liberdade que guia o povo” a bandeira e o mosquete com baioneta: “Acabará a guerra como começou e se fez na história: virilmente. A deusa pátria, a exemplo dos demais deuses, cairá, cai, sob o peso sutil da crítica. O antimilitarismo é a forma atual do antipatriotismo. Começa-se a compreender que a guerra é um péssimo negócio social, e a pátria uma assinatura de crédito fictício” (tradução do autor) (Apátricos..., 2013).

Neste sentido, a questão dos limites, das fronteiras, de tudo aquilo que tem a noção territorial como sustentáculo vai de encontro ao antipatriotismo. Quer dizer que a propriedade, elemento fundante da sociedade civil, é contestada pela postura antipatriota. Reside aqui, sob um modo de olhar que se evoca, uma relação com um elemento da segunda

parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de Rousseau, instituinte de formas de contrato social historicamente engendradas e que, à luz do antipatriotismo, toma a questão da propriedade privada como fonte da ruína humana: “O primeiro que, cercando um terreno, se lembrou de dizer: Isto me pertence, e encontrou criaturas suficientemente simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil”; e acrescenta a esta ideia de propriedade que tomou lugar no espírito dos homens: ‘Que de crimes, de guerras, de assassinatos, que de misérias e de horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, desarraigando as estacas ou atulhando o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: ‘Guardai-vos de escutar este impostor! Estais perdidos se vos esqueceis de que os frutos a todos pertencem e de que a terra não é de ninguém” (ROUSSEAU, 1995, p. 175).

Em acordo com tal concepção, e uma vez que avesso às fronteiras e limites territoriais, o antipatriotismo pode caminhar como nutriente de posturas cosmopolitas: desaparecem os compatriotas, até mesmo porque a filiação à pátria-nação estaria muito mais pautada em registros escritos tornados legais do que, propriamente, no plano das ideias individuais e coletivas, indistintamente. E, talvez por esse caminho, aspectos como respeito, capacidade de convivência e combate ao anti-imigraçãoismo podem vir a florescer. Uma nova forma de liberdade se configuraria, pois, mais do que nos arranjos societários e culturais tradicionais, de fato haveria o suporte para o compartilhamento e a solidariedade.

É nítido, portanto, que o antipatriotismo nega as paixões e amores à pátria. Rejeita as formas de organização estatais contemporâneas, cuja origem remonta à instituição da modernidade ilustrada, perfilando, em alguma medida, com condutas anti-iluministas. As formas de governar atuais, os arranjos que as definem, e, controversamente, a condição de cidadão nas sociedades ocidentais que tem herança em parte do

ideário da Revolução Francesa – tudo isso é contestado. Afinal, quais as características das formas de obediência e respeito ainda devidas aos governos que perseguem os estrangeiros e, em muitas circunstâncias, aqueles cidadãos dos próprios países?

As premissas do individualismo, exacerbado segundo a ótica antipatriótica, poderiam ser mais bem combatidas se os ditames do patriotismo fossem superados. Um novo coletivo seria possível, respeitados outros elementos como a conformação de uma classe (operária, por exemplo), ou então como o combate aos arranjos excludentes e injustos entre proprietários e despossuídos, assim como poderiam ser criados mecanismos de negação das formas de violência atualmente configuradas e, em alguns casos, institucionalizadas, legitimadas.

Nos dizeres de um candente discurso antipatriótico: “– O que é a pátria? – perguntará o proletário –. É o templo? Está vazio. É a ciência? Não tem fronteiras. É a fortuna? Geralmente está do outro lado dos mares. É minha linhagem? As castas se confundem pacificamente. É a terra? Não é minha. Não é tu meu compatriota, senão o proletário da nação vizinha. Desejas minha vida para salvar não a pátria, que haveis inventado, senão vossa propriedade” (tradução do autor) (Apátricos, 2013).

Portanto, o antipatriotismo se pauta pela contestação de vários dos elementos da ordem social e cultural vigente nos arranjos societários contemporâneos, que abarcam questionamentos sobre: a legitimidade da defesa de uma pátria única, a economia marcada pelas contradições e exclusões do capitalismo, as guerras por territórios e as componentes das relações humanas que são vistas como fonte de desigualdade e injustiça, promotoras de violência e desumanidade.

Bibliografia

Imprensa:

ADVERSE, Helton. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação* (São Paulo), v. 30, n. 2, pp. 33-52, 2007. ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. FIORI, Lelio. *Il grande Nochiero*. 7. ed. Firenze: Tipografia Fratelli Parenti di G., 1932. *Longman dictionary of contemporary English*. 3. ed. Great Britain: Clays Ltd, 1995. MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social e outros escritos*. São Paulo: Editora Cultrix Ltda, 1995. VIROLI, Maurizio. El significado histórico del patriotismo. *Revista de ciencia política* (Santiago), v. 20, n. 1, pp. 165-179, 1999.

Digital:

Apátricos – Parte 03 – “El antipatriotismo” – Rafael Barret. *Radioteca*, 24 maio 2013. Disponível em: <https://radioteca.net/audio/apatricos-parte03-el-antipatriotismo-rafael-barret/>. Acesso em: 27 jun. 2019. MAQUIAVEL. *O príncipe*. Edição: Ridendo Castigat Mores, 2005. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/principe.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2019. PALMAS, Francesco. Individuo, patria e guerra nel pensiero politico-militare di Niccolò Machiavelli. *Ministero della Difesa*, 2 jul. 2014. Disponível em: <https://www.difesa.it/InformazioniDellaDifesa/Pagine/niccolo-machiavelli.aspx>. Acesso em: 26 jun. 2019.

ADEMIR VALDIR DOS SANTOS

Antipedagogismo

O pedagogismo em suas diferentes manifestações pode ser compreendido como deturpação ou usurpação daquilo que é considerado como pedagógico num determinado tempo e espaço social. O pedagógico é, por sua vez, o ideal educativo preconizado por teorias pedagógicas aceitas e utilizadas por um determinado contexto histórico-social. Pedagogismo seria o excesso de utilização de uma teoria pedagógica e/ou deturpações e desvios das intencionalidades iniciais postas por essa teoria ou pelas práticas pedagógicas vigentes, supostamente decorrentes desta teoria. O antipedagogismo é a reação, sob forma de movimentos e/ou teorias que se insurgem frente ao que é considerado como pedagogismo.

O sentido de pedagógico tem variado em tempos e espaços históricos. Durkheim (1985, p. 51) identifica três sentidos à noção de pedagógico: a) o pedagógico como resultante da arte do educador; b) o pedagógico como reflexão sobre a ação educativa e c) o pedagógico como doutrina educacional. Para o autor, a segunda concepção é a que mais esclarece o sentido da pedagogia que consiste, segundo o mesmo, em uma certa maneira de refletir sobre as coisas da educação. Esta maneira de refletir tem produzido diferentes configurações ao pedagógico: uma configuração filosófica, cuja especificidade é a proposição de ideais educativos; outra configuração, mais tecnicista, cuja dimensão volta-se para uma proposição de procedimentos à prática educativa e uma terceira, mais crítica-dialética, que pressupõe uma reflexão para compreender e transformar a práxis educativa.

No entanto, essas formas vão se amalgamando e tomando contornos em cada tempo histórico, mas em todos os casos, cabe ao pedagógico ser a instância de reflexão e de transformação das práticas escolares. O pedagogismo seria o excesso de teorias, congelando e reificando

as práticas; a ausência de reflexão na aplicação de teorias sobre a prática e/ou ainda, poderia ser uma interpretação exagerada ou desvirtuada de tais teorias. O antipedagogismo é a reação a estes pedagogismos.

Schmied-Kowarzik (1983) analisa a dialética da experiência da situação educacional como diretriz para a ação educativa. Ele diz que todo educador precisa reconhecer e dominar educacionalmente as situações educativas e suas exigências e que capacitar o educador neste sentido é a tarefa primeira das ações pedagógicas. Dominar as situações educativas não significa que o professor deva ser apenas treinado em habilidades e competências, como poderia pressupor a pedagogia científica clássica. Dominar suas exigências não significa submeter-se às exigências das circunstâncias, mas estar preparado para percebê-las e agir a partir delas. Dominar as situações educativas significa que o professor e o gestor pedagógico precisam estar criticamente avaliando e transformando os movimentos dialéticos da práxis.

Realce-se então que o pedagógico é permeado pela dialética da experiência, portanto sujeito a interpretações, críticas e relações de poder. Durkheim (1985, pp. 77-79) afirma que os pedagogos são espíritos revolucionários, insurgidos contra os usos de seus contemporâneos e que se esforçam para anular o passado e construir o novo, reafirmando que a Pedagogia, na verdade, não estuda os sistemas de educação, mas reflete sobre eles, para fornecer à atividade do educador as ideias que o orientam. O específico do pedagógico é a esfera da reflexão.

Fabre (2002, p. 104), ao analisar os posicionamentos de Durkheim, irá nos fazer caminhar um pouco mais nesta análise. Diz esse autor que a prática não depende da ciência, mas sim da prudência. Diz que entre o racional e o irracional, é preciso colocar, para compreender a ação, um domínio intermediário, o do razoável.

Esse razoável seria a prudência, vista como a capacidade de decidir convenientemente o que é bom para si mesmo e para os outros. A prudência tem a ver

com a capacidade de deliberar. Segundo Fabre (2002, p. 105), a pedagogia seria, portanto, *uma reflexão prudente, não científica, sobre as práticas educativas, em vista de melhorá-las*.

O pedagógico é, portanto, a instância para instaurar, incentivar, produzir constantemente um processo reflexivo, prudente, sobre todas as ações da escola e da sociedade com vistas à produção de transformações nas práticas cotidianas. Esse processo reflexivo deveria abranger todo o coletivo da escola e da comunidade social e se repercutir por todo ambiente escolar, mas nem sempre isso ocorre e surgem pedagogismos e antipedagogismos na dialética da realidade social.

Essa tarefa de organizar a prática do pedagógico envolve posicionamentos políticos, pedagógicos, pessoais e administrativos. Como toda ação pedagógica, esta é uma ação política, ética e comprometida e que frutifica em ambientes coletivamente engajados com os pressupostos pedagógicos assumidos coletivamente. Configura-se como um jogo de poder onde forças conservadoras e progressistas ativam-se mutuamente.

O pedagógico não existe em uma esfera de abstração. Ele toma corpo, adquire concretude, apenas no coletivo esclarecido de um grupo. De nada adiantam as intenções corporificadas num projeto de escola enquanto um discurso escrito ou falado. É preciso que essas intenções sejam tomadas pelo grupo todo, apropriadas pelo coletivo, num processo contínuo de busca de convergência e negociação de projetos e ações. Pedagogismos e antipedagogismos enfrentam-se e digladiam-se continuamente nas práticas sociais. Pode-se observar, na história da pedagogia, que as tensões entre pedagogismos e antipedagogismos foram os motores da evolução desta ciência.

Os movimentos dialéticos de pedagogismos e antipedagogismos têm construído a história da pedagogia, tanto no mundo quando no Brasil. O sentido de pedagógico como reflexão, que impregna e configura a concepção de pedagogia, somente pode ser assim caracterizada a partir do século XVII. A partir dos

gregos, passando pela Idade Média e pelo Renascimento, ainda não há pedagogia no sentido estrito: as sociedades tradicionais educavam os povos, mas não estabeleciam reflexão pedagógica (GAUTHIER; TARDIF, 2010). Portanto não há pedagogismos, nem antipedagogismo, assim expressos, antes do século XVII. A Reforma, através do protesto de Lutero, será talvez o primeiro movimento contra o pedagogismo doutrinário da igreja católica. O movimento reformista irá por sua vez desencadear processos na igreja católica com vistas à construção de caminhos pedagógicos para a evangelização, através da formação da comunidade dos jesuítas. Neste sentido, o jesuitismo pode ser considerado também um movimento antipedagoga, combatendo o avanço do protestantismo da época. Por outro lado, o protestantismo já surgiu como um outro antipedagogismo. Ambos combatem e lutam por seus propósitos e nesse embate a escola sai ganhando o mundo e se expandindo por diversos espaços e tempos. Nesse embate, caminhará a pedagogia, de um lado consagrada por Comenius e sua obra *Didáctica Magna* e, de outro lado, caminham os jesuítas, que após 30 anos de prática constroem sua mais conhecida publicação a *Ratio Studiorum*. A estrutura das práticas pedagógicas iniciais estruturadas nestes textos compõem o que se denomina como tradicional na prática pedagógica: o método; a ordem; a organização e a disciplina.

Pode-se afirmar que no embate entre católicos e protestantes quem sai ganhando é o movimento pela escolarização do povo. Essa expansão de alunos em diferentes escolas traz à tona o problema pedagógico essencial: *como, para quê, o que e para quem ensinar?* Para resolver a essas questões recorre-se a modos de pensar e fazer a educação. Portanto recorre-se a uma *pedagogia*! Recorre-se ao pedagógico como processo de gerir a educação dos povos.

Deve-se destacar que, no século XVII, a tensão entre os projetos diferentes entre católicos (pedagogismo) e protestantes (antipedagogismo) produz uma revolução nas incipientes práticas pe-

dagógicas. Pode-se dizer que a prática escolar foi organizada nesse século e teve em Comenius um grande protagonista, contrapontuado por movimentos da sociedade católica e dos jesuítas em decorrência.

A educação se expande, os caminhos da escola se ampliam e novos movimentos vão se colocar em contrapontos aos pedagogismos da época. Assim, já no século seguinte, no século das luzes, ou seja, século XVIII, um século onde a razão se coloca como protagonista da história, produzindo transformações especialmente nas artes, ciência e técnicas, surge Jean Jacques Rousseau realizando uma verdadeira revolução na Pedagogia da época ao colocar a criança no centro da questão pedagógica e ao pontuar a política como fundamento da Pedagogia. Seria Rousseau um novo antipedagoga? Dentro da perspectiva que aqui estamos analisando Rousseau foi um antipedagoga que se contrapôs à pedagogia da época e fez propostas e teorias que vão impregnar a história da pedagogia. Suas propostas pedagógicas favorecem movimentos de cisão: razão sobrepõe-se à fé e a grande questão que ele coloca para a educação é a de que a razão precisa ser desenvolvida e incorporada à existência. O exercício da razão não ocorre espontaneamente; há a necessidade de buscar instrumentos que a desenvolvam. Assim, as práticas educativas serão pensadas na perspectiva de possibilitar uma nova forma do sujeito portar-se no mundo: não mais de forma contemplativa, mas de forma ativa. Como afirmam Gauthier e Tardif (2010, p. 155), a instrução, nesse momento histórico, não consiste apenas em aprender a ler para ter acesso às Escrituras Sagradas. Trata-se de instruir-se para conhecer o mundo e atuar sobre ele.

Rousseau contrapõe-se ao pensamento de seu tempo, transgredindo um modo único de pensar a sociedade e aprofundando a crítica ao estabelecido. Foi uma atitude contra o pedagogismo disciplinar reinante; contra a prática pedagógica dos jesuítas. Conforme Cambi (1999, p. 347), Rousseau reprovava com veemência os jesuítas e seus colégios; reprovava a

artificialidade de seus princípios pedagógicos; a educação intelectualística e livresca, autoritária e pedante, bem como repudia a forma com que habituavam as crianças a se comportarem como adultos, alijando-as do contato com os pais e a natureza. A pedagogia nunca seria a mesma após Rousseau, o qual ofereceu à tradição pedagógica alguns novos mitos (CAMBI, 1999), tais como o protagonismo da infância e a não diretividade na ação educativa. Esses novos mitos serão, com o tempo, reinterpretados e produzirão novos pedagogismos e novas reações antipedagogistas.

Rousseau e Comenius servem para exemplificar o papel pedagógico e profícuo dos antipedagogismos nas transformações das práticas e subjetividades pedagógicas contemporâneas.

O mundo contemporâneo, aqui identificado a partir do século XX, traz diferentes configurações propostas pela ciência pedagógica, num jogo dialético e contínuo de múltiplas determinações. De um lado, caminha para a estruturação do primeiro estatuto científico à Pedagogia, realizado pelos discípulos de Herbart, especialmente Ziller e Rein, bem como as diversas reações que colocam em discussão o pressuposto positivista na Pedagogia (FRANCO, 2001). De um lado, o forte positivismo impregna a pedagogia, mas há reações antipositivistas através de diferentes movimentos “ativistas”, produzindo duas fortes vertentes na epistemologia da Pedagogia: a) a organização da pedagogia pragmatista-utilitarista com Dewey, ex-aluno de Ziller e b) a pedagogia dialética, introduzindo as bases de uma filosofia da práxis.

Nesse contexto complexo, de início de século XX, aqui apenas sinalizado, surgem diversas experiências educacionais inovadoras, que trazem em seu bojo o conceito de educação ativa, dando guarida a uma nova concepção da infância, já sinalizada em Rousseau, reconhecendo a inseparabilidade de conhecimento e ação; teoria e experiência, e fundamentando-se ideologicamente num conceito de democracia e progressismo que pressupõe a necessidade de participação ativa do cidadão na vida social. A de-

corrência da proposta do ativismo em educação fará surgir duas novas e fortes tendências pedagógicas que estabelecerão durante todo século XX movimentos dialéticos entre pedagogismos e antipedagogismos: de um lado, a pedagogia reinventando-se entre o pragmatismo e o utilitarismo, baseada em uma filosofia da ação; e de outro lado, a pedagogia dialética, incorporando o caráter histórico-crítico, fundamentada numa filosofia da práxis (FRANCO, 2001). De um lado, a pedagogia pragmatista-utilitarista é desenvolvida por Dewey e difundida em grande parte do mundo ocidental; de outro lado, uma pedagogia dialética essencialmente oposta a uma pedagogia metafísica (essencialista ou existencialista) e que adquire o caráter de uma pedagogia social, política, voltada à construção do homem coletivo, fruto e produtor das condições sócio-históricas. As origens epistemológicas dessa tendência recaem em Marx e Engels e apresentam diversas feições históricas, a partir de seus pressupostos iniciais.

A França foi o berço do positivismo, principalmente sob o efeito das influências de Saint-Simon, Comte e Durkheim. Este positivismo francês tem o caráter de sociologismo, ou do positivismo social, ou seja, organiza-se através da exigência de reformar a vida social e política dos cidadãos e, em alguns casos, apóia-se na base de uma nova religião positivista. Comte, por exemplo, ao final de seus estudos deu a seu pensamento um caráter místico dizendo que a unificação dos homens será buscada no amor, na Humanidade, no Grande Ser. Saint-Simon chegou a criar as bases de uma nova religião (FRANCO, 2001).

No auge do positivismo francês, cria-se um forte pedagogismo em torno dessa concepção, mas vários pensadores já se opõem à sua influência e, inspirados em Leibniz, Hegel e Schelling, tentaram renová-lo. Assim, Ravaisson enaltece a atividade livre e criadora do pensamento; Renouvier realça que entre causa e efeito de um fenômeno, princípio básico do positivismo, há um espaço de liberdade e que cada fenômeno pode ser visto como um ato livre. Boutroux faz a crítica

da ciência, realçando a relatividade de cada fenômeno social, e critica o formalismo da ciência empírica, que deixa escapar a realidade viva e concreta (CAMBI, 1999).

Pode-se dizer que a Pedagogia dos anos 50, até as revisões políticas, sociais e epistemológicas decorrentes do movimento de 1968, foi marcada por duas características: a) crescente processo de sua cientificação, com mesclagens variadas, incluindo influências do evolucionismo, do tecnicismo, das novas pesquisas psicológicas, do behaviorismo, entre outras; b) aprofundamento de seu caráter político-ideológico, podendo-se até dizer que a Pedagogia pós-guerra alinhou-se também em dois blocos e foi intérprete e protagonista de duas diferentes concepções de mundo (FRANCO, 2001).

A Pedagogia do Ocidente esteve mais envolvida na defesa dos princípios de uma democracia liberal, na busca de condições favorecedoras da reorganização do capitalismo; na organização de sistemas eficientes de ensino e na suposta pretensão do controle dos processos de cognição e aprendizagem. A raiz desta Pedagogia é o ativismo pedagógico, especialmente baseada na pedagogia deweyana, com retomadas e mesclagens isoladas de pedagogias religiosas, até metafísicas ou românticas, em processos contínuos de pedagogismos e antipedagogismos.

A Pedagogia do Leste esteve mais voltada a se estabelecer como Pedagogia Estatal, baseada inicialmente nos estudos de Marx, mas com profundas adaptações e revisões em diferentes regiões e pautada em diferentes interesses, caso de sua presença em países de terceiro mundo, que assumem feições bem específicas, como em Cuba de Fidel ou mesmo a “Pedagogia Utófica” de Su-chodolski em Varsóvia e, logo a seguir, no Brasil, a Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire.

Os movimentos de 1968 marcaram um profundo antipedagogismo contra a pedagogia da época e este momento marcou o mundo definitivamente: reviraram os sustentáculos da cultura concebida,

contorceram os pilares da sociedade, sacudiram as ideologias, alteraram o equilíbrio de forças entre sociedade adulta e juvenil, escancararam os argumentos contra os mecanismos repressores da sociedade, quer de extrema direita ou de extrema esquerda e anunciaram novas possibilidades libertadoras à sociedade e emancipatórias ao homem. Foi um grande momento anti a pedagogia considerada como repressora e autoritária.

Sobre o antipedagogismo de 1968, Cambi (1999) afirma que a Pedagogia como saber institucionalizado foi desmontada em seus condicionamentos ideológicos, desvirtuada de seus processos, atitudes e valores autoritários, realçando ser a mesma um saber sempre engajado, alinhado a uma perspectiva de formação do homem. Dessa forma, deve-se alinhar pela emancipação e libertação dos homens.

Várias decorrências ocorreram, após 1968, nestes movimentos entre pedagogistas e antipedagogistas, que fizeram balançar as certezas pedagógicas até então vivenciadas. Considero que talvez a mais profícua para a educação e a pedagogia serão as decorrências dos estudos da escola de Frankfurt, além das pedagogias de autogestão na França, especialmente com Georges Lapassade; das propostas de desescolarização de Ivan Illich e da valorização da pedagogia do oprimido com Paulo Freire. A Pedagogia Ocidental vai adquirindo uma diferente feição, à medida que começa a incorporar as contribuições da Psicologia Cognitivista (especialmente nos anos 50), as contribuições de Bruner, Bloom, Gagné e, mais tarde, com outro tipo de influência, através das contribuições de Ausubel, Piaget, Vygotski, Wallon, Leontiev.

Os estudos de psicólogos teóricos do Behaviorismo também impregnam a Pedagogia da época: inicialmente Thorndike, depois Skinner e suas famosas “máquinas de ensinar” que traduzem o espírito da Pedagogia. Este momento será marcante para a identidade da Pedagogia da época: ela se fortalecerá como Pedagogia da Instrução. A educação identifica-se com processos de organização da instrução e ela se transformará

em disciplina científica operativa. A tecnologia acrítica, entusiasmada, parcial, acaba por banir os processos educativos, criativos, políticos, transformadores. E um novo e crescente pedagogismo: o excesso de tecnicismo que neste momento se acelera e que terá também, no século XXI, feições bem específicas fundamentadas em perspectivas do neoliberalismo. É preciso formar máquinas que acertem as boas respostas, não mais é preciso formar consciência ou compromissos com a humanidade. Afinal a humanidade passa a ser vista como conquista de tecnologia!

O crescimento desses novos significados e novas representações das finalidades da educação, que supervalorizam a organização da instrução e subestimam os destinos e valores educativos, apequenam e alteram a identidade da Pedagogia, fazendo-a abandonar seus ideais político-transformadores e encerrando-a nas salas de aula, onde seu papel passa a ser o de racionalizar ações para qualificar a eficiência do ensino, no sentido instrumental. Talvez seja esse o grande embate entre pedagogistas, acirradamente tecnicistas e a outra tendência, humanista e formativa a funcionar como antipedagogismo.

Durante todo o período colonial, imperial e mesmo no início do período republicano encontramos no Brasil a presença de uma pedagogia filosófica, utilizada pelos jesuítas, da Companhia de Jesus. A orientação pedagógica dos jesuítas, fundamentada nos princípios da escolástica, era extremamente livresca e autoritária. Fundada na concepção essencialista do homem, pautava-se, como prática educativa, pela memorização, pela repetição de exercícios e era totalmente dissociada dos problemas da realidade brasileira. A educação empreendida pelos jesuítas era destinada, especialmente, a dar cultura geral, sem qualquer preocupação com a qualificação para o trabalho, com a pesquisa ou com a qualificação de professores (FRANCO, 2001). Era uma pedagogia que, em termos de intencionalidade social, atendia aos anseios de uma sociedade elitista, escravocrata, aristocráti-

ca, não podendo, conforme Fernando de Azevedo, “contribuir para modificações estruturais na vida social e econômica do Brasil, na época” (1937, p. 24).

Essa influência vai marcar muito a pedagogia brasileira e será aos poucos transformada, absorvendo as mudanças sócio-culturais e políticas do país e integrando outras tendências, em especial, após 1930, com o Movimento da Escola Nova, no bojo, principalmente, do pragmatismo de Dewey e das tendências tecnológicas posteriores. A pedagogia brasileira passa a gravitar em torno da concepção técnico-científica, em movimentos pendulares entre pedagogismos e antipedagogismos.

Esta concepção vai impregnar bastante a prática pedagógica brasileira e configurar quase que toda estruturação legal-administrativa e pedagógica dos cursos de Pedagogia. Aos poucos, a Pedagogia brasileira vai superando a visão essencialista da natureza humana e incorporando uma concepção centrada na questão da existência, da vida e da atividade.

Percebe-se que são influências advindas, quer do pragmatismo de Dewey, quer de uma concepção mais romântica, na linha de Pestalozzi, Fröebel, Bergson e sem esquecer da influência da psicologia experimental, muito presente na realidade brasileira. Significa dizer que outros elementos começam a compor o pensamento de educadores e mais que tudo é importante realçar que a Pedagogia começa a se psicologizar, a se sociologizar, a se biologizar. Deixará de ser vista como ciência unitária, mas também não será vista como ciência integradora.

No bojo deste clima, ou grande produtor deste clima, que é conceitual e político essencialmente, emerge um forte movimento entre educadores brasileiros, bastante antipedagoga, no sentido que aqui realçamos, com vistas a um processo de renovação das práticas escolares, conhecido como “*Manifesto dos Pioneiros da Educação*” e teve seu auge, enquanto concepção, em 1932 quando redireciona a epistemologia da pedagogia, no sentido do pragmatismo utilitarista de Dewey.

Este movimento ganha força e chega mesmo a impregnar o espírito da época, com repercussões históricas marcantes, porque, de alguma forma, atendia aos anseios da classe política dominante. Saviani (1983) referenda este ponto de vista ao dizer que a escola era vista como elemento de concretização da política liberal da classe dominante, como a redentora da humanidade, para funcionar como a esperança do povo. À medida que esta escola é percebida pela classe popular como não atendendo a estes anseios, usa-se o argumento, no discurso oficial, de que é preciso reformular a escola. Assim a Escola Nova passa a ter um espaço de atuação e visibilidade, consentido e incentivado pela classe política e a classe social dominante. Diz o autor: “a Escola Nova surge, pois, como um mecanismo de recomposição da hegemonia da classe dominante, hegemonia essa ameaçada pela crescente participação política das massas, viabilizada pela alfabetização através da escola universal e gratuita” (SAVIANI, 1983, p. 31). Portanto, nas mediações entre antigos pedagogismos e novos antipedagogismos. Com o advento do escolanovismo, as preocupações educacionais vão abandonar o terreno do político e se abrigar no âmbito técnico-pedagógico, com isto desmobilizando as forças populares, que se organizavam, e servindo de instrumento à manutenção da hegemonia da classe dominante.

Este clima vai produzindo uma Pedagogia que, no dizer de Libâneo, estará assumindo “ora uma conotação instrumental de ênfase no caráter técnico-administrativo da educação, ora conotação de operacionalização metodológica” (1999, p. 14) e ainda, mais sério que isto, é que os estudos pedagógicos estarão sendo identificados apenas para referirem-se à formação de professores, ou para organizar métodos e técnicas de ensino. Perde-se o aspecto fundamental da Pedagogia como reflexão, como orientadora dos espaços educacionais para formação de cidadãos, como crítica de ações educacionais.

É neste contexto que os cursos de Pedagogia são criados, em 1939, para formar o professor de cursos normais, bem

como o bacharel, para exercício dos cargos técnicos de educação. Não se pode esquecer que 1939 é um momento político de ditadura brasileira. No Brasil, na confluência do contexto político-cultural, que antecedeu ao golpe militar de 1964, com a expansão de movimentos educacionais de base e o novo papel exercido pela Igreja Católica, surge um importante movimento epistemológico da pedagogia brasileira: A Pedagogia do Oprimido, com Paulo Freire, que carrega as características de uma pedagogia crítico-emancipatória, embora não exclusivamente. Esta pedagogia foi a grande e mais importante reação ao pedagogismo vigente em meados do século XX, quando esclarece e opõe literalmente o que chamou de educação bancária a uma outra forma de educar e ensinar denominada de educação libertadora. Esta pedagogia vem conferir um novo panorama à epistemologia pedagógica, mesclando diversas concepções filosóficas, carregando uma proposta eminentemente política, não conivente com a da ideologia da classe dominante. Mesmo tendo sido um processo precocemente abortado pelo golpe militar de 1964, suas raízes estavam fincadas e germinaram em outros espaços e tempos.

O trabalho pedagógico de Paulo Freire com a educação de adultos carrega um grande rompimento epistemológico com a intencionalidade da educação vigente no Brasil. Até então, pressupunha-se a educação como uma forma de encaminhar os educandos à cultura letrada da elite e Paulo Freire recoloca esta situação, no sentido de alertar que a educação tem por finalidade a humanização do próprio homem e deve ser um instrumento que permita ao educando ressignificar sua humanidade, redescobrir seu lugar no mundo, amalgamar-se com sua cultura, dela se fazer um elemento e transformar essa cultura à medida que a apreende e se transforma como elemento da cultura. Portanto, a educação passa a ser vista não mais como instrumento que deva propiciar a posse de uma cultura estranha e construída por outros, mas um processo de fazer dos educandos, homens em plenitude com

seu papel de produtor, interpretador de cultura e capaz de apreender e construir cultura. Enfim, nova tensão pedagógica/antipedagógica: a educação se destina a formar homens ou a dotá-los de conhecimentos previamente selecionados e julgados como sendo os necessários?

Está certo que Paulo Freire não descarta a importância da cultura letrada. No entanto, é uma questão de encarar o fenômeno da relação homem-mundo de maneira diferente: antes de ser método e técnica de transmissão, a educação deve ser um ato político, que organiza a intencionalidade do ensino, a partir do sujeito, visto sempre em seu coletivo social. Paulo Freire não desconsiderava o papel da informação, mas considerava que as informações de nada servirão se, paralelamente ao ato de conhecer, o sujeito não criar uma “nova teoria do conhecimento” que será a matriz de um novo quadro interpretativo, que irá permitir ao aluno reelaborar seus conhecimentos dentro de uma nova ótica, a ótica do sujeito.

Em 1958, no Congresso Nacional de Educação de Adultos, Freire colocava que o processo educacional da alfabetização de adultos deveria firmar-se na consciência da realidade cotidiana e jamais reduzir-se à leitura de letras e palavras. Sua proposta passa a ser um grande divisor de águas frente a uma educação que, ao se tecnificar, supunha-se neutra, mas era opressiva e elitista e servia à manutenção das tradições arcaicas e discriminatórias, secularmente vigentes no país.

Assim, vários embates enfrenta Paulo Freire ao combater vários positivismos arcaicos e arraigados na cultura brasileira: frente ao peso do ensino verbalista decorrente dos estudos de Herbart, ele propõe uma teoria do conhecimento que será a mediação entre sujeito e cultura. Frente ao ativismo da escola *deweyana*, ele vai propor uma ação transformadora do sujeito e da realidade, Frente à histórica separação entre teoria e prática, sempre reafirmada pelos teóricos positivistas, ele proporrá a práxis. Frente às aulas dirigidas por discursos e narrativas, ele sugerirá o diálogo. Frente ao conformismo e adaptação ao social,

ele proporá a conscientização. Contra a pedagogia do colonizador que instrumentaliza os alunos para bem servirem ao sistema, ele propõe a pedagogia do oprimido, fazendo do aluno um sujeito histórico.

Torres, no prefácio, assim coloca sua posição em relação à pedagogia do oprimido: “é uma pedagogia científica em que a dimensão epistemológica se congrega com a dimensão gnoseológica para fundamentar uma antropologia política que revaloriza dois instantes cruciais do acontecer social contemporâneo: a consciência e a história” (1979).

O pensamento de Paulo Freire carrega diversas nuances de variadas tendências filosóficas. Ele próprio diz: “minha perspectiva é dialética e fenomenológica”, porém seu próprio pensamento sofre evoluções que são hoje bastante analisadas no cenário mundial. O próprio Torres diz que três filosofias marcaram sucessivamente a obra de Freire: o existencialismo, a fenomenologia e o marxismo, realçando que a dialética hegeliana está presente em quase toda a obra de Freire.

Schmied-Kowarzik (1983, p. 69) escreve que Freire, ao entrelaçar temas cristãos e marxistas, retoma a relação originária entre dialética e diálogo, definindo a educação como a experiência dialética da libertação humana. A obra de Freire no Brasil foi também bruscamente interrompida, mas teve diversas continuidades no mundo, demonstrando sua pertinência como fundamento de uma pedagogia que, aliando ciência, arte e política, influenciou outras áreas do saber e apresentou diretrizes que foram profundamente utilizadas por vários trabalhadores sociais em suas práticas: filósofos, terapeutas, médicos, cientistas. Sua obra prenunciou um tratamento interdisciplinar das ciências, enriquecendo o trabalho de educadores com novas formas de pesquisa, como a pesquisa participante, demonstrando que a Pedagogia pode ser uma ciência articuladora de saberes e também instrumento fundamental, essencial, à emancipação da humanidade. Mostra sua obra que o antipedagogismo é uma

atitude de renovação e transformação, porque se organiza como pensamento crítico e como prática ideológica.

Alguns pedagogismos contemporâneos estão se ampliando e necessitando de novos embates antipedagogistas. Daniel Hameline (2004, p. 90) considera três situações que parecem se constituir como pedagogismos contemporâneos: a) o primeiro seria o excesso de psicologismo (naturalismo) sobre a prática docente; ou seja, ensinar é mais do que seguir etapas e métodos; é mais do que saber as fases do desenvolvimento e implica reintegrar a função professoral como prática culturalizante, como formação; b) decorrente deste naturalismo, considera perniciosa a atual tendência taylorista da educação, renovada com a busca excessiva de resultados, de medidas, de performances, de rentabilidade (tecnicidade) com adesão à ideologia do liberalismo econômico e a terceira, c) do conluio entre naturalismo e tecnicidade com uma celebração excessiva das diferenças que nega a universalidade em benefício dos tribalismos ou das comunidades, chegando à indiferenciação igualitária e gerando o clima de seja como “cada um como quer”, no desenvolvimento de um perigoso individualismo.

Além dessa síntese, Hameline ainda realça que há pedagogismo quando as atividades docentes se tornam excessivamente monológicas; quando a instrução passa a ter primazia excessiva sobre a formação; quando a prática docente ignora o papel da reflexão e torna-se um mero aplicacionismo de textos ou teorias; ou ainda, quando existe o excesso de espontaneísmo nas práticas educativas.

Licínio Lima (2010) tem realçado a concepção ingênua de que a educação pode tudo, de que pela educação, pela escola, pelo pensamento educacional vamos revolucionar as coisas e mudar a sociedade e a economia. Esse pensamento ingênuo hoje dominante é um pedagogismo que impede a real percepção dos limites e possibilidades da educação e da pedagogia. Ou seja, a crença de que através da educação e da aprendizagem ao longo da vida é possível operar as mudanças sociais e econômicas consideradas impres-

cindíveis tende a fornecer uma concepção inadequada que pode pressupor que cabe ao sujeito e suas aprendizagens a mudança das condições sociais e econômicas da sociedade, dando-se à educação uma ênfase excessivamente utilitarista que menospreza o papel da reflexão e da formação dos sujeitos.

Nóvoa (1999) aproxima-se desta reflexão ao colocar os excessos que impedem uma melhor conquista dos caminhos pedagógicos que o mundo trilhou. Ele apoia-se na lógica dos contrários para realçar que, em relação à formação de professores, há excesso da retórica política e dos *mass-media* frente à pobreza das políticas educativas; há excesso das linguagens dos especialistas internacionais frente à pobreza dos programas de formação de professores; há excesso do discurso científico-educacional em relação à pobreza das práticas pedagógicas; há, ainda, o excesso das “vozes” dos professores e pobreza das práticas associativas docentes.

A Pedagogia como prática social humana exerce-se entre pessoas e circunstâncias, o que lhe dá uma perspectiva de mutabilidade e transformação e só pode ser encarada na dimensão da totalidade de suas múltiplas determinações. Seu movimento para fazer-se é dialético, sínteses de múltiplas contradições. Os desafios do mundo contemporâneo rebatem e se reverberam nas teorias e práticas educacionais. Num jogo contínuo, pedagogistas e antipedagogistas vão acertando e recompondo caminhos, na certeza de que a prática pedagógica é permeada por uma in-sustentável leveza; leveza essa que é sua fortuna e sua sina. Nos entremeios dessa dança coloca-se o presente, fruto de milhares de reminiscências, que insistiram e permanecem ainda hoje, configurando a pedagogia possível.

Bibliografia

AZEVEDO, Fernando de. *A educação e seus problemas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999. COMENIUS, Juan Amós. *Didáctica magna*. Madrid: Akal, 1986. DEVELAY, Michel. *L'indispensable ré-*

flexion épistémologique. *Cahiers pédagogiques* (Paris), n. 334, pp. 25-26, 1995. DEWEY, J. *La ciência de la educación*. Buenos Aires: Losada, 1976. DEWEY, J. *Democracia e educação*. São Paulo: Nacional, 1976. DURKHEIM, Émile. *Éducation et sociologie*. Paris: PUF, 1985. DURKHEIM, Émile. *Educación y sociología*. 3. ed. Tradução: Janine Muls de Liarás. Barcelona: Ediciones Península, 1990. FABRE, M. Existe-t-il des savoirs pédagogiques? In: HOUSSAYE, J. H. et al. *Manifeste pour les pédagogues*. Paris: ESF, 2002, pp. 99-124. FRANCO, Maria Amélia Santoro. *A pedagogia como ciência da educação: entre práxis e epistemologia*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. FRANCO, Maria Amélia Santoro. *A pedagogia como ciência da educação*. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Editora Cortez, 2008. FRANCO, Maria Amélia Santoro. *Pedagogia e prática docente*. São Paulo: Editora Cortez, 2012. FREIRE, Paulo. *A educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. FREIRE, Paulo. *A pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. FREIRE, Paulo. *Conscientização*. São Paulo: Cortez, 1980. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1997. GAUTHIER, C.; TARDIF, M. *A pedagogia: teorias e práticas da antiguidade a nossos dias*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010. HAMELINE, D. Pedagogia e pedagogismo. In: HOSSAYE, Jean et al. *Manifesto a favor dos pedagogos*. Porto Alegre: ARTmed, 2004, pp. 70-95. HOFSTETTER, R.; SCHNEUWLY, B. *Le pari des sciences de l'éducation*. Paris/Bruxelles: De Boeck Université, 1999. HOSSAYE, Jean et al. *Manifesto a favor dos pedagogos*. Porto Alegre: Armed, 2004. HOUSSAYE, Jean. Une illusion pédagogique? *Cahiers pédagogiques* (Paris), n. 334, pp. 28-31, 1995. LIBÂNEO, José Carlos; PIMENTA, Selma G. Formação de profissionais da educação: visão crítica e perspectiva de mudança. *Educação e sociedade* (Campinas), v. 20, n. 68/especial, pp. 239-277, 1999. LIMA, Licínio C. A educação faz tudo? Crítica ao pedagogismo na “sociedade da aprendizagem”. *Revista lusófona de educação* (Lisboa), n. 15, pp. 41-54, 2010. NÓVOA, António. Os professores na virada do milênio: do excesso dos discursos à pobreza das práticas. *Educação e pesquisa* (São Paulo), v. 25, n. 1, pp. 11-20, jan./jun. 1999. SAVIANI, D. *Escola e democracia*. São Paulo: Cortez, 1983. SCHMIED-KOWARZIK, W. *Pedagogia dialética – De Aristóteles a Paulo Freire*.

São Paulo: Brasiliense, 1983. SOETARD, Michel. Le savoir de l'éducation dans son rapport à l'action. *L'année de la recherche en sciences de l'éducation* (Paris), pp. 31-48, 1998. SUCHO-DOLSKI, Bogdan. *Teoria marxista da educação*. Lisboa: Estampa, 1976. TORRES, Carlos Alberto. *A práxis educativa de Paulo Freire*. São Paulo: Loyola, 1979.

MARIA AMÉLIA SANTORO FRANCO

Antipentecostalismo

O campo religioso brasileiro, ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII, XIX e até meados do século XX, se caracterizou pela hegemonia quase que absoluta do catolicismo romano. No final do século XIX, os católicos representavam mais de 99% da população brasileira. Mesmo que nas primeiras décadas do século XX tenha havido uma maior participação de outros grupos religiosos, em 1940 os católicos ainda representavam 94% de todos os brasileiros. Só a partir da segunda metade do século XX, o Brasil assistiu a uma gradativa diminuição do catolicismo e um crescimento mais acelerado do protestantismo, sobretudo, com o advento do pentecostalismo estabelecido no Brasil a partir de 1910 e 1911 – Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus, respectivamente – e fortalecido ao longo das primeiras décadas desse século, com a força do neopentecostalismo.

O panorama religioso no Brasil se diversificou e consolidou o crescimento dos pentecostais, ainda mais, com o surgimento de novos grupos nas décadas de 1950 e 1960 – Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja O Brasil para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor –; e os grupos neopentecostais surgidos desde a década de 1970 – Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Apostólica Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Igreja Paz e Vida etc.

O censo de 2010 apresentou uma continuidade de diminuição dos católicos e o crescimento dos protestantes pentecostais e neopentecostais. Enquanto os católicos diminuíram para 65% da população, os pentecostais e neopentecostais passaram para 13,4%, alcançando maior visibilidade e exercendo maior influência no interior do campo religioso brasileiro, colocando os seus símbolos na vida social e política, antagonizando com os

demais grupos, principalmente os católicos, protestantes históricos e religiões de matriz africana (Umbanda e Candomblé).

As características espirituais, sociais e políticas dos grupos pentecostais/neopentecostais no Brasil sempre enfrentaram a oposição, seja do catolicismo hegemônico, ou dos grupos do protestantismo histórico, batistas e presbiterianos, principalmente, como também da Umbanda e do Candomblé. Essa oposição ou esse antipentecostalismo/neopentecostalismo se deu, e continua, na mesma proporção à forma mais ou menos agressiva das suas práticas nas relações com outros grupos religiosos.

Antipentecostalismo

Nas primeiras décadas do século XX, com a criação das Igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil – nesse momento apenas a designação de pentecostais –, a marca diferenciadora desses religiosos, em relação aos demais grupos, era a glossolalia – o dom de falar línguas estranhas, tratado como bênção avaliadora de Deus ao comportamento espiritual dos fiéis e a contemporaneidade dos dons; ou seja, o poder de Deus se manifesta no presente, em favor de todos que o procuram com fé, ampliando a certeza de bênção individual e do grupo, no caso, a igreja.

Essa marca diferenciadora gerou insatisfação e antagonismo com o protestantismo histórico. A fundação da Igreja Assembleia de Deus, em 1911, na cidade de Belém, no Pará, se deu no interior de uma igreja batista. Os missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, recebidos como mensageiros de uma nova mensagem oriunda do avivamento pentecostal nos Estados Unidos, no século XIX, conseguiram adeptos no interior dessa igreja e a discórdia com o tradicionalismo dos batistas no Brasil.

O antipentecostalismo, naquele momento do surgimento desse grupo em Belém do Pará, ocorreu de forma muito forte e agressiva. Os missionários foram obrigados ao rompimento com a Igreja Batista local, criando uma nova comunidade religiosa denominada de Missão da

Fé Apostólica. Essa designação só foi alterada em 1918, quando assumiu o caráter denominacional de Igreja Assembleia de Deus. Os batistas, mas de resto todo o protestantismo histórico, habituados a uma prática mais intelectualizada, secularizada e formal, repeliu as práticas pentecostais, por entenderem-nas serem fruto da exploração das mentes pobres e não letradas dos grupos de brasileiros alcançados por essa mensagem.

Além dos aspectos espirituais presentes na mensagem pentecostal, e do motivo do antipentecostalismo na primeira quadra do século XX, havia, ainda, o radicalismo desses religiosos em relação aos usos e costumes. Isto é, os pentecostais, depois de convertidos, eram obrigados a uma nova postura de vida em sociedade: abstinência total ao álcool, jogo de azar e outras formas de lazer, inclusive o futebol, sexo antes do casamento e qualquer forma de práticas desportivas, tratados, todos, como “mundanos”. As roupas teriam que ser sóbrias: para os homens, o terno e a gravata e as mulheres foram contempladas com maior volume de exigências, como por exemplo, proibição total de qualquer forma de embelezamento: cabelos, corpo, pinturas etc.

As práticas pentecostais de cunho espiritual, glossolalia e contemporaneidade dos dons, aliadas aos usos e costumes mais sectários proporcionaram o afastamento do grupo do convívio social mais amplo, de uma forma geral, e aos demais religiosos do campo religioso brasileiro: protestantismo histórico e catolicismo. O antipentecostalismo se agudizou na medida em que os demais religiosos eram vistos como não cristãos, ou seja, precisavam de conversão ao batismo pentecostal para alcançar as bênçãos de Deus. Dessa forma, o protestantismo histórico bebia do seu próprio veneno quando, no século XIX, por meio da teoria do destino manifesto – ideia filosófica da expansão americana sobre o território americano como direito divino –, que considerava o Brasil e demais países da América do Sul regiões sem Deus, precisando, portanto, que os católicos e outros religiosos fossem convertidos.

Por sua vez, o protestantismo histórico e o catolicismo não minimizaram nas oposições ao pentecostalismo, tratando-os na condição de seita, excluindo-os de qualquer aproximação com suas respectivas instituições. As reuniões institucionais de evangélicos os pentecostais não eram convidados por serem considerados seita e porque não seguiam os preceitos bíblicos. Os católicos, que já esboçavam alguma aproximação com os protestantes históricos, rejeitavam, na mesma proporção, os grupos pentecostais e os motivos eram os mesmos alardeados e praticados pelos grupos de evangélicos históricos, isto é, o conceito de seita e a agressividade com que os viam no cenário nacional.

As décadas de 1950 e 1960 foram marcadas pela chegada de novas missões evangelizadoras ao Brasil, todas originárias dos Estados Unidos, gerando, entre nós, o surgimento de novas igrejas: Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja O Brasil para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor. Além de todas as características presentes no pentecostalismo da Igreja Assembleia de Deus, glossolalia e contemporaneidade dos dons espirituais, essas novas igrejas intensificaram os chamados dons de cura divina, ao ponto de serem chamados de “pentecostais de curas divinas”. Falo em intensificação desses dons, tendo em vista que os mesmos já estavam presentes no cotidiano dos primeiros pentecostais.

Essas novas práticas foram importantes no sentido de ampliar os antagonismos entre esses grupos de pentecostais, aí incluídos os mais antigos, na relação com o protestantismo histórico e o catolicismo. As disputas foram intensas, gerando cisões e o surgimento de novas igrejas, todas oriundas das igrejas históricas: Convenção Batista Nacional (CBN), fundada em 16 de setembro de 1967; Igreja Metodista Wesleyana, fundada em 05 de janeiro de 1967; Igreja Presbiteriana Renovada (IPRB), com data de fundação em 1975. Todas essas igrejas, e outras, surgidas de cisões e/ou da ação de missionários americanos, reivindicavam ser mais espirituais, porque afirmavam a primazia do avivamento

espiritual; ou seja, todas as práticas desenvolvidas pelos pentecostais já referidos acima.

Dessa forma, o antipentecostalismo, na década de 1960 e parte de 1970, se estendeu também às novas igrejas, que possuíam estruturas históricas, mas que se afirmavam detentoras das práticas espirituais presentes nas igrejas pentecostais. Assim, o protestantismo histórico, que hostilizou os primeiros pentecostais por considerarem-nos como seitas heréticas – glossolalia e contemporaneidade dos dons espirituais –, hostilizaram, mais ainda, esses novos grupos, por incorporarem a característica da cura divina, sendo, portanto, estigmatizados sob a alcunha de charlatões e exploradores da pobreza e ignorância do povo brasileiro.

Antineopentecostalismo

A década de 1970 inaugurou um novo momento no campo religioso brasileiro, com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada em 09 de julho de 1977, pelo hoje Bispo Edir Macedo, no Estado do Rio de Janeiro. O impacto desse novo modelo proporcionou o aparecimento de novas grandes igrejas, algumas de cisões com a IURD: Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada em 09 de junho de 1980, pelo Missionário RR Soares; Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada em 03 de março de 1998, pelo Apóstolo Valdemiro Santiago; Igreja Apostólica Renascer em Cristo, fundada em 1986, pelos pastores Estevam Hernandez e Sônia Hernandez, em São Paulo; Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, fundada em 1992, por Robson Rodovalho e Maria Lúcia Rodovalho; Comunidade Cristã Paz e Vida, fundada em 1982, em São Paulo, pelo pastor Juanribe Pagliarin.

Essas novas igrejas ampliaram a participação dos evangélicos no campo religioso e deram mais visibilidade no âmbito da sociedade brasileira. Mantiveram as características espirituais dos pentecostais tradicionais – aqueles surgidos a partir de 1910 e nas décadas de 1950 e 1960: glossolalia, contemporaneidade dos dons espirituais e curas divinas, e

inovaram, ou intensificaram, o uso da teologia da prosperidade, que prega o ganho financeiro como possibilidade real proporcionada por Deus. É direito do fiel ter prosperidade, afirmavam esses religiosos.

Esses novos pentecostais (neopentecostais) ficaram marcados pela chamada guerra santa com os demônios. As sessões de descarrego e de exorcismos ocorriam cotidianamente no interior dos templos, nos programas radiofônicos e televisivos. Todos os males passavam a ser atribuídos aos demônios e a igreja neopentecostal aparecia como única detentora de poderes capazes de proporcionar a libertação dos fiéis.

O exemplo mais cristalizado desse modelo sempre foi a Igreja Universal do Reino de Deus, do Bispo Edir Macedo. A guerra santa diária incluía os demônios, mas também os seus opositores diretos, ou seja, o catolicismo romano – tratados como não cristãos – e as religiões de origem africana – essas tratadas como de origem demoníaca. Contra o catolicismo romano, houve a questão emblemática envolvendo um possível chute na estatua da padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida, em 12 de outubro de 1995 e que alcançou ampla repercussão por meio das reportagens produzidas pela Rede Globo de Televisão.

O antipentecostalismo continuou a sua rotina de oposições recíprocas e, a partir da Igreja Universal do Reino de Deus (1977), se transformou em anti-neopentecostalismo, muito mais intenso e envolvendo todo o campo religioso brasileiro. Nesse momento da história brasileira, todos os grupos religiosos passaram a antagonizar diretamente com a IURD e os seus seguidores, entendendo-a como exploradora da pobreza brasileira, quando exigiam o pagamento do dízimo de forma radical e anunciavam curas como resultante do poder do grupo. Imagens de sacos de dinheiro arrecadado e transportados em eventos no interior de grandes estádios de futebol chocaram o Brasil e o mundo, ampliando o antagonismo desse grupo com o restante da religiosidade no interior do campo religioso brasileiro.

É bom ressaltar que o antipentecostalismo e o antineopentecostalismo nunca foram uma via de mão única. É possível afirmar que esses antis sempre foram recíprocos; ou seja, a hostilidade ocorria nas duas direções: católicos, protestantes históricos e religiões de matriz africana rejeitavam os pentecostais e neopentecostais e demonstravam essa oposição nos discursos e na práticas, mas esses também eram estigmatizados pelos pentecostais e neopentecostais, numa luta permanente pela aquisição e posse de mais capital simbólico no interior do campo religioso brasileiro.

Bibliografia

Impressa:

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1999. MENESES, Jonatas Silva. *Pentecostais-mos e os rituais de cura divina: personagens e percursos*. Aracaju: Editora UFS, 2008.

Digital:

Censo 2010. *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 29 jun. 2020.

JONATAS SILVA MENESES

Antipetismo

O Antipetismo é um movimento que se inicia na década de 1990 e tem relação direta com a ascensão do Partido dos Trabalhadores, que surge em 1980 e já em 1982 elege seu primeiro prefeito, na grande São Paulo. Nasce da comunhão de forças sociais representadas por diferentes movimentos populares, que encontraram eco e força no partido político recém-formado. O processo de abertura democrática vivido a partir de 1985 reforçou movimentos sociais que já vinham se organizando há algum tempo e que encontraram apoio nesse partido jovem e insurgente.

A participação do partido no movimento Diretas Já, em 1984, e no processo constituinte em 1987, garantiu uma projeção nacional que culminou na disputa para as eleições de 1989, com Lula chegando ao segundo turno. Já aquela eleição foi marcada por um discurso “anti”, que embora ainda não fosse explicitamente identificado com o Partido dos Trabalhadores, o tinha como alvo principal. O principal artifício era relacionar o Partido dos Trabalhadores com ideias comunistas, muito embora esse tenha sido, desde o início, um movimento partidário que declarou compromisso com “os direitos do povo na Constituição”.

A forma como a democracia foi restabelecida no país guarda relação direta com o surgimento e o fortalecimento, ao longo dos anos seguintes, do que hoje se denomina Antipetismo. Não houve real ruptura. Muitos daqueles que participaram ativamente dos governos militares seguiram ocupando postos de poder e o Brasil foi o único país da América Latina a não rever a lei de anistia sancionada pelo presidente João Batista Figueiredo, no dia 28 de agosto de 1979, e, portanto, a *perdoar* a prática sistemática de tortura e morte promovida pela Ditadura Civil-Militar. Esse fato tem relação direta com a facilidade com que o PT, justamente porque representante dos

movimentos sociais de contestação, foi facilmente identificado com *comunismo* e, copiando a retórica utilizada para justificar o golpe de 1964 e manter os militares no poder nos anos seguintes, passou a ser alvo de um discurso deturpado e intencionalmente voltado a desconstituí-lo enquanto alternativa democrática. É possível afirmar, portanto, que o discurso Antipetismo nasce com o PT, herdeiro do anticomunismo que já havia justificado, durante todo o Século XX, o ódio cego a qualquer tentativa de alteração do modelo concentrador de renda e excludente, que melhor representa o discurso do capital.

Na Carta aberta aos brasileiros, em que o PT apresenta Lula como seu candidato às eleições de 1989, o partido afirma: “Vamos sair às ruas para impedir que Sarney permaneça no poder por mais de quatro anos. Vamos às ruas para lutar pelos direitos dos trabalhadores, pela estabilidade, pelas 40 horas, pelo direito à moradia, pela reforma agrária, contra o pagamento da dívida externa”. Nada, portanto, de revolucionário. O PT, desde o início, apresentou-se como partido social-democrata, cuja luta se insere na lógica do capital e em sua manutenção.

O petismo, embora diverso, pode ser identificado como herdeiro do trabalhismo, já que do mesmo modo proposto pelo movimento identificado nas figuras de Vargas e João Goulart, também pretendeu distribuição de renda, inclusão por consumo e redução das desigualdades sociais, sem ruptura da ordem posta. A proposta era a “amplademocratização na vida política e social”. Os tópicos destacados pelo Partido dos Trabalhadores eram: “Defesa das liberdades democráticas: organização, reunião, reivindicação, imprensa, sindical, greve, manifestações artísticas e culturais, desenvolvimento político; Salvaguarda dos direitos humanos em todas as atividades sociais; Oposição a tutela militar. Criação de uma consciência antiautoritarismo. Afirmação do Governo como expressão do Poder Civil; Defesa do indivíduo contra a discriminação e o preconceito; Ampliação do conceito de cidadania. Participação popular direta nos assuntos públicos;

Criação de canais para o povo influir nos orçamentos públicos, nos fundos sociais, na política econômica e financeira e nas instituições como universidades, escolas, hospitais, presídios, centros culturais; Democratização das relações de trabalho. Organização sindical livre e autônoma, inclusive na empresa. Acesso à contabilidade da empresa. Fortalecimento das Cipas etc.; Fortalecimento do poder do Legislativo em relação ao Executivo e à Administração Pública, para fiscalização, controle e deliberação; Democratização da informação; Fim do monopólio dos grandes meios de comunicação privados; Favorecimento para veículos de comunicação de entidades representativas; Espaço, nos grandes veículos, aos partidos e centrais sindicais e igualdade de direitos na propaganda eleitoral”. Defendiam ainda reforma urbana e agrária.

Exatamente por isso herdaram, também, todo o discurso “anti” inicialmente direcionado aos representantes do chamado trabalhismo. A tentativa de identificação com ideais socialistas, anarquistas ou comunistas, por mais irreal que se releve, “colou” tanto nas ofensivas midiáticas às políticas de inclusão social de Vargas e Jango, quanto naquelas de Lula e Dilma.

É interessante perceber o quão distante as propostas do PT para o Brasil estavam de uma tentativa de tornar o país socialista ou comunista e, ao mesmo tempo, verificar o quanto de suas promessas, apesar da vitória em 2002, jamais saíram do papel. Ainda assim, para a identificação do Antipetismo no Brasil, é preciso pontuar que a campanha eleitoral foi marcada por uma suposta necessidade de destruir esse novo movimento partidário. Tanto assim que, conforme reportagem da época, Fernando Collor de Mello, eleito com mais de 35 milhões de votos, “aos 24 minutos do dia seguinte ao da eleição, cercado por meia centena de amigos em sua mansão no Lago Norte, em Brasília, ergueu um brinde, em lágrimas, e comemorou: “Destruímos o PT”.

Do mesmo modo que nas eleições de 2018, a Igreja Pentecostal teve grande

influência na formação de um discurso antipetista que invariavelmente relaciona esse movimento político-partidário com ideias de superação do sistema do capital. Em artigo escrito sobre o tema, lê-se: “a fim de barrar, com o voto pentecostal, a “ameaça católico-comunista”, o bispo dizia-se diretamente inspirado por Deus em sua escolha eleitoral (*Jornal do Brasil*, 3 dez. 1989).

Mais adiante, no mesmo artigo, a referência: “A polaridade ideológica dos candidatos finalistas, Lula à esquerda e Collor à direita, praticamente não deixava outra opção à quase totalidade dos pastores pentecostais, “fobicamente anticomunistas”. Optaram por Collor. Envolveram-se em sua campanha até a medula, não poupando esforços e argumentos para promovê-lo entre os fiéis e satanizar seu concorrente. “Não temos dúvidas, comparando-se as características ideológicas dos dois candidatos [...], os evangélicos só têm por opção o nome de Fernando Collor de Mello”, dizia o documento reservado enviado no dia 2 de dezembro de 1989 pela Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil, associação de pastores de todas as denominações, aos seus dezesseis conselhos e oito representantes estaduais (*O Estado de S. Paulo*, 3 dez. 1989).

Conforme os autores, instalou-se um clima de pânico, “um pânico de classe”, que fez com que o presidente da FIESP, Mário Amato declarasse durante aquelas eleições que “800 mil empresários abandonariam o país caso Lula fosse eleito”. A conclusão de Mariano de Pierucci é de que “o fator que mais pesou na decisão de voto dos pentecostais no segundo turno foi um desmedido e alastrado temor da implantação de um regime comunista por um governo petista”. Aqui aparece, portanto, a primeira grande marca do Antipetismo, pois não se trata de temor ou de argumentos racionais, mas de uma campanha de desqualificação deliberadamente pautada em medos irracionais e falsas ideias.

Como todas as ideias que se baseiam na negação, as propostas petistas sequer foram seriamente analisadas, ainda que para criticá-las. Foram simplesmente

desqualificadas como uma tentativa de instituir a perseguição aos evangélicos e disseminar o caos comunista. É certo que esse argumento retórico serviu a propósitos bem menos desconectados da realidade. O discurso antipeletista tinha a clara intenção de impedir qualquer forma de resistência a um projeto liberal instaurado em nível internacional, especialmente a partir do Consenso de Washington em 1989. E pode justamente ser qualificado como o conceito de Antipeletismo, não por constituir oposição a ideias pretensamente contrárias ao projeto capitalista de sociedade, mas porque é a partir desse momento que um discurso histórico de demonização de noções alternativas de organização social passa a ser claramente associado a um determinado Partido político.

Mesmo à época de Vargas, em que havia partidos que conduziam a bandeira da inclusão social ou da redução das desigualdades de renda e de consumo, o movimento “anti” direcionou-se ao trabalhismo, sem identificar essa linha de pensamento com apenas um partido político. Com a ascensão do PT no cenário nacional, isso muda.

Não podemos esquecer que toda a história brasileira é atravessada, especialmente a partir da década de 1930, por uma suposta necessidade de combater doutrinas anarquistas ou comunistas, embora pouquíssimas vezes pensamentos realmente alternativos à lógica do capital tenham ganhado verdadeiro espaço na disputa do poder político em nosso país. A luta da esquerda brasileira por reformas na educação e no campo, simbolizada pelo “I Congresso Nacional dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas” realizado em 1961, que nada tinha de comunista, foi assim identificada pelos donos do capital. Após o fim da “Era Vargas”, especialmente entre os anos de 1955 e 1964, novamente o mesmo discurso é utilizado para tentar impedir inclusão social e distribuição de renda. Esse período foi interrompido pelo golpe de 1964, igualmente legitimado (pela mídia) pelo suposto temor de que, com a política de João Goulart, cuja popularidade era expressiva, pudesse se insta-

lar o comunismo no Brasil. O conhecido discurso de Jango no Comício de 13 de março de 1964 está reproduzido em livros e documentários e não tem traço de ideias comunistas. Apesar disso e de sua ampla popularidade, a imagem do Presidente começou a ser destruída pela mídia, num discurso terrorista similar àquele reproduzido durante a campanha do candidato Fernando Collor de Mello em 1989, ou mesmo durante a campanha eleitoral de 2018.

Nem mesmo a Constituição de 1988, resultado de um processo de gradual e sofrida abertura democrática, cujos frutos são tão superestimados quanto negados sistematicamente na prática das relações sociais, arrefeceu a retórica “anticomunismo” que passa a ser identificada com o “antipeletismo”. Ao contrário, a disputa nas eleições de 1989, quando a Constituição era uma novidade festejada, revelou desde logo as dificuldades que teríamos (e ainda temos) para fazer valer qualquer proposta de convívio social minimamente incluyente. Era contra isso, portanto, que realmente se direcionava o Antipeletismo.

O governo de Fernando Collor de Mello, em 1989, executou um “programa de demissão de funcionários públicos, privatização de empresas estatais e abertura do mercado brasileiro para as importações”, seguindo a cartilha do FMI e do Banco Mundial, com amplo apoio da Direita, especialmente através da *Revista Veja* e da *Rede Globo*. Quando assumiu a Presidência, propondo um novo plano para conter mais uma crise do capital, Collor promoveu o confisco do dinheiro da poupança de milhões de brasileiros. Mesmo com a sua saída, o projeto de privatização do Estado seguiu sendo executado, sem que a recessão fosse contida. Um relatório oficial do IBGE daquele ano refere que havia “mais de 35 milhões de crianças e adolescentes, abaixo dos 17 anos de idade” vivendo em famílias com renda inferior a um salário mínimo.

O Antipeletismo serviu e segue servindo ao obscurecimento dessa realidade de concentração de renda e exclusão social e isso não guarda relação com propostas

realmente transformadoras que tenham sido feitas ou porventura efetivadas pelo PT. Como qualquer movimento de negação, vale por aquilo que desconstitui e não pelo que aparentemente combate. Ao identificar o PT como um partido capaz de mobilizar a classe trabalhadora e, portanto, a parte da sociedade que sustenta os privilégios do capital sem conseguir acessá-los, as forças hegemônicas o atacam, sem necessariamente se preocupar com aquilo que o partido realmente faz. O atacam por aquilo que ele histórica e simbolicamente representa.

Fernando Henrique Cardoso, do PSDB, ganhou as duas eleições seguintes à promulgação da Constituição, em campanhas também marcadas pelo discurso antipetista. A Revista Veja foi um dos veículos de imprensa que fomentou o Antipetismo como motivador principal das escolhas eleitorais. Em 1994, a revista refere-se à FHC como “o candidato dos sonhos do anti-Lula com o charme único de quem agrada à Fiesp e ao FMI, já foi exilado na Sorbonne e tem alunos que fundaram o PT” (Veja, 16 mar. 1994). Em outra reportagem, durante o processo eleitoral, a revista referia que o candidato do PT: “foi colega do capitão Carlos Lamarca na organização terrorista [sic] MR-8”, que “o PT é a favor da moratória da dívida externa, de discutir o pagamento da dívida interna e de interromper o programa de privatização” e que isso implicaria riscos graves para o país, pois “até agora existe só Lula – e uma penca de esforçados desesperados para despontar como o candidato capaz de enfrentá-lo”.

Esse deslocamento de discurso, desconstituindo o programa de um partido político e a pessoa de seu candidato, é típico da ideologia da negação. Não há construção de um projeto alternativo àquele supostamente defendido pelo PT, apenas o ataque, na tentativa de formar uma razão quase inconsciente de que qualquer coisa é melhor do que o “petismo”. Mesmo a clara mudança de tom de Lula e do próprio Partido dos Trabalhadores a partir de então não arrefeceu o Antipetismo, pois o que estava em jogo era impedir qualquer construção alter-

nativa àquela abertamente liberal. Lula era realmente reconhecido como uma ameaça ao projeto de privatização, flexibilização de direitos, concentração de renda e abertura da economia para o capital estrangeiro.

Quando do lançamento da candidatura de Lula em 1994, a Revista Veja noticia que “o PT mostra bandeira branca para os credores externos, dá sinal vermelho aos militantes e lança o Lula social-democrata” (Veja, 11 maio 1994, p. 49), para em seguida alertar: “Lula talvez imagine que conseguirá iludi-los pelo menos até a eleição”. Mais adiante ainda pontua: “o PT é um partido associado à ideia de desordem. Em caso de vitória de Lula, existe a possibilidade de elevação da temperatura social do país, com greves e invasões de terras numa escala como nunca se viu”.

A Revista Veja de 15/6/94, na página 7, apresenta reportagem referindo que Jango havia sido “aventureiro levado ao Planalto”, e com isso teria legitimado o golpe de 1964, revelando a relação entre o Antipetismo e o antitrabalhismo. A conclusão da matéria é de que: “Se fosse o que não é, um partido bolchevique, o PT estaria mobilizando as massas para a tomada revolucionária do poder – a campanha presidencial seria um simples pretexto. No seu programa, estaria rabiscando a forma mais adequada de expropriar o capital, fazer a divisão socialista da propriedade privada e assentar a base do plano quinquenal que inauguraria a era do planejamento econômico e centralizado. Ocorre que o PT é um partido confuso-reformista, que agrada tanto a multidões de miseráveis quanto a setores empobrecidos da classe média, todos eles dispostos a dizer não aos usos e costumes da política brasileira. Seu maior problema talvez seja o de suas relações com as instituições democráticas”.

O Antipetismo como estratégia *neo-liberal* ganhou novamente as eleições em 1994. O programa de privatizações de empresas estatais foi impulsionado durante os dois governos de FHC. Entre 1991 e 2002, o governo privatizou mais de cem empresas estatais. Os setores

mais atingidos pela privatização foram telecomunicações, elétrico, mineração e financeiro. Além disso, houve ampla flexibilização e redução de direitos fundamentais trabalhistas. Já em seu discurso de posse, FHC referiu a necessidade de “enterrar a era Vargas”. O Direito do Trabalho, no discurso da flexibilização, apareceu como vilão do capital, que precisava ser duramente combatido para que a economia se desenvolvesse.

Em 2002, o Antipetismo seguiu determinando a tônica das eleições, pois o Partido dos Trabalhadores, apesar de toda a campanha de demonização, saiu fortalecido dos pleitos eleitorais anteriores e a população, animada inclusive pela evidência concreta de que o projeto liberal implicava redução da capacidade de consumo e de bem viver da maioria significativa das pessoas, queria mudanças.

O vídeo gravado pela atriz global Regina Duarte, em que ela declara seu voto a José Serra, associa Lula à situação da Argentina, que vivia período de paneleiros contra o governo Fernando de La Rúa e finaliza com a frase inesquecível: “Eu tenho medo”, enunciando seu pânico de que Lula ganhasse as eleições, revela claramente a insistência no Antipetismo como retórica política.

Há, porém, uma mudança importante de parte dos atores que apostavam no Antipetismo e do próprio Partido dos Trabalhadores. Lula ganha as eleições com uma campanha em que fez questão de apresentar-se de modo diverso: “Lulinha paz e amor”. A capa da Revista Veja de 4/7/2001 já anunciava: “LULA LIGHT: na tentativa de parecer simpático e escapar da quarta derrota, o candidato do PT fala agora em fazer alianças amplas e em defender a estabilidade da moeda”. Em junho de 2002, Lula fez a leitura em rede nacional de uma Carta ao Povo Brasileiro, na qual afirmava querer “abrir o caminho de combinar o incremento da atividade econômica com políticas sociais consistentes e criativas. O caminho das reformas estruturais que de fato democratizem e modernizem o país, tornando-o mais justo, eficiente e, ao mesmo tempo, mais competitivo no

mercado internacional”; naturalmente com “respeito aos contratos e obrigações do país”. Refere que o “caminho para superar a fragilidade das finanças públicas é aumentar e melhorar a qualidade das exportações e promover uma substituição competitiva de importações no curto prazo”, “valorizar o agronegócio e a agricultura familiar”, entre outras coisas. Afirma estar aberto ao diálogo com todos os segmentos da sociedade. E não foi apenas um recado. Lula foi eleito tendo como vice José Alencar, empresário que publicamente apoiou o golpe de 1964 e que era filiado ao Partido Liberal à época da eleição.

O afastamento em relação a alguns movimentos coletivos, notadamente ao MST, é uma clara revelação da mudança de curso desse partido. Embora nunca tenha se apresentado como partido revolucionário, o PT deve boa parte de sua fama e, pois, da criação do Antipetismo, ao seu compromisso com os movimentos sociais, com os quais em certa medida acabou rompendo. Inicialmente comprometido com a luta social por reforma agrária, por exemplo, o PT acaba por abandonar o II Plano Nacional de Reforma Agrária, que tinha como meta o assentamento de um milhão de famílias, na campanha para a reeleição de Lula. A “progressiva institucionalização de alguns movimentos, o atrelamento ao projeto político eleitoral, a inserção de militantes e dirigentes no aparelho estatal e a parceria entre movimento e governo na gestão dos recursos públicos” são apontados como fatores que de um lado arrefeceram a verdadeira luta social por melhoria de condições de vida e, de outro, abriram espaço para o fortalecimento do discurso Antipetista.

O Antipetismo atingiu, portanto, o coração do Partido dos Trabalhadores. Para vencer as eleições, o discurso não foi rebatido nem denunciado. Ao contrário, foi assimilado e introjetado nas veias do petismo, transformando-o radicalmente. É exatamente por isso que a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, em 2002, não alterou a lógica de flexibilização dos direitos sociais trabalhistas. Houve mudanças importantes, notada-

mente em relação à política de privatizações e à lógica de abertura irrestrita ao capital estrangeiro. Também devem ser apontados avanços fundamentais, como o maior acesso à faculdade ou a melhoria na condição de vida de famílias que estavam na linha da miséria. Ainda assim, os governos liderados pelo Partido dos Trabalhadores seguiram cumprindo a cartilha do capital internacional. Basta lembrar que ao iniciar seu segundo mandato, a presidenta Dilma já anunciou reformas que implicaram perda de direitos arduamente conquistados pelos trabalhadores.

Durante os governos do PT não apenas o Antipetismo deixou de ser seriamente discutido e enfrentado, como seus principais fomentadores mantiveram-se completamente a vontade para seguir incentivando-o. Isso porque absolutamente nada se alterou em relação aos valores repassados aos veículos de imprensa responsáveis pela disseminação do Antipetismo, principais articuladores do processo político em tempos atuais. Em 2009, a Abril recebeu R\$ 50 milhões do governo de Lula apenas em anúncios, enquanto a Globo recebeu R\$ 500 milhões.

Além disso, o Estado seguiu tratando com extrema violência as trabalhadoras e trabalhadores que fizeram greve, sendo exemplo emblemático dessa violência a agressão promovida por policiais militares contra professores da rede estadual de ensino do Paraná, na Praça Nossa Senhora de Salette, em Curitiba, no dia 29 de abril de 2015 e a aprovação de uma lei “antiterrorismo”, ainda no governo Dilma.

As prisões de políticos petistas, sob o argumento de “domínio dos fatos”, assim como o espetáculo do “Mensalão”, embora não tenham surtido efeito nas urnas, deram a tônica do discurso da mídia oficial, reforçando o Antipetismo. A Ação Penal 470 já tinha, segundo alguns, o objetivo de impedir a reeleição de Lula e tirar de cena do jogo eleitoral seus potenciais sucessores: José Genoíno e José Dirceu. Não funcionou. Lula saiu vitorioso nas urnas em 2006 e Dilma Rousseff foi eleita em 2010, sobretudo por sua missão de seguir a gestão petista.

Em 2013, centenas de milhares de pessoas foram às ruas manifestar um descontentamento geral, reivindicando demandas históricas, que não estavam sendo atendidas, como a redução do custo do transporte coletivo urbano ou a melhoria dos serviços públicos de educação e de saúde. Alguns setores da imprensa foram inclusive identificados em razão da militância em favor do Antipetismo. Um exemplo é o site “O Antagonista”, criado em 2015 por Diogo Mainardi e Mário Sabino, ambos oriundos da revista Veja, já identificada anteriormente como uma das principais fomentadoras do Antipetismo desde a década de 1980.

Em reportagem, o site Revista Fórum revela que Diogo Mainardi escreveu inúmeras matérias dedicadas a criticar Lula e o PT, e inclusive escreveu o livro “Lula é minha anta”, de 2007. Aponta, ainda, que “conforme o levantamento do “Media Ownership Monitor” de 2017, a propriedade do site (O Antagonista) é dividida assim: 50% pertence à empresa Empiricus Research, 30% a Diogo Mainardi e 20% a Mario Sabino. A Empiricus, por sua vez, tem como sócios o grupo The Agora, Inc. (de Baltimore, Estados Unidos) e a empresa brasileira Sextus, de propriedade de Caio Cesar de Arruda Mesquita, Felipe Abi-Acl de Miranda e Rodolfo Cirne Amstalden. A The Agora é uma holding fundada em 1978. Ela opera uma rede de publicações de finanças, saúde e viagens, entre outros temas, focados especialmente em newsletters. A Empiricus Research, por sua vez, é uma consultoria especializada na venda de informações por meio de newsletters. Possuía, no ano passado, 180 mil assinantes”. De acordo com a mesma reportagem: “Entre os exemplos de promoção do antipetismo constatados na eleição presidencial de 2014 estavam – Se proteja se a Dilma ganhar – e – E se o Aécio Neves ganhar? Que ações devem subir se o Aécio ganhar a eleição? Essas propagandas, realizadas durante o período eleitoral, tiveram contra si liminar suspendendo a veiculação, mas acabaram liberadas em julgamento no Tribunal Superior Eleitoral (TSE), ao

ser acatada recomendação do ministro Gilmar Mendes”.

Nas notas publicadas pelo Antagonista durante as eleições de 2018, estão: “Lula se recusa a apodrecer na cadeia”, “o fim do petismo começa nas universidades” e “como esmagar o petismo”, chegando o coordenador do portal a afirmar que “o segundo turno deveria ser o dia de “enterrar o PT”.

O preço alto a ser pago pela assimilação do Antipetismo pelos próprios petistas, em nome da sobrevivência e da possibilidade de finalmente assumir a Presidência da República, começou a ser cobrado a partir de 2013 e se descortinou em 2016, com um processo de impeachment que evidenciou a lógica de exceção.

O golpe parlamentar perpetrado em 2016 promoveu uma ruptura do diálogo de consenso que, se em grande medida era apenas simbólico, exercia na prática uma contenção importante contra o avanço liberal. A fúria antipetista no episódio da sessão em que Dilma foi afastada da Presidência foi bem representada pela declaração de voto de Jair Bolsonaro, que não apenas homenageou o único brasileiro condenado pela Justiça pela prática de tortura durante a ditadura civil-militar instaurada no país a partir de 1964, como fez questão de invocar em Dilma a memória da dor que sofreu naquele período, quando torturada pelos agentes da Operação Bandeirantes, comandada por Ustra. Segundo reportagem da revista Superinteressante, Ustra “aparecia do nada em casos difíceis para fazer os “passes” que lhe deram fama: abraçava o detento e o levava a uma sala, onde havia o corpo de um militante”. Então dizia: “Se você não falar, vai acabar assim”. Conta, inclusive, que ele espancou uma mulher grávida e, em outra oportunidade, “levou filhos para ver uma mãe torturada”.

Do mesmo modo, a reação ao assassinato covarde de Marielle Franco em 2018, sem que os assassinos e mandantes tenham sido identificados, também é indicativa da violência, real e simbólica, que é representada pela canalização de um ódio antipetista.

A opção por esse discurso de ódio, feita por mais de 57 milhões de brasileiras

e brasileiros nas eleições presidenciais em 2018, implica estímulo para que a violência simbólica e real contra todos aqueles que pensam diferente (pouco importando se filiados ou não ao PT), materializada no conceito de Antipetismo, se dissemine e invada todas as instâncias de convívio social.

A partir dessa ruptura com a ordem das coisas, especialmente através do golpe parlamentar de 2016, tudo passou a ser permitido. Olívio Dutra percebeu com nitidez a força do Antipetismo nesta quadra da nossa história, ao declarar em entrevista que o “impeachment não foi porque a Dilma cometeu erros, roubou, tem conta no exterior, acumulou riqueza. Foi uma urdidura que se montou por cima de alguns argumentos de que figuras do PT se envolveram em coisas não claras, de que a política tradicional é useira e vezeira, e a elite aproveitou-se disso para dar o golpe de agosto de 2016”. Mais adiante ele pergunta “porque essa obsessão pelo PT?”.

O Antipetismo, como discurso que desconstitui e interdita qualquer debate mais sério acerca das questões políticas e sociais, voltou com força total e colheu os frutos disseminados durante todo o período de governo do PT. Isso pode ser observado pelo fato de que durante a campanha eleitoral de 2018, o presidente eleito, em um de seus discursos, ostentou um instrumento de imprensa, como se fosse uma metralhadora, e exortou seus ouvintes dizendo “vamos fuzilar a petralhada aqui do Acre”. Alguns dias depois, afirmou que seria eleito e que então a “faxina” seria mais ampla: “essa turma se quiser ficar aqui vai ter que se colocar sob a lei de todos nós, ou vão pra fora ou vão pra cadeia, esses marginais vermelhos serão banidos”, referindo-se àqueles que votariam em seu adversário, do Partido dos Trabalhadores. Até a grande mídia, responsável pela disseminação do Antipetismo desde a década de 1990, reconheceu que o foco da campanha do candidato eleito em 2018 não foi um determinado conjunto de propostas de governo, mas o discurso antipetista.

A noção já existente de Antipetismo, o movimento que se inicia após as chama-

das jornadas de junho de 2013 e que culmina no impeachment em 2016 e mais recentemente na eleição de Jair Bolsonaro, agrega novos elementos. O Antipetismo deixa de ser fomentado apenas em razão de um suposto elo entre os filiados ao PT e as doutrinas comunistas, e passa a ser sinônimo de combate à corrupção e à imoralidade. Esses dois novos elementos são decisivos para o que hoje se compreende por Antipetismo. A corrupção foi historicamente utilizada como argumento retórico para uma escolha seletiva de amor e ódio em relação aos atores dos diferentes espaços de poder. A partir de 2013, essa retórica foi aliada ao ódio nada racional contra quem pertence ao Partido dos Trabalhadores.

Disseminou-se, especialmente através da grande mídia, a ideia de que apenas os filiados a esse partido político praticam e promovem corrupção. Daí, inclusive, a expressão “petralha”. Nesse sentido, Maria Eduarda da Mota Rocha, professora da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), refere que o Antipetismo encontrou espaço “em um movimento de recusa do sistema político”, de rejeição às instituições e de manifesta crise de representatividade dos políticos, que não é característica apenas do nosso país, mas que ganha força especial no Brasil em razão do nosso “forte desprezo pela democracia”. Por sua vez, o professor do departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP) Ricardo Musse afirmou que o Antipetismo, a partir de 2005, entrou em uma nova fase, em que o discurso passou a ser vinculado “à sensação de corrupção institucionalizada”.

A prisão de Lula é apontada como um fator da realidade que de certo modo corroborou a retórica que iguala PT à corrupção: “Surge assim um novo princípio, um novo nível de traição, uma súmula de aprendizagem que curiosamente ouvi também de vários amigos de esquerda: ‘corto minha mão, mas nunca mais voto no PT’”.

Luiz Inácio Lula da Silva foi preso em razão de um processo ainda não transitado em julgado, quando figurava como favorito no pleito eleitoral de 2018. Ele

foi proibido de dar entrevistas e receber visitas sem que antes houvesse autorização expressa e não pôde sequer comparecer ao enterro do irmão Genival Inácio da Silva. A juíza da Vara de Execuções Penais de Curitiba, Carolina Lebbos, negou a Lula a possibilidade de acompanhar o velório e o enterro, sob o argumento de “impossibilidade logística de proceder-se ao deslocamento” e de “preservação da segurança pública e da integridade física do próprio preso”. De acordo com a Lei de Execuções Penais, mesmo presos em regime fechado devem ter o direito de sepultar um parente próximo. No caso de Lula, porém, as regras não são aplicáveis, revelando se tratar de prisão política, realizada para silenciar a voz que, bem ou mal, melhor representa o que significa o PT. O STF, ao ser instado a se manifestar acerca do indeferimento do pedido, proferiu decisão, por seu Presidente, no dia 30 de janeiro, “minutos antes do sepultamento”. Além de intempestiva, a decisão se revelou inócua, pois autorizou Luiz Inácio Lula da Silva a “encontrar exclusivamente com os seus familiares, na data de hoje, em Unidade Militar na Região, inclusive com a possibilidade do corpo do de cujos ser levado à referida unidade militar, a critério da família”. Algo, portanto, praticamente impossível de ser realizado.

É interessante verificar a linha argumentativa utilizada pelo STF. Segundo Dias Toffoli, a medida, inclusive com determinação expressa de vedação do “uso de celulares e outros meios de comunicação externo, bem como a presença de imprensa e a realização de declarações públicas”, teve por objetivo “garantir a segurança dos presentes, do requerente, e dos agentes públicos que o acompanharão”. Nos fundamentos, refere que a tendência é que a “militância petista compareça em grande número ao cemitério para tentar se aproximar de Lula, que, mesmo preso, continua exercendo forte liderança dentro do partido e entre simpatizantes”. Admite a força social de Lula ao referir que há a “Vigília Lula Livre”, a qual “teve reforço de caravanas de apoiadores durante o Ano Novo, tendo sido estimada a presença de 2 mil

pessoas” e que há uma “possível indicação de Lula para o prêmio Nobel da Paz por ter combatido a fome e a miséria enquanto governou o país”. É, portanto, a “alta capacidade de mobilização dos apoiadores e grupos de pressão contrários ao ex-presidente” uma das razões para a decisão proferida. Segundo Toffoli, “é importante que Lula seja mantido a longa distância de aglomerações, já que esse fato pode desencadear crises imprevisíveis”. A decisão fala por si. Se o preso fosse outro, a decisão não teria como se sustentar, pois as justificativas para negar o direito de velar o irmão morto transitam em torno do fato de que Lula é uma figura pública central para a militância de oposição no país hoje, queiramos ou não. Portanto, a tardia autorização para que o corpo do morto fosse deslocado (minutos antes do horário previsto para o sepultamento) até uma unidade militar, a fim de que fosse visto por Lula, na presença exclusiva de parentes, revela que efetivamente se está diante de uma prisão política, que não se esgotou com o impedimento da concorrência eleitoral. Revela-se como elemento do Antipetismo.

Para comparecer ao enterro do neto Arthur, de 7 anos, vítima de meningite, Lula foi autorizado a sair por 1h30 de sua cela e, para acompanhá-lo, houve uma mobilização com aparato policial capaz de enfrentar uma situação de guerra. Durante sua aparição em público, foi censurado por um agente da polícia federal, por haver acenando às pessoas que compareceram para prestarem sua solidariedade. A concentração do discurso Antipetista na figura de Luis Inácio Lula da Silva fez surgir a expressão “lulismo” e, com ela, o “antilulismo”, uma derivação do Antipetismo.

A corrupção escrachada, a absoluta segregação de Lula, o descaso que provoca tragédias avassaladoras como aquela da barragem de Brumadinho ou a execução de Marielle Franco, fazem parte de uma realidade única, escolhida por 57.797.847 de brasileiros e brasileiras nas eleições de 2018 e em larga medida ditada pelo Antipetismo. Outro claro exemplo disso é o fato de o Presidente

do Conselho Nacional de Justiça - CNJ haver proposto a instauração de procedimento disciplinar, de ofício, em razão da participação de juizes em ato ou debate acerca da prisão de Lula. O que talvez seja uma das questões centrais da democracia contemporânea em nosso país: a possibilidade ou não de que alguém seja segregado pelo simples fato de representar um pensamento não hegemônico, é debate que o CNJ vem interditando sob o argumento de proibição constitucional, quando a Constituição proíbe apenas prática político-partidária.

O outro elemento que se agrega à noção de Antipetismo é sua identificação com políticas identitárias, vistas como “problemas morais” a serem solucionados, por uma corrente conservadora e moralista de pensamento. Em reportagem sobre o tema, o professor de história Rodrigo Oliveira refere que o antipetismo “foi refundado” pelo bolsonarismo, que acrescentou aos elementos já existentes o fator moral, “manifestado nos ataques, tão delirantes como o anticomunismo, à “ideologia de gênero” e ao “kit gay”. Roberto Amaral também observa a identificação do Antipetismo com um discurso moralista, referindo-se tratar de um disfarce, um instrumento “em marcha desde 2013, ou antes, de implantação, entre nós, de uma clima de violência que lembra (pelos efeitos psicossociais) o fascismo italiano e o nazismo alemão em suas infâncias, envenenando as entranhas de suas sociedades”. Para ele, os “primeiros sinais foram dados na abertura dos Jogos Pan-americanos, no Rio de Janeiro (2007), e replicados em Brasília na abertura da Copa das Confederações em 2013”. De lá para cá, ficaram cada vez mais claros esses sinais, e a vitória de um candidato que abertamente defende a violência contra “petralhas” e pautas machistas e LGBTfóbicas é o coroamento de um tal discurso.

A identificação do que compõe o Antipetismo não é suficiente, é preciso – para além de compreender seus elementos – combatê-lo como discurso de negação de um diálogo que envolva qualquer proposta alternativa àquela ultraliberal e excludente de governo e de sociedade.

É necessário, inclusive, refletir sobre a responsabilidade das escolhas feitas pelo PT enquanto esteve no poder, e no quanto tais escolhas contribuíram para que chegássemos até aqui. O Antipetismo precisa ser desnudando e enfrentado sob a perspectiva de uma crítica construtiva aos movimentos que tornaram o PT tão politicamente significativo.

Bibliografia

Imprensa:

Boletim Nacional, nov./dez. 1987-jan. 1988. COUTINHO, Grijalbo Fernandes. *O direito do trabalho flexibilizado por FHC e Lula*. São Paulo: LTr, 2009. *O Estado de S. Paulo*, 3 dez. 1989. GIANNOTTI, Vito. *História das lutas dos trabalhadores no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. *Jornal do Brasil*, 3 dez. 1989. MASCAIRO, Alysso Leandro. *Crise e golpe*. São Paulo: Boitempo, 2018. MATTOS, Marcelo Badaró. *Trabalhadores e sindicatos no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. SEGATTO, José Antônio. *A formação da classe operária no Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987. SILVA, Juremir Machado da. 1964. *Golpe midiático-civil-militar*. Porto Alegre: Sulina, 2014. *Veja*, 16 mar. 1994; 11 maio 1994; 15 jun. 1994; 4 jul. 2001.

Digital:

AMARAL, Roberto. O antipetismo em nome de um moralismo de fãncaria. *Brasil 247*, 17 nov. 2015. Disponível em: <https://www.brasil247.com/pt/colunistas/robertoamaral/205509/O-antipetismo-em-nome-de-um-moralismo-de-fancaria.htm>. Acesso em: 14 abr. 2019. BORGES, Helena. Coronelismo 2.0: os novos rumos da aliança entre política e mídia no Brasil. *The Intercept Brasil*, 11 dez. 2017. Disponível em: <https://theintercept.com/2017/12/11/coronelismo-2-0-os-novos-rumos-da-alianca-entre-politica-e-midia-no-brasil/>. Acesso em: 6 abr. 2019. CAMBAÚVA, Daniella. Lei da anistia, 30 anos: países do Cone Sul reveem impunidade para repressores, ao contrário do Brasil. *Opera mundi*, 28 ago. 2009. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/noticia/1067lei-da-anistia-30-anos-paises-do-cone-sul-reveem-impunidade-para-repressores-ao-contrario-do-brasil>. Acesso em: 21 abr. 2019. CORDEIRO, Tiago. Coronel Ustra, o líder das torturas na ditadura militar. *Super interessante*, 10 set. 2018. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/retrato-falado-coronel-ustra-o-mestre-das-torturas/>. Acesso em: 14 mar. 2019. CORRÊA, Ana Elisa Cruz. Movimentos sociais e Estado: o governo do PT e o apassivamento do MST. *Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina*, 10 a 13 set. 2013. Disponível em: http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v4_ana_elisa_GL.pdf. Acesso em: 21 abr. 2019. Corregedoria apura participação de juíza em evento sobre “prisão política” de Lula. *Migalhas*, 8 abr. 2019. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/Quentes/17,MI299856,91041-Corregedoria+apura+participacao+de+juiza+em+evento+sobre+prisao>. Acesso em: 14 abr. 2019. Corregedoria vai investigar participação de magistrados em ato para Lula. *Consultor jurídico*, 22 mar. 2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-mar-22/cnj-apurar-participacao-magistrados-ato-lula>. Acesso em: 14 abr. 2019. Dilma apresenta medidas que restringem direitos trabalhistas. *Associação dos Docentes da UESC*, 6 jan. 2015. Disponível em: <http://www.adusc.org.br/dilma-apresenta-medidas-que-restringem-direitos-trabalhistas/>. Acesso em: 25 fev. 2015. DUNKER, Christian Ingo Lenz. Até onde vai seu antipetismo. *Blog da Boitempo*, 1 out. 2018. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/10/01/ate-onde-vai-seu-antipetismo/>. Acesso em: 13 abr. 2019. Ex-presidente Lula participa do velório do neto em São Bernardo do Campo, SP. *G1 – Globo*, s/d. Disponível em: <http://g1.globo.com/globo-news/jornal-globo-news/videos/t/videos/v/ex-presidente-lula-participa-do-velorio-do-neto-em-sao-bernardo-do-campo-sp/7424680/>. Acesso em: 21 abr. 2019. FAVERO, Daniel. Dilma conta como teve dente arrancado a socos por torturador. *Terra*, 12 dez. 2014. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/dilma-counta-como-teve-dente-arrancado-a-socos-por-torturador,bc0dc17c8e93a410VgnVCM-4000009bcceb0aRCD.html>. Acesso em: 14 mar. 2019. FERNANDES, Bob. De saída, pulso forte. *IstoÉ*, 21 jan. 2016. Disponível em: https://istoe.com.br/385087_DE+SAIDA+PULSO+FORTE+/. Acesso em: 5 abr. 2019. FERNANDES, Talita. Bolsonaro deve manter foco nas redes sociais e no antipetismo para o 2º turno. *Folha de S. Paulo*, 8 out. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/bolsonaro-deve-manter-foco-nas-redes-sociais-e-no-antipetismo-para-o-2o-turno.shtml>. Acesso em: 9 abr. 2019. FREIRE, Felipe et al. Caso Marielle e Anderson: PM reformado e ex-PM

são presos suspeitos do crime. *G1 – Globo*, 12 mar. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/12/policia-prende-suspeitos-pelos-assassinatos-da-ve-readora-marielle-franco-e-anderson-gomes.html>. Acesso em: 21 abr. 2019. Jair Messias Bolsonaro (discurso por celular para a multidão na Av. Paulista S.P) 21/10/2018. *Youtube – Os acontecimentos em todo o Brasil & no mundo*, 31 out. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kV_4q5A_U4M. Acesso em: 14 mar. 2019. JUSTI, Adriana. Confronto entre professores e PMs faz um ano sem identificar culpados. *G1 – Globo*, 29 abr. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2016/04/confronto-entre-professores-e-pms-faz-um-ano-sem-identificar-culpados.html>. Acesso em: 14 mar. 2019. LADEIRA, Francisco Fernandes. O antipetismo da grande mídia brasileira. *Observatório da imprensa*, 19 set. 2016. Disponível em: <http://observatoriodaimprensa.com.br/jornal-de-debates/o-antipetismo-da-grande-midia-brasileira/>. Acesso em: 9 abr. 2019. Leia íntegra da carta de Lula para acalmar o mercado financeiro. *Folha de S. Paulo*, 24 jun. 2002. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u33908.shtml>. Acesso em: 6 abr. 2019. “Lulinha paz e amor” fugiu dos conflitos. *Folha de S. Paulo*, 27 out. 2002. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u41288.shtml>. Acesso em: 6 abr. 2019. MACEDO, Davi; MENDES, Gibran. Professores do Paraná relembram “massacre” ordenado por Álvaro Dias. *Rede Brasil atual*, 31 ago. 2016. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/educacao/2016/08/professores-relembra-ataque-de-alvaro-dias-no-parana-2088>. Acesso em: 14 mar. 2019. MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos estudos CEBRAP*, v. 3, n. 34, pp. 92-106, nov. 1992. Disponível em: http://biblioteca.digital.tse.jus.br/xmlui/bitstream/handle/bdtse/5134/1992_mariano_envolvimento_pentecostais_eleicao.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 5 abr. 2019. MARQUES, João Vitor. Candidatos do partido de Bolsonaro quebram placa que homenageava Marielle no Rio. Estado de Minas, 3 out. 2018. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/10/03/interna_politica,994042/correligionarios-de-bolsonaro-quebram-placa-que-homenageava-marielle.shtml. Acesso em: 14 mar. 2019. No Acre, Bolsonaro fala em “fuzilar a pe-

tralhada” e enviá-los à Venezuela – 1º.set.2018. *Youtube – Poder360*, 3 set. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=p0eMLhCbyQ>. Acesso em: 14 mar. 2019. NOGUEIRA, Paulo. Questão de dinheiro: a origem do ódio assassino da Abril pelo PT. *RedeBrasil atual*, 26 jul. 2015. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/blogs/blog-na-rede/2015/07/uma-questao-de-dinheiro-a-origem-do-odio-assassino-da-abril-pelo-pt-3957/>. Acesso em: 5 abr. 2019. Nossa história. *PT*, s/d. Disponível em: <https://pt.org.br/nossa-historia/>. Acesso em: 5 abr. 2019. OLIVEIRA, Rodrigo Perez. A refundação do antipetismo. *Fórum*, 14 out. 2018. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/a-refundacao-do-antipetismo/>. Acesso em: 13 abr. 2019. PASTI, André; GALLAS, Luciano. A mídia antipetista: quem está por trás do portal “O antagonista”. *Fórum*, 15 nov. 2018. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/a-midia-antipetista-quem-esta-por-tras-do-portal-o-antagonista/>. Acesso em: 9 abr. 2019. PINA, Rute. Como surgiu o “antipetismo”, e do que ele se alimenta? *Brasil de fato*, 27 out. 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/10/27/como-e-alimentado-o-antipetismo-e-por-que/>. Acesso em: 13 abr. 2019. A postura do clã Bolsonaro no caso Marielle. *Carta capital*, 14 mar. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/a-postura-do-cla-bolsonaro-no-caso-marielle/>. Acesso em: 14 mar. 2019. PRAZERES, Leandro. PT x PSDB: o fim de uma era? *UOL*, 7 out. 2018. Disponível em: <https://www.uol/eleicoes/especiais/pt-psdb-eleicoes-2018-polarizacao-partido-ganha-perde.htm#tematico-5?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 7 abr. 2019. O PT e as eleições presidenciais de 1989. *Perseu: história, memória e política*, n. 8, pp. 123-254, 2012. Disponível em: https://fpabramo.org.br/csbh/wp-content/uploads/sites/3/2017/05/11-Pteleicoes_Presidenciais_1989.pdf. Acesso em: 13 jul. 2020. “O PT tem que fazer sua autocrítica, se explicar”. Entrevista com Olívio Dutra. *Instituto Humanitas Unisinos*, 23 jan. 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/575474-o-pt-tem-que-fazer-sua-autocritica-se-explicar-entrevista-com-olivio-dutras>. Acesso em: 6 abr. 2019. Regina Duarte com medo de Lula. *Youtube – Políticos brasileiros*, s/d. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CAaoM2l_XoM. Acesso em: 5 abr. 2019. Rompimento barragem Brumadinho. *El país*. Disponível em: https://brasil.elpais.com/tag/rompimiento_presa_

brumadinho. Acesso em: 21 abr. 2019. SADER, Emir (Org). *Lula e Dilma: 10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil*. São Paulo: Boitempo/FLACSO Brasil, 2013. Disponível em: http://flacso.redelivre.org.br/files/2015/03/10_-_ANOS_GOVERNOS.pdf. Acesso em: 13 jul. 2020. SILVA, Carla Luciana. Veja e o PT: do “risco Lula” ao “Lula light”. *Lutas sociais*, n. 15-16, pp. 137-149, 2006. Disponível em: http://www4.pucsp.br/neils/downloads/v15_16_carla_silva.pdf. Acesso em: 6 abr. 2019. TSE conclui votação: Jair Bolsonaro teve pouco mais de 55% dos votos. *G1 – Globo*, 29 out. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2018/10/29/tse-conclui-votacao-jair-bolsonaro-teve-pouco-mais-de-55-dos-votos.ghtml>. Acesso em: 31 jan. 2019. VASSALLO, Luiz. Juíza Carolina Lebbos veta ida de Lula ao velório do irmão. *Exame*, 30 jan. 2019. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/juiza-carolina-lebbos-veta-ida-de-lula-ao-velorio-do-irmao/>. Acesso em: 31 jan. 2019. Veja a íntegra da decisão de Toffoli que autorizou Lula a encontrar familiares. *Gauchazh*, 30 jan. 2019. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2019/01/veja-a-integra-da-decisao-de-toffoli-que-autorizou-lula-a-encontrar-familiares-cjrjc5fye01i801ny3rd5pdml.html>. Acesso em: 31 jan. 2019.

VALDETE SOUTO SEVERO

Antipombalismo

No longo século XVIII português, que para Maxwell (1996, p. 177) terminou somente em 1807, a governação pombalina foi um divisor de águas, uma vez que, mesmo não alcançando todos os seus objetivos imediatos, alterou irreversivelmente a estrutura jurídica e social do reino português. A preocupação do ministro com a colônia brasileira, que já ultrapassava o reino em população e riqueza, sempre foi uma constante, mesmo porque, durante a União Ibérica, foram os “brasileiros” que tinham defendido o rico domínio português da investida dos holandeses. Desse modo, se, por um lado, o modo radical com que reprimiu as revoltas e motins coloniais em Pernambuco e em Minas Gerais plantou as sementes de um sentimento nativista e autonomista que iria consolidar-se no século seguinte com a independência do Brasil, por outro lado sua habilidade política ajudou-o a cooptar os principais homens de letras do Arcadismo brasileiro, como Basílio da Gama (1741-1795), que compôs uma epopeia, *O Uruguay* (1769), em sua homenagem. Sua fama internacional alcançada em vida e sua importância histórica, sacramentada em Portugal em 1934, quando foi erguido uma monumental estátua em sua homenagem no centro de Lisboa, até hoje é objeto de polêmica e controvérsias, nas universidades e nas mesas dos bares, onde disputam primazia, no decorrer da história, duas correntes, uma antipombalina, pela crueldade de suas punições, que não poupavam nem os nobres nem o clero, e outra filopombaina, por suas medidas econômicas e educacionais inovadoras, fazendo com que se configurasse, na cultura portuguesa, a mitologia do Marquês de Pombal.

Vindo de uma modesta família de pequenos fidalgos que serviram como soldados, sacerdotes e funcionários públicos, Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), por intermédio e influência

do seu primo, Marco Antônio de Azevedo Coutinho (1688-1750), tornou-se diplomata em Londres (1738-1744) e em Viena (1745-1749) no reinado de D. João V (1689-1750), chegando a Secretário dos Negócios Estrangeiros e da Guerra com a ascensão de D. José I (1714-1777) ao trono português, e Secretário dos Negócios do Reino em 1755, quando exerceu controle quase absoluto dos assuntos relativos ao governo. Em 1759, recebeu o título de Conde de Oeiras e em 1769 o de Marquês de Pombal, como ficou conhecido na história portuguesa. Para muitos, Pombal, para todos os efeitos, governou Portugal entre 1750 e 1777. Sua autoridade consolidou-se depois do terremoto de Lisboa, em 1755, quando assumiu o projeto de reconstrução da cidade, dando-lhe uma nova arquitetura, e da restauração da ordem, com uma política autoritária, rígida e radical em seus objetivos.

Podemos afirmar que as primeiras manifestações antipombalinas em Portugal ocorreram durante o seu governo, seja mediante protestos e levantes populares, seja através de manuscritos e publicações críticas e satíricas contra o temido ministro de D. José I, mas foi durante o reinado de D. Maria I (1734-1816) que o discurso antipombalino, passando a ser sustentado pelo Estado, produziu uma grande quantidade de versos, peças de teatro e poemas épicos contra o deposto marquês, que, acamado e debilitado pela doença em sua velhice, insistia em defender eloquentemente seus atos administrativos em escritos que se tornaram um dos pontos altos da obra pombalina.

Com efeito, a imagem do marquês de Pombal que chegou até nós, se, por um lado, exalta suas reformas econômicas, culturais e sociais, com uma legislação que reformou a instrução pública e inaugurou uma nova era de tolerância e integração, como a abolição dos preconceitos antisemitas contra os “cristãos novos”, a proibição da escravatura na metrópole, a liberdade dos índios no Brasil e o fomento dos casamentos mistos nos territórios ultramarinos, inclusive na Índia, bem como o arquivamento dos processos

de acusação contra as emergentes lojas maçônicas, por outro lado sua prática aparece associada à expulsão, à tortura e ao domínio, com recurso à força militar, de grupos da população que se manifestaram contra suas reformas. Basta mencionar, para ativar nossa memória histórica, a expulsão e prisão dos jesuítas, a condenação de centenas de pessoas pela Inquisição liderada pelo seu irmão, Paulo de Carvalho (1702-1770), a tortura e assassinato de membros dos Távoras, a repressão à aldeia de pescadores da Trafaria e o esmagamento da revolta dos comerciantes do vinho do Porto.

Contudo, foi com a publicação de *O perfil do Marquês de Pombal*, de Camilo Castelo Branco (1825-1890), no ano do seu centenário (1882), que o processo de desmitificação do ministro e D. José atingiu seu auge, uma vez que, ao servir de contraponto à glorificação pombalina promovida pela maçonaria portuguesa, que igualmente demonizava os jesuítas, o romancista e historiador oitocentista fixou sua imagem como um déspota sanguinário, tirano e opressor. Assim, enquanto as lojas maçônicas faziam uma intensa propaganda, tornando Pombal um defensor anacrônico do liberalismo, ao mesmo tempo em que provocava uma verdadeira avalanche de textos comemorativos, pinturas, eventos e palestras, Camilo traçava e pintava em cores fortes um perfil sombrio de um ministro cruel, embora buscasse maquiá-lo com informações, detalhes e algum suporte de erudição histórica. Sua obra reverberou em muitas outras, incluindo biografias, obras literárias e mesmo iconográficas, tornando Pombal um mito bipolar, pois se estabelece como objeto de discursos ideologicamente inversos e igualmente comprometidos por anacronismos e julgamentos de valor. Não é à toa que, mesmo hoje em dia, em mesas de bar, se alguém puxar o assunto do Marquês de Pombal, haverá polêmica e dissensões. No segundo centenário de Pombal, em 1982, embora a bipolaridade persistisse, muitos dos eventos que foram realizados e muitas das obras que foram publicadas, em Portugal e no Brasil,

buscaram mostrar isenção em suas avaliações, e de fato muitas obras importantes e científica e historicamente relevantes foram publicadas e/ou reeditadas nesse período, conforme pode ser observado em nossa bibliografia.

No caso brasileiro, o modo como o Antipombalismo se manifestou de forma mais evidente foi na historiografia educacional, que se concentra, em sua maior parte, no século XX. Assim, ao denegar as iniciativas dos séculos anteriores relacionadas à instrução pública, alinha-se a um discurso inaugurado por Fernando de Azevedo (1894-1974), em sua *Cultura Brasileira* (1943), que, ao destacar os aspectos civilizadores do jesuitismo, desqualifica o papel inovador das reformas pombalinas. Tal discurso, tornado matriz, reproduziu-se como veredicto em muitas publicações da área. Chagas (1967, p. 104), por exemplo, afirma que, mesmo depois da expulsão dos jesuítas, em 1759, “o traço fundamental da instrução secundária, [...], manteve as linhas básicas do século XVI”, como se aquele tipo de instrução fosse possível no Renascimento.

Como notou Bontempi Junior (1995), a força da obra de Fernando de Azevedo, no campo do pensamento educacional brasileiro, projeta sua sombra até mesmo no universo disponível de escolha de períodos, razão por que há tão poucos trabalhos – pelo menos os produzidos nos Programas de Pós-Graduação entre 1972 e 1988 – relativos às épocas que não são privilegiadas em A cultura brasileira (1942), como a pombalina. Segundo Laerte Ramos de Carvalho, em sua obra pioneira, no país, sobre *As reformas pombalinas da instrução pública*, “é muito difícil precisar até que ponto e em que escala se fez sentir a reforma de 1759 no Brasil” (1978, p. 106). Banha de Andrade, em *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil* (1978), tenta minorar tal dificuldade, fazendo um mapeamento das correspondências entre o Diretor Geral dos Estudos D. Tomás de Almeida e seus Comissários distribuídos pelas várias Capitânicas da Colônia.

De qualquer forma, conforme a interpretação que tem prevalecido na

historiografia da educação brasileira, as inovações advindas das reformas pombalinas não afetaram a situação da instrução pública no país. Para Azevedo (1971), as reformas de Pombal só teriam desarranjado a sólida estrutura da educação jesuítica, baseada que era num sistema mais ou menos unificado, com seriação dos estudos, para dar lugar ao ensino disperso e fragmentário das Aulas Avulsas ministradas por professores leigos e mal preparados.

Em sua opinião, a base da pedagogia dos jesuítas, após a sua expulsão de Portugal e seus domínios, teria permanecido a mesma, uma vez que os padres missionários, além de terem cuidado da manutenção dos Colégios destinados à formação de seus sacerdotes, criaram Seminários para um clero secular, constituído por “tios-padres” e “capelães de engenho”. Estes, dando continuidade à ação pedagógica dos inacianos, mantiveram sua “metodologia” e Programa de Estudos, que deixavam de fora, segundo o autor, além das Ciências Naturais, as “línguas e literaturas modernas”. No seu entender, mesmo passados tantos anos, recortava-se ainda “nitidamente”, a tradição pedagógica e cultural deixada pelos jesuítas e continuada pelos padres-mestres, resultante de uma educação exclusivamente literária, baseada nos estudos de gramática, retórica e latim e em cujos planos não figuravam nem as ciências naturais nem as línguas e literaturas modernas (AZEVEDO, 1971, p. 556).

O fato é que, diante da carência de fontes referentes às iniciativas guiadas pelas novas orientações vindas de Portugal, o que não autoriza a historiografia a sentenciar tal período, pois, para bem e para o mal, as reformas de Pombal foram capazes de “dar um novo rumo à educação, tanto na metrópole quanto na colônia, em termos de renovação metodológica, de conteúdos e de organização”, como afirma Hilsdorf (2003, p. 15), invertendo assim a leitura de Fernando de Azevedo, que descreve a época pós-pombalina em termos de decadência e transição.

Bibliografia

ANDRADE, Antonio Alberto Banha de. *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. ANDRADE, Antonio Alberto Banha de. *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira*. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos/EDUSP, 1971. AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e a sua época*. 2. ed. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil; Lisboa: Seara Nova; Porto: Renascença Portuguesa, 1922. BARRETO, Antonio (Coord.). *Marquês de Pombal. Catálogo bibliográfico e iconográfico*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982. BARRETO, José. *O discurso político falsamente atribuído ao Marquês de Pombal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1982. BARROS, Francisco Lobo Correia de. *Altos feitos do Marquês de Pombal*. Lisboa: Typographia de Mattos Moreira & Cardosos, 1882. BESSA-LUÍS, Agustina. *Sebastião José*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. BONTEMPI JUNIOR, Bruno. *História da educação brasileira: o terreno do consenso*. Dissertação de Mestrado em Educação. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1995. BRANCO, Camilo Castelo. *Pêfil do Marquez de Pombal*. Porto: Clavel & Cia; Rio de Janeiro: L. Couto & Cia, 1882. CARRATO, José Ferreira. A educação brasileira no período colonial. In: CARVALHO, Laerte Ramos de. *Introdução aos estudos da história da educação brasileira*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/Universidade de São Paulo, 1971. CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Saraiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. CHAGAS, R. Valnir C. *Didática especial de línguas modernas*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1967. FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia (Org.). *A "Época Pombalina" no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. FRANCO, José Eduardo; RITA, Annabela. *O mito do Marquês de Pombal: a mitificação do primeiro-ministro de D. José pela maçonaria*. Lisboa: Prefácio Editora, 2004. GOMES, Joaquim Ferreira. *O Marquês de Pombal e as reformas do ensino*. Coimbra: Almedina, 1982. HILSDORF, Maria Lucia Spedo. *História da educação brasileira: leituras*. São Paulo: Pioneira/Thomson Learning, 2003. MAXWELL, Keneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do ilu-*

minismo. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. OLIVEIRA, Luiz Eduardo. *O mito de Inglaterra: anglofilia e anglofobia em Portugal (1386-1986)*. Lisboa: Gradiva, 2014. PAIM, Antonio (Org.). *Pombal e a cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Fundação Cultural Brasil-Portugal, 1982. SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O Marquês de Pombal: o homem, o diplomata e o estadista*. Lisboa: Câmaras Municipais de Lisboa, Oeiras e Pombal, 1982. TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*. Basílio da Gama e a poética do encômio. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

EMMERLY KAROLINE NASCIMENTO DANTAS LEITE
LUIZ EDUARDO OLIVEIRA

Antipunitivismo

A experiência humana ensina que o Amedo encerra em si o desejo infantil de retorno à segurança do seio da mãe. É uma intenção de se manter na escuridão “da caverna de si mesmo” (em contradição permanente ao fato de que é no rosto do outro – o diferente – que há o reconhecimento da própria humanidade), a qual se imbrica, com o passar do tempo, com uma negação da racionalidade (mundo adulto) e de uma visualização de monstros em sombras (das luzes de fora da caverna, nas palavras de Platão) e se justifica em discursos que antagonizam o desconhecido, o novo, o outro, o fugaz e o porvir.

Sucede que essa segurança se mostra, com o tempo, irrealizável diante da impermanente e mutável condição humana), criando-se, assim, uma cultura de permanente busca (sem sucesso) de extinção de tudo que for diferente e desconhecido, porque supostamente causador do medo.

Esse contexto de ameaças imaginadas permite a criação de um espírito de combate, e um ‘ethos’ de hostilidade e de percepção negativa do outro e positiva do si-mesmo. Da suposta vitória contra esse sentimento (medo) se tem uma espécie de êxtase fugaz, o qual encontra guarida, e se retroalimenta, na punição do vencido e no extirpar do desconhecido.

Aliás, importante é o registro de que mesmo punições de caráter religioso (que por todas se pode citar o medieval *punitur quia peccatum est*, em que o mero pensamento desviante merecia uma *poenitentia* – origem da ‘poena’ e da própria penitenciária) traduzem uma espécie de satisfação em se ver o outro sendo castigado, tanto é que questões sexuais (prazer) geralmente são objeto de atenção religiosa (penitência). São os sentimentos e as sensações, portanto, elementos essenciais para a compreensão do fenômeno do punitivismo, tanto é que a relação de prazer e dor se mostrou

deveras evidente quando do “êxtase público” nos enforcamentos e decapitações com guilhotinas (que fizeram história até segunda metade do século XX), além das fogueiras àquelas tachadas de “bruxas” – inimigas dos castos homens religiosos, do encontro entre masculino e feminino e da possível superação do medo pelo êxtase do amor e não da dor, porque para tornar-se “pai e não mais filho” seria necessário esse temível encontro.

Após o medievo, e a partir da busca pela racionalização das manifestações de poder (havida pelos chamados iluministas), sobreveio movimento de cientificidade na abordagem das violências ou ameaças ao ‘status quo’ (por exemplo: proteção de patrimônio, honra e vida) com a sua classificação gradativa, por exemplo, entre graves e leves, e as proporcionais e posteriores ponderações sobre as respectivas penas, assim como o desejo de controlar e punir o outro por meio de técnicas supostamente racionais (homem delinquente como objeto de estudo). Nesse momento histórico, se optou pela primazia da pena privativa de liberdade em detrimento de outras (decapitação, estrangulamento, tortura etc) assim como adveio o movimento manicomial (o louco ou o incompreensível seria passível de intervenção racional). As limitações propostas ao punitivismo foram, essencialmente, então, a escolha da prisão como alternativa adequada às “festas do vencedor” e a quantificação da pena a partir de critérios de proporção com o dano efetivamente perpetrado pelo ato desviante (crime).

Além disso, essencial da ideia dos modernos sobre essa temática foi a aceitação da necessidade de uma legislação prévia e definida que bem descrevesse os fatos dados como essencialmente criminosos, e as respectivas penas: *nulla poena sine lege necessariae, stricta et praevia*.

Contudo, a racionalização, no seu ápice, ao negar questões inerentes ao humano (fuga do medo e busca do êxtase) deixou de apresentar uma solução para uma parte importante do fenômeno: como lidar com os desejos, os sentimentos e as sensações com a punição dos

outros. Como bem ilustrou Francisco de Goya, artista da época, “o sonho da razão produz monstros”, e no caso, eram aqueles que apontavam a falta do prazer da festa na vitória ao inimigo.

No hodierno, a partir do surgimento das sociedades pós-modernas (e, de quebra, da maior complexidade nas relações), sobreveio maior criação de riscos (crises econômicas e políticas internacionais, acidentes em grande escala, guerras mundiais) e fluência de conceitos, instituições, paradigmas e, até mesmo, concepções (que é o homem, que é deus, que é sociedade?), de modo que o desconhecido e o suposto perigo a ele inerente se multiplicou com novos e mais diversos medos, pois ao invés da única tribo inimiga, tem-se, em uma intrincada relação global, múltiplas ameaças: diferenças religiosas, de credo, raça, origem, orientação sexual etc.

Essa inconstância e permanente crise trouxe à tona uma retomada do discurso punitivista (a volta do desejo de combate como algo premente), o qual compreende necessários não apenas mais tempo de prisão (fim da proporcionalidade), como também pena de morte ou a castração (fim da primazia das penas privativas de liberdade), expulsão de estrangeiros (fim de uma universalidade de direitos), ampliação de fatos puníveis (fim da lei estrita e necessária) e a imperiosidade de intolerância: guerra ao inimigo.

Não por acaso surgiram os teóricos das cognominadas teorias de “tolerância zero”, segundo os quais a intransigência com delitos de menor ofensividade é premente, não se podendo olvidar seu recorte temporal após do declínio do *welfare state* e o aumento de crimes patrimoniais cometidos por camadas sociais desfavorecidas. Dessas tendências é de se registrar, por oportuno, a *broken windows theory*, que visualiza na manutenção do patrimônio e da estética (janelas quebradas) a suposta evitação de futuros comportamentos antissociais graves e que impliquem severa desordem civil, sugerindo, como solução, a repressão prévia e desproporcional a um fato futuro e possível.

É indissociável da compreensão desse influxo também o que se autodenomi-

nou “direito penal do inimigo”, orientado, expressa e semanticamente, para o combate do não-cidadão (retomada da tribo inimiga), ao qual não se poderiam atribuir os mesmos direitos daqueles que estariam dentro da ordem social preestabelecida (os iguais ‘nesta’ tribo). Essa doutrina apresenta antecipação de punição, desproporcionalidade entre penas e danos, legislação segmentada para determinados grupos, flexibilização de garantias processuais (por exemplo: ampla defesa, devido processo legal, inadmissibilidade de provas ilícitas), descrição vaga e ampla dos crimes e das penas (em detrimento do até então consagrado princípio da legalidade). Dessa tendência, a prisão estadunidense de Guantánamo é exemplo bastante ilustrativo.

Importante, nesse contexto, é também se verificar que os punidos são ainda aqueles alheios ao “padrão”, ou seja, ainda são os “outros” os sujeitos à violência e à dominação. Negros, pobres e sem educação formal são maioria nos presídios, tanto é que a criminalização, direta e indireta, de certas condutas (uso de maconha, capoeira, samba, ‘vadiagem’, ‘funk’) é sinal da delimitação específica dos sujeitos, mormente após escravidão sem qualquer projeto de inclusão social dos libertos, havendo, aliás, ainda hoje, resistência explícita em políticas públicas nesse sentido (cotas).

É de se notar, inclusive, que a denominação ‘cidadão de bem’, tão em voga, traduz um *zeitgeist* reducionista de dicotomia entre igual e diferente, bom e mau, amigo e inimigo, desvalorizador de movimentos de universalização de direitos (‘direitos humanos apenas para humanos direitos’) e de ascensão de ideologia excludente (‘bandido bom é bandido morto’). Esse discurso bélico, por sua vez, também se verifica na “guerra às drogas”, cujas vítimas são, ainda, de regra, os pobres, negros e latino-americanos, e cujo vencedor, não é o povo e, sem dúvida, tampouco o Estado – em se considerando tanto o aumento do consumo de entorpecentes lícitos e ilícitos quanto as crescentes vítimas da violência.

Em outro quadrante, diante das amplas industrialização e urbanização, se

passou a considerar como crimes condutas que antes não o eram, porque não causam dano, sendo abstratamente consideradas perigosas, como a direção após o consumo de álcool, sem que para isso se punir se exija qualquer sinistro ou perigo concretamente havido (como um titubeio na direção). Outrossim, meras omissões (falta de atendimento a deveres jurídicos de agir de determinada forma), como a falta de prestação de informações a órgãos fiscalizadores (notadamente de natureza financeira, tributária e ambiental), ou a ausência de atendimento a políticas de *compliance* corporativo, passaram a ser punidas, independentemente da efetiva criação de um risco ou efetivo dano. É que bens jurídicos transnacionais ou transindividuais passaram também a ser tutelados sob ameaça de pena, dentre os quais o sistema financeiro, o meio ambiente, as relações de trabalho, a saúde do erário, dentre outros, ampliando-se a esfera daquilo que se considera punível.

Em assim sendo, o punitivismo tem se mostrado não apenas temporal como geograficamente permanente. Há que se vislumbrar, então, como sendo ele da própria natureza humana, quando não moldada por preceitos civilizatórios de coragem e de racionalização (superação ou compreensão do freudiano “Id”), de modo que não é de se deslembrar que a força, por si só, apenas justifica um estado de barbárie e não de civilização, e permite que o autoritarismo e a violência se retroalimentem tal qual nefasto ouroboros.

Tem-se, então, de anotar que – a despeito de uma sempre presente, após o iluminismo, vetorial de busca racionalização do sistema punitivo – a ideia de guerra e vitória sempre se fez forte no espírito do povo, sendo bastante esclarecedoras sobre isso as reiteradas notícias de linchamentos promovidos por populares, que denotam ainda pairar sobre a humanidade o desejo de catar-se com a dor do outro. O denominador comum, a bem da verdade, de todo esse movimento, é a apresentação de apenas uma simplória solução para diversos e complexos fenômenos sociais: a punição ou a penitência.

Apesar desse *ethos*, que encerra uma resposta a uma suposta impunidade, o encarceramento em massa é uma realidade, tendo havido, no Brasil, inclusive, decisão do Supremo Tribunal Federal (mais alta corte do País), com amplitude nacional e efeitos ‘erga omnes’, declaratória do “estado de coisas inconstitucional” do sistema de execução de penas, advindo daí diversas decisões, em tribunais locais, de suspensão de recolhimento ao cárcere em razão da falta de vagas adequadas, tendo sido remarcada a expressão do “caos carcerário”.

Ainda assim não fosse a realidade, a ideia de reabilitação ou de ressocialização, inerente a um “bom” sistema prisional, ou de uma “boa punição”, encerra uma cultura de moldar o apenado (o diferente) a determinado ‘status quo’ (tornar-se igual) ao buscar excluir dele características pessoais dadas como desviantes (linguagem, aparência e cultura) e dar qualidades de neutralização para a inserção no mercado de trabalho (liderado e não líder) em um determinado modo de produção (transformar o ‘malandro’ em ‘trabalhador’, o ‘ateu’ em ‘crente’, o ‘louco’ em ‘são’, o ‘perigoso’ em ‘manso’). Em razão disso, a exclusão do diferente continuaria sendo uma constante, todavia de forma atenuada ou mascarada sob uma suposta cientificidade do método de abordagem.

Em outro campo registre-se que são tendências importantes de um tendência de antipunitivismo o chamado direito sistêmico (que busca a compreensão do conflito em sua dimensão ampla, além de propor soluções não apenas burocráticas), as políticas de redução de danos (focando na reparação e não na punição), os procedimentos para a conciliação (como a mediação e a arbitragem), dentre inúmeras outros. Tem-se, também, as ferramentas de transação penal, que permitem negociação com a acusação, ou o instituto do *plea bargain*, que deve ser criteriosamente utilizado para evitar uma pena e não determinar uma sanção antecipada e desproporcional.

Além disso, os Direitos Humanos, se vistos como realmente são: regras éticas universalizantes (e de inclusão), indi-

cam o fundamento dos sistemas jurídicos internacionais, e servem como parâmetro hermenêutico para o afastamento de regras supérfluas ou injustas e para a aproximação a outras que permitam o crescimento conjunto de valores divergentes (mas não excludentes). A (re)valorização desses conceitos perpassa o povo e não apenas os governos, cuja função não é servir ao mais forte (maioria) e excluir o mais fraco (minoria), e sim permitir coexistência e criação.

De todo o modo, os resultados da cultura punitivista não foram o progresso, a redução da violência e o aumento da segurança, pelo contrário: a despeito de prisões em níveis historicamente máximos, não se verificou resultados positivos. Nesse contexto, parece pungente se retomar o refletir sobre o medo do diferente, do desconhecido e do novo, isto é, sobre a pertinência de um retorno à crença da evolução do homem e da sociedade em um estado de coisas que não seja necessariamente belicoso.

É de se excluir, assim, meros conceitos de mais força ou mais guerra, “mais do mesmo”, havendo, quiçá, não a mera exclusão do irracional e sim a apresentação de um lugar para os desejos de guerra e de vitória, superando-se os modernos, porque o humano não é pura razão (*‘cogito ergo sum’*), e sim mais que isso: um ser que pensa e que também sente, ama e tem medo (*‘nosce te ipsum’*).

Assim, o antipunitivismo é uma pretensão de tomada de consciência de que a existência do outro e do diferente é imanente, também, à condição humana, do que advém como necessária uma mais abrangente apreensão do fenômeno social (não somente jurídica ou penitenciária).

Em se estimulando o reconhecimento do outro, se supera o medo e o desejo de sua extinção, de forma que, em se buscando um agir consciente e autônomo, ao invés de um mero reagir, é de se repensar a punição sem se fechar os olhos à permanência desse desejo, tendo-se em vista a real complexidade da natureza dos fenômenos dados como desviantes e dos sujeitos pensados como diferentes. É de se aproximar do medo, do nojo e do

êxtase com o outro para a partir disso se extraírem respostas integrais e propositivas de melhora.

Portanto, é de se verificar que a punição, na qualidade de ato posterior ao dano ou ao perigo já efetivados, não é a melhor nem a única solução para a delinquência, a pobreza, o urbanismo não planejado, a higienização social, a gentrificação, o êxodo rural, o discurso de ódio, a falta de previdência e providência, a ausência de serviços essenciais, dentre outras questões muitas que implicam uma abordagem de solução e não de exclusão ou de mera reação tardia e violenta.

Porque na maioria das vezes é possível uma atuação preventiva, antes do perigo ou da lesão jurídicos, é que se deve pensar nos diversos e possíveis modelos de educação e de atuação no espaço público, como a iluminação, o policiamento preventivo com atuação ampla e propositiva, a ocupação dos espaços públicos, a limpeza urbana e o ajardinamento, as práticas esportivas em locais de fácil acesso, as manifestações artísticas gratuitas, dentre inúmeras possibilidades, todas com a ideia de que a cultura prevalece sobre a da guerra (civilização ‘versus’ barbárie). É uma escolha a ser feita.

Para isso parece imprescindível se voltar ao radical e vislumbrar, do início, outro trajeto a ser trilhado. Não apenas com a manutenção da tribo em face do inimigo (real ou imaginário), e sim um olhar além (ao devir e ao porvir), com o vislumbre da base filosófico-ontológica do que é a humanidade, a partir da qual se moldarão as suas regras de convivência que permitam (e, principalmente: incentivem) o olhar ao rosto do outro.

É a permissão da existência de minorias que permite o novo. É o pensamento crítico e livre do aparentemente consolidado que induz à compreensão do todo e permite novas soluções para os novos problemas. Há que se buscar mais do que “ao vencedor as batatas”, mote clássico de Machado de Assis sobre uma guerra tribal.

Enfim, exsurge como necessário não apenas um regime estatal democrático

para o antipunitivismo, e sim uma cultura popular de democracia com respeito à liberdade e à tolerância, valores que implicam soma e não exclusão, evolução e não involução. É de mister, para isso, então, uma cultura de paz que cresça do povo e seja por ele levada adiante. Cada passo conta. Ao vencedor...

Legislação e documentos conexos

BRASIL. Supremo Tribunal Federal – Sumula vinculante 56 e ADPF 347 MC/DF, rel. Min. Marco Aurélio, 9 set. 2015. (ADPF-347)

Bibliografia

BARATTA, Alessandro. Resocialización o control social. Por um concepto crítico de “reintegración social” del condenado. In: ARAÚJO JÚNIOR, João Marcello de (Org.). *Sistema penal para o terceiro milênio*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 1991, pp. 251-265. BAUMER, Franklin L. *O pensamento europeu moderno: séculos XVII e XVIII*. Tradução: Maria Manuela Alberty. Lisboa: Edições 70, 1977. BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução: Aléxis Augusto Couto de Brito. São Paulo: Quartier Latin, 2005. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992. CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito constitucional*. 3. ed. Coimbra: Almedina, 1993. CARNELUTTI, Francesco. *Cuestiones sobre el proceso penal*. Tradução: Santiago Sentís Melendo. Buenos Aires: El Foro, 1994. CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006. DWORKIN, Ronald. *Is democracy possible here? Principles for a new political debate*. New Jersey: Princeton University Press, 2006. FEUERBACH, Alselm von. *Tratado de derecho penal*. 14. ed. Tradução: Eugenio Raul Zaffaroni e Irma Hagemeyer. Buenos Aires: Hammurabi, 1989. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 18. ed. Tradução: Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2003. FREUD, Sigmund. Das unbehagen in der kultur. O mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. 21, pp. 81-178 (Obra original publicada em 1930). GAECÍA-BORÉS ESPI, Josep. El impacto carcelario. In: BERGALLI, Roberto (Org.). *Sistema penal y problemas sociales*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2003, pp. 395-425.

GIMBERNAT ORDEIG, Enrique. *O futuro do direito penal: tem algum futuro a dogmática jurídico-penal?* Tradução: Maurício Antonio Ribeiro Lopes. Barueri: Manole, 2004. HABERMAS, Jürgen. *Introdução aos fundamentos do direito penal*. Tradução: Pablo Rodrigo Afflen da Silva. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2005. HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. JAKOBS, Günther. *Sociedad, norma y persona em uma teoria de um derecho penal funcional*. Tradução: Manuel Cancio Meliá e Bernarndo Feijóo Sánchez. Madrid: Civitas, 1996. JAKOBS, Günther; CANCIO MELIÁ, Manuel. *Derecho penal del enemigo*. Madrid: Civitas, 2003. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri: Manole, 2005. MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* 2. ed. Tradução: Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2001. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*. 2. ed. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Para a genealogia da moral: um escrito polêmico em adendo a “Para além do bem e mal” como complemento e ilustração*. 2. ed. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito*. Tradução: Cabral de Moncada. Coimbra: Stvdvnm, 1997. SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais da Constituição Federal de 1988*. 6. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. SULLIANI, Paulo Ricardo. *Justiça sem masmorras*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2013. ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal*. 5. ed. Tradução: Vânio Romano Pedrosa e Amir Lopes da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 1991.

PAULO RICARDO SULIANI

Antipurismo

A epígrafe acima nada tem a ver com a seleção natural ou com a ordem divina da natureza humana. Trata-se de uma exclusão humana, disfarçada como uma determinação divina. Já no primeiro século da era cristã, recupera-se a exclusão, em nome de Jesus, como fez Mateus Evangelista, da histórica seleção de privilegiados por Deus. O critério de escolha centrava-se em pretensas virtudes em que a ‘pureza’ media o nível de todos os “chamados”.

Na noção de “pureza”, subjaz o mito do paraíso adâmico, o Jardim do Éden, na história judaico-cristã. Nesse espaço sublime, a espécie humana poderia comer de todos os frutos das árvores do bem, exceto os da árvore do conhecimento do que é do bem e do que é do mal. A ordenança divina instala a proibição, a primeira que nos chega pelos relatos bíblicos e a primeira punição que o ser humano experimenta.

A errância do homem à procura da ‘pureza’ perdida tornou-se tema de muitas lendas e mitos. A desobediência à proibição e ordenação divina produziu outros significados tais como: a) o reconhecimento do que é certo e do que é errado; b) o direito e o dever que os mais sábios detêm para especificar aos seus semelhantes o que é ‘bom’ e o que é ‘mau’; c) o valor do conhecimento pela experiência vivida que se torna aprendizagem.

Nesta perspectiva, condutas ou opções desviantes, inspiradas a partir da noção matricial de ‘pureza’, terminaram por representar algo como um resíduo derivado de uma ordem única e primordial de um mundo maculado pela desobediência da espécie humana, a partir da qual se tem a busca messiânica atrás de um estado primordial perdido face às “impurezas” que contaminaram dos objetos aos atos e ações humanas. A versão hebraico-cristã da imperfeição humana, do sofrimento e da existência

do mal, concebida como a transgressão de leis ou de normas, se ancora na dicotomia ‘obediência/desobediência’ de que resultam ‘pureza/impureza’ e ‘pecado/punição’, ‘certo/errado’, ‘normal/anormal’, ‘padrão/desvio’ e outros pares dicotômicos que denotam sentidos eufóricos e disfóricos.

É importante assinalar que a raiz das formas verbais em hebraico e em grego: ‘*hata*’ e ‘*hamartano*’, respectivamente, significam “errar”, no sentido mesmo de “errar ou não alcançar um alvo, um ideal ou um padrão”. No entanto, em língua latina, no latim, o termo é vertido por ‘*peccatu*’, com o sentido de “todo aquele que pratica o pecado transgredir a Lei; de fato o pecado é a transgressão da Lei” (Novo Testamento – 1 João 3:4). A violação de normas, a invenção do novo, a transgressão do modelo, a subversão da ordem, a prática da diferença ou do diferente e a ousadia da inteligência humana levaram o filósofo, físico e matemático italiano, Galileu Galilei (1564/1642), à inquisição e à renúncia, e o italiano, filósofo e teólogo, Giordano Bruno (1548/1600), à morte, por conseguinte, ao atraso do pensamento e da ciência. Pesou, decisivamente, a ideologia cristã de pureza/impureza da alma e da mente humana. Nesta ordem de raciocínio, as práticas científicas desses dois pensadores incorriam em ‘antipurismos’.

Nesta mesma perspectiva de transgressão/punição, o episódio bíblico da Torre de Babel de que são resultados a dispersão da humanidade e a confusão entre as línguas nos remete à passagem, tal como se lê no Gênesis, referente à situação linguística, nos primeiros tempos de criação da Terra: “Toda a terra tinha uma só língua, e servia-se das mesmas palavras”. Esse mito é um episódio clássico do Velho Testamento.

Diz a narrativa que Nemrod foi o primeiro homem poderoso da terra e estabeleceu o seu reinado, primordialmente, na Babilônia, expandindo, depois o seu império. Esse soberano autoriza a edificação de uma torre que se tornou conhecida como “A Torre de Babel” cuja altura deveria alcançar o céu, visto que, naquele momento histó-

rico, os homens queriam ser como Deus e eternizar seus nomes.

Esta soberba provocou a ira divina, por desobediência e irreverência a Deus. Para puni-los para castigá-los, Deus confundiu-lhes as línguas e os espalhou por toda a Terra. Da matriz bíblica sobre a diversidade dos idiomas, permite inferir-se a própria ideia de mudança, de variação ou de diversidade linguística. Apaga-se, pois, o paradigma linguístico de Babel e instala-se o império da heterogeneidade das línguas.

No cerne dessa narrativa inaugural, situa-se um projeto frustrado – a célebre edificação da Torre de Babel. O fracasso de um projeto humano que, na interpretação de Jacques Derrida, é “índice da ciumenta intervenção paterna da punição divina que se dirige não apenas à pretensão dos ‘filhos’ de alcançar as alturas em que reside o Criador, mas também ao seu desejo de dar um nome a si mesmos, de ter identidade, de construir uma genealogia própria. A disseminadora intervenção divina, simultaneamente,...” impõe a penalidade pela transgressão de normas que regem a distância entre o sagrado e o profano, e impede a comunicação entre os homens “por um gesto que é eminentemente destruidor”, isto é, um ato que anula o dom de uma única língua, confundindo e semeando a confusão entre seus filhos, a partir da ‘criação’ da multiplicidade dos idiomas.

Daí para frente, toda a história das línguas maternas se desdobra em filiações, gerações e genealogias que se digladiam na busca da ancestralidade. Por um lado, infere-se a noção de diversidade racial e, por outro, torna-se possível a ilação sobre a procedência da diversidade linguística interna, inerente a um mesmo idioma, e externa, entre idiomas.

Esse raciocínio permite outra inferência: a busca de uma modalidade ideal de uso linguístico, um modelo, um padrão, uma norma culta ou um constructo gramatical que representem a pureza da linguagem e devam modelar e purificar, limar, nivelar ou apagar as diferentes realizações das línguas, as suas variações e diversificações, como condição

para se alçar a valores socioculturais que as sociedades elegeam.

A heterogeneidade dos idiomas e seus usos concretos representam uma transgressão da ordem (divina ou gramatical?) de uma suposta ‘pureza da linguagem’ e dos idiomas. Em termos linguísticos, não nos têm faltado gramáticos e linguistas para a defesa e a punição do purismo e do antipurismo, tão legítimos em sua existência quanto a dicotomia sagrado/profano e o natural e o cultural.

A metáfora da pureza ou da puridade se expande, enormemente, ao longo dos séculos e se insere e mina outros domínios e práticas sociais. Da pureza das relações sexuais e étnicas passa-se a falar da pureza da alma, do sangue (limpar, limpeza do sangue), da purificação das mulheres após o parto, das mãos puras, limpas, do purgatório, da purgação, da higiene racial e linguística. Fala-se, ainda, da razão pura, da pesquisa pura, de polidez, do purismo, da pureza da linguagem, daí expressar-se com sinceridade, com clareza, com lucidez, com nitidez. Todas essas palavras têm algo a ver com puridade e prevêem o seu contrário que nada mais do que a impuridade que gera o antipurismo.

Utiliza-se tão frequentemente a metáfora da puridade, em épocas e lugares diferentes, de maneira consciente ou não, que se pode perguntar, na atualidade, se os historiadores, filólogos, gramáticos e antropólogos, por seu interesse pelas especificidades das culturas, têm alguma coisa de novo a dizer sobre o tema, exatamente pelo fato de se encontrar presente no uso da linguagem na vida cotidiana: do sistema de castas comum na sociedade medieval europeia em que mediava a distinção entre pureza e impureza, dos rituais como o batismo e o exorcismo ao hábito de se lavar, na Rússia do Século XVII, como encontrado no Tzar Alexis I, que se banhava após cada encontro com os ocidentais.

A própria noção de catarse, como nos lega Aristóteles, era e é uma forma de purificação psicológica. Também, na modernidade, expurgam-se livros. Em nossos dias, a expressão ‘purificação ét-

nica' e suas aplicações dramáticas são bem conhecidas e remetem a numerosas campanhas para a pureza erguidas pelos movimentos religiosos ou seculares. Essa dimensão nos conduz à possibilidade de essa metáfora ser universal.

Desse modo, pode-se constatar que, conforme as sociedades e a organização dos grupos humanos que as compõem, consideram-se puras ou impuras pessoas e práticas sociais que envolvem fenômenos e até objetos diferentes. É bem provável que a importância concedida à pureza e à influência de 'puristas', isto é, chefes de famílias e/ou autoridades diversas que comandam movimentos de pureza tenham variado no tempo e no espaço e os desejos de transformações pretendidos, de maneira particular, moveram ou estimularam a ideia de pureza e de impureza da linguagem.

Do ponto de vista antropológico, as reflexões do filósofo e antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908/2009) sobre natureza e cultura nos conduzem a uma tomada de consciência e de posição a respeito das origens das normas, das leis e das regras que comandam as condutas humanas. A sua observação: "Onde está a regra (a lei, a norma) está a cultura" pressupõe um estado de natureza em que predominava a anomia, um vazio de regras, de normas e de leis capazes de regerem os comportamentos sociais humanos. Portanto, para o antropólogo francês, "Esta ausência de regras parece fornecer o critério mais seguro que permite distinguir um processo natural dum processo cultural". E mais: "Tudo o que é universal, no homem, diz respeito à natureza e se caracteriza pela espontaneidade e tudo o que está submetido a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular". Conclui o antropólogo: "Houve um tempo em que a Natureza era soberana, houve um tempo em que a Cultura não existia. Houve um tempo em que a noção de 'símbolo' teria sido inútil, em que a troca recíproca não podia ter sentido. Atualmente, há a cultura, o pensamento simbólico, nós falamos e trocamos".

Esse raciocínio conduz Lévi-Strauss a conceber a 'proibição do incesto' como

uma síntese, mergulhada numa ambiguidade e, por isso, é nela onde está o 'lugar' preciso da passagem do estado de natureza para o estado de cultura experimentada pelo homem. A ambiguidade que caracteriza a regra da proibição do incesto, como um fenômeno humano, representa a emergência do pensamento simbólico que é, também, do campo do humano. Lévi-Strauss explicita: "Esta regra, social pela sua natureza de regra, é, ao mesmo tempo, pré-social em duplo título: primeiro, pela sua universalidade; segundo, pelo tipo de relações a que se impõe a sua norma". Portanto, os seres humanos moldados pela cultura e pelo poder que podem usufruir, em sociedade, terminam por estender os comportamentos numa hierarquia de prestígios que trafegam da pureza de raças à pureza de usos da linguagem. Quem diz homem, diz sociedade, quem diz sociedade diz linguagem.

Esta visão articulada – homem, sociedade ou cultura e linguagem – torna-se mais evidente com a descoberta do 'homem Neanderthal' que, provavelmente, já possuía 'conhecimento da linguagem', de rudimentos da indústria e de ritos funerários, o que o distingue de seus semelhantes que viviam em estado de natureza. Assim, o seu nível de cultura o opõe a seus antecessores neolíticos. Essa distinção leva estudiosos como Lévi-Strauss a compreender esse 'valor lógico' e a definir o homem como "[...] um ser biológico ao mesmo tempo que um indivíduo social" dotado de linguagem.

E o uso da linguagem já era previsto como regulado por normas de polidez em oposição ao uso 'indevido da linguagem', como falar em demasia e ruidosamente (falta de educação), rir demasiadamente alto (inconveniência), manifestar-se, linguisticamente, com excesso, seus sentimentos (exageros), produzir sons que não são palavras, falar com interlocutores que têm apenas a aparência de humanidade (preconceito).

Desse modo, "Todas estas proibições reduzem-se, portanto, a um denominador comum, a saber: constituem um 'abuso da linguagem', e são, por este aspecto, grupadas com a proibição do

incesto ou com os atos evocadores do incesto”. A ideia de mau uso da linguagem ou dos recursos de comunicação se expande, ao longo da história, e se torna num poderoso espaço de exclusão e de punição pelas instituições especializadas para tal: as academias, os bons escritores, os dicionários, os gramáticos e o aparelho escolar.

Purista e purismo são palavras que aparecem, em torno de 1586, portanto, no final do século XVI, para designar aquele que estima possuir a crença, aquele que crê, que tem fé mais pura. No entanto, as guerras religiosas ou entre religiões, na época, católicos x protestantes, em sua fúria, em sua exaltação violenta, se entrematavam por nada. Bastava uma palavra mal compreendida ou um gesto proibido ou interdito aniquilavam-se os impuros. Os puristas estavam em qualquer lugar e vangloriavam-se da pureza de sua fé, de sua crença.

No início do século XVII, com a criação da Academia Francesa, que vai ser modelo de outras academias europeias, o vocábulo ‘purista’ vai ser empregado fora do domínio da religião e passar a designar aquele que cultua e defende a pureza da língua. Portanto, no dicionário da Academia Francesa/1694, em sua 6ª. edição, e na edição, do mesmo dicionário, em 1832/35, a definição de ‘purista’ se completa, ao adquirir o traço de sentido que se encontra em ‘pedante’ e em ‘severo’. Daí, passa-se a identificar o purista como a pessoa que adere, sem trégua, ao alto nível de pureza da linguagem.

Ao lado das posições puristas e da defesa inescrupulosa da pureza da linguagem, havia também as críticas dirigidas aos gramáticos tradicionais e as normas de bom uso da linguagem foram ironizadas e criticadas. O moralista e acadêmico francês, Jean de La Bruyère (1645/1696), demonstrou a sua empatia em relação aos puristas, não que fosse ‘antipurista’ ou não purista, mas porque tudo neles não passava de cálculos, subserviência ou vigilância, afetação, inescrupulosamente, pedante, portanto, o purista é “tão rigoroso que chega a ser fatigante”.

Essa polêmica chega aos séculos XVII, XVIII e XIX, com a imagem de serem puristas pedantes, identificados com os professores, os cheios de ciência, os maus instruídos, os ideólogos, mas não os escritores e os acadêmicos. No século XX, os que são hostis ao purismo ou os antipuristas tornaram-se puristas e defenderam o purismo veementemente. A legitimidade das duas ações, posições ou comportamentos não se discute.

Assim, tanto a fragmentação da língua adâmica em uma multiplicidade de idiomas e de variedades linguísticas em que entram em disputa o sagrado e o profano, tanto quanto a cisão histórica entre natureza e cultura que instala a primeira norma social – a proibição do incesto – de que pode ter dado origem às demais interdições ou normas sociais – são, ambas, legítimas e distintas pela própria natureza de cada um desses polos. Eles se tocam, há um ponto de intersecção, há uma fronteira, mas também há um abismo. Não se comparam coisas incomparáveis, apenas elas existem e pronto. Não há palavras felizes e palavras infelizes como o senso comum costuma admitir. A interpretação e a ambiguidade são da esfera do receptor. Para o emissor, o sentido/significado é de seu domínio, sem ‘senões’.

Em si, o prefixo ‘anti-’, de origem grega, é detentor de um esvaziamento de sentido que chega a ‘zero’. O seu ‘sentido’ depende da substância a que se agrega, do valor semântico-social que adquire, em seus contextos de uso real. Pode refletir valores eufóricos ou valores disfóricos. A sua dominância vai depender das forças ideológicas, sociais e culturais em jogo. O prefixo ‘anti-’, em ‘antipurismo’ não tem o mesmo valor semântico que em ‘anticristianismo’. As matrizes ideológicas das substâncias são mutáveis, conforme o gosto, o sofrimento, as ambições, a felicidade, a crença, as mentes e ações humanas, na esteira da história.

Bibliografia

Imprensa:

BENJAMIN, Walter. *Mythe et violence*. Paris: Édition Poche, 1971. BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Edi-

tora, 2012. BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Editora Boitempo, 2013. BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades – Editora 34, 2015. DERRIDA, Jacques. *Força da lei – O fundamento místico da autoridade*. Porto: Campo das Letras, 2001. DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. ECO, Umberto. *A busca da língua perfeita*. São Paulo: EDUSC, 2001. LEVI-STRAUSS, Claude. *Olhar, escutar, ler*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. LEVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. OLENDER, Maurice. *As línguas do paraíso*. *Arianos e semitas: um casamento providencial*. São Paulo: Editora Phoebe, 2012.

Digital:

CALLADO, Tereza de Castro. Da sacralidade barroca à iluminação profana do pensamento: ensaio sobre linguagem, política e estado de criação. *Cadernos Walter Benjamin*, n. 9, pp. 1-14, jul./dez. 2012. Disponível em: http://www.gewebe.com.br/pdf/cad09/Tereza_Callado.pdf. Acesso em: 30 jun. 2020.

ANTONIO PONCIANO BEZERRA

Antirracionalismo

O percurso filosófico de construção do conhecimento desde sempre se pautou pela discussão acerca do modo pelo qual se chega à verdade. Em oposição ao sofista, Platão qualifica o filósofo como aquele que tem por objetivo buscar a verdade. No diálogo *Teeteto*, ele apresenta a definição clássica segundo a qual o conhecimento é a crença verdadeira justificada. A despeito das divergências em algumas filosofias posteriores, especialmente a aristotélica, quanto aos modos de justificação das crenças verdadeiras é quase generalizada a compreensão de que a razão tem papel central no estabelecimento da verdade. Ainda que haja algumas distinções quanto ao que seja o conhecimento conceitual ou em relação ao próprio sentido a ser atribuído à ideia de racionalidade, que o conhecimento verdadeiro envolve diretamente a razão, apoiada ou não na experiência, é algo mais ou menos unânime num plano mais geral da filosofia até o Renascimento. Da mesma forma, grande parte dos filósofos nesse contexto derivou desses pressupostos a compreensão de que por meio do conhecimento racional podemos realizar distinções morais e agir bem, colocando em perspectiva o interesse geral.

A filosofia cética sempre representou um contraponto a essa perspectiva. Essa corrente acusa a existência de uma *diaphonía*, uma diversidade das filosofias, uma isonomia entre os seus argumentos, que levam o cético a questionar a própria possibilidade de o homem encontrar a verdade. Diante dessa questão, os filósofos acadêmicos, como Cícero, declararam a inapreensibilidade da verdade, ou seja, que nada pode ser conhecido efetivamente. Em contrapartida, a filosofia pirrônica, iniciada com Pirro no século VI a.C e tendo como um dos principais representantes Sexto Empírico, já no século II d.C, entende que a verdade ainda não foi encontrada, não excluindo nem a eventualidade da descoberta e nem a

sua impossibilidade. Nessa perspectiva, o ceticismo acaba se constituindo como uma filosofia que continua investigando os assuntos, porém aponta as limitações do discurso racional. O cético pirrônico investiga porque se abstém de apresentar opiniões dogmáticas, tanto no sentido afirmativo como no negativo, entendendo que o mais coerente seja não afirmar nem negar nada sobre as coisas, e, desse modo, suspender o juízo (VERDAN, 1998, p. 37).

No contexto do Renascimento, a emergência da subjetividade exige uma redefinição da perspectiva racionalista, redefinição essa que incorpora a posição do sujeito. Uma série de filósofos desse período, influenciados por essas correntes céticas da Antiguidade (POPKIN, 2000), passam a questionar a capacidade da razão de alcançar uma verdade inquestionável, inserindo a instabilidade da natureza humana como elemento problematizador das concepções racionalistas do conhecimento. Montaigne, sem dúvida, é um autor central nesse contexto. Criador do gênero *ensaio*, Montaigne possui uma filosofia que concentra várias correntes da filosofia helenística, destacando-se na sua obra a perspectiva cética. A instabilidade da natureza humana, a posição subjetiva do olhar, o profundo desconhecimento que temos em relação aos nossos próprios limites, são temas constantes em seus textos. A sabedoria corresponderia justamente à percepção da impossibilidade da razão determinar um conhecimento inquestionável, como afirma no ensaio *Dos Coxos*: “O falso aproxima-se tanto do verdadeiro, que o sábio não deve enveredar por tão perigoso desfiladeiro”. Verdade e mentira têm igual fisionomia; vemo-las com os mesmos olhos” (MONTAIGNE, 1987, p. 320).

Nesse ensaio, Montaigne discute a insuficiência dos testemunhos apresentados aos Tribunais Seculares como prova de atos supostamente ligados à feitiçaria. Vários argumentos são empregados para relativizar a pretensão humana de alcançar a verdade, verdade essa que seria indispensável para que se pudesse condenar alguém à morte com justiça.

Assim, Montaigne ressalta que o ser humano tende a crer no que é vão. Mostra, ademais, que todos acreditam ser obra de caridade convencer os outros e que normalmente as convicções mais fortes derivam de causas frágeis. A investigação dessas causas exigiria um investigador prudente, atento, sem prevenção, sustenta. Porém, afirma que isso no gênero humano é quase inexistente. Quando se impõe um discurso como inquestionável, mostra-se a fraqueza da razão. Isso porque antecipamos os fatos, vemos neles os que queremos ver, o que nossas crenças infundadas afirmam. A confirmação de um fato muitas vezes é simplesmente mera antecipação, pressuposição. Temos uma imaginação que recebe como verdadeiro aquilo que, em realidade, é falso e frágil. Nesse sentido, haveria uma ignorância “forte e digna”, que exige um profundo conhecimento. Reconhecer a ignorância acerca de certos assuntos é uma sabedoria. A incapacidade de atingirmos a verdade mesmo nas informações diretas da experiência é prova da própria incapacidade da razão atingi-la e reconhecer essa limitação é a verdadeira sabedoria: “Idênticas conclusões se tirariam de outros casos semelhantes, se examinados cuidadosamente. ‘Admiramos as coisas que iludem porque se encontram longe de nós’. Assim nossa vista descobre imagens longínquas que se afiguram estranhas e se reduzem a nada ao nos aproximarmos delas: ‘Nunca a fama corresponde à verdade’” (MONTAIGNE, 1987, p. 322).

O reconhecimento da incapacidade da razão de atingir a verdade é, de acordo com esse ensaio, o ponto de chegada da filosofia: “Eu chego a odiar as coisas verossímeis se me são apresentadas como infalíveis, e prefiro as expressões que atenuam a audácia da proposição, como, por exemplo: ‘Talvez, até certo ponto, dizem, penso’, e outras do mesmo gênero. Se tivesse tido de educar crianças, eu as houvera habituado às dúvidas e não às afirmações. Diriam: ‘Como? Não sei, pode ser, será?’ Assim, mais pareceriam aprendizes aos sessenta anos do que doutores aos dez, como acontece hoje. Quem deseja curar-se de sua ignorância

precisa confessá-la. Íris é filha de Tau-mante; a admiração é a base de toda a filosofia; a investigação é a fonte do progresso; a ignorância forte e generosa que, do ponto de vista da honra e da coragem, nada fica a dever à ciência. E há tanta ciência em conceber essa ignorância como em conceber a própria ciência. Corras, conselheiro em Tolsa, publicou um resumo do estranho processo de dois indivíduos que se faziam passar um por outro. Lembro-me (somente disso, aliás) que considerara a impostura daquele a quem se julgou culpado tão maravilhosa, tão acima de nossa possibilidade (e a do juiz) de entender, que me pareceu excessiva a condenação à morte, do réu. Deveríamos admitir uma sentença concebida nestes termos: 'O tribunal não compreende nada neste caso' Seria ainda mais livre e sincero do que o que faziam os juízes do Areópago, os quais, quando deviam pronunciar-se acerca de uma causa que não conseguiam esclarecer, determinavam às partes que voltassem cem anos depois" (MONTAIGNE, 1987, p. 323).

Confessar a ignorância, a impotência da razão para chegar a uma verdade absoluta é algo qualificado como a postura filosófica mais adequada, ao invés da sustentação de um discurso racional capaz de estabelecer uma verdade inquestionável. Sendo assim, a tarefa da filosofia não é propriamente a busca da verdade, por meio da atividade de exercício da razão, mas sim perceber como atua a natureza humana na formação das suas crenças e reconhecer a limitação humana para alcançar a verdade. Não apenas nesse ensaio, mas também em textos como *Apolo-gia de Raymond Sebond*, Montaigne localiza na limitação das pretensões da razão o exercício da verdadeira filosofia, o que tem como contrapartida a concepção de uma filosofia que se redefine enquanto observadora da natureza humana. É na percepção da influência de uma série de tendências envolvidas no modo como o sujeito se relaciona com o seu objeto de conhecimento que passa a se situar o interesse do filósofo.

A filosofia cartesiana procura dar um sentido completamente novo a essa

perspectiva. Diante de alguns exemplos citados por Montaigne e por toda uma tradição que retoma o ceticismo antigo no Renascimento, Descartes irá sustentar a evidência do cogito: "Mas que sei eu, se não há nenhuma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito tais pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou corpo. Hesito no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou, apenas, pensei em alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardisso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito" (DESCARTES, 2010, p. 142).

A consciência, o *cogito*, a razão, o pensamento, a alma: tudo se equivale e é esse domínio que resiste à dúvida, é o que emerge como certeza intuitiva diante da própria universalização da dúvida. O ponto inicial inquestionável do conhecimento passa a ser a razão compreendida como *cogito*. É desse campo de evidência que parte a busca da verdade. Os objetos da consciência são as ideias e é nelas que devemos procurar os critérios que poderão fazer emergir todo um do-

mínio de certeza e evidência. A prova da existência de Deus advém da análise das ideias de perfeição e infinito que, segundo Descartes, são objetos da nossa consciência. Tendo provado que Deus existe e é bom, Descartes assume como critério do conhecimento e da verdade a clareza e distinção das ideias. Aquilo que podemos conceber com total clareza e distinção deve ser considerado verdadeiro.

A clareza e a distinção são, em realidade, marcas do inatismo do conhecimento. O que podemos saber de verdadeiro não decorre da experiência e de nenhuma ideia percebida pelos sentidos, mas envolve diretamente uma inspeção do espírito que se volta para si mesmo e acessa ideias inatamente presentes nele. Assim, por exemplo, a identidade de um objeto como um pedaço de cera não é uma inferência racional baseada em qualquer informação conferida pela experiência e sim o acesso a uma infinitude potencial de modificações que esta *res extensa* poderia conter: “E, agora, que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando está inteiramente fundida e muito mais ainda quando o calor aumenta? E eu não conceberia claramente e segundo a verdade o que é a cera, se não pensasse que é capaz de receber mais variedades segundo a extensão do que jamais imaginei. É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme

minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta” (DESCARTES, 2010, p. 148).

A concepção de uma ideia diferencia-se da sua imaginação e decorre dessa inspeção do espírito que percebe em si mesmo um conteúdo previamente dado, anterior à experiência. Nem todo conhecimento é exclusivamente inato, sendo evidente que há todo um contexto de temas que dependem de informações da experiência. Porém, a certeza está diretamente ligada ao claro e distinto e, portanto, a verdade relaciona-se diretamente com o inato. A razão é a consciência de modo geral e o ato de imaginar, por exemplo, não deixa de ser razão em alguma medida. Contudo, a inspeção pura do espírito é racionalidade em seu sentido mais preciso, na filosofia cartesiana. É essa perspectiva da racionalidade a mais diretamente relacionada à descoberta da verdade.

Uma rejeição das ideias inatas, portanto, em alguma medida já lança elementos importantes para uma crítica ao sentido específico de verdade reinstituído pela filosofia cartesiana. Nesse contexto, a filosofia lockeana é fundamental e representa uma tentativa de reestabelecer a centralidade da experiência na composição do pensamento. A verdade não mais é compreendida como relacionada a uma inspeção do espírito independente dos conteúdos da experiência. De modo geral, o conhecimento certo passa a ser uma percepção de relações dadas nas próprias ideias, de forma direta ou pela intermediação de outras ideias. O conhecimento provável, em Locke, diferencia-se do conhecimento proveniente da demonstração porque a prova exige elementos da experiência e não pode ser dada por uma intuição que apenas perceba relações diretas entre as próprias ideias. Mas, no limite, a produção do conhecimento se dá por uma percepção do acordo ou desacordo das ideias, o que é o campo próprio da intuição, à qual as provas devem se reduzir em cada processo de desmembramento. Conhecer é um pouco perceber perceptualmente: “Conhecer, portanto, é apenas perceber conexão e concordância, oposição e dis-

cordância, entre quaisquer de nossas ideias. Se há percepção, há conhecimento; do contrário não há conhecimento, apesar de nossa imaginação, opinião ou crença. Para sabermos que branco não é preto, basta percebermos a discordância entre essas duas ideias. Para termos máxima segurança de que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, basta percebermos que a igualdade de dois ângulos retos necessariamente concorda com os três ângulos de um triângulo e é inseparável deles” (LOCKE, 2012, p. 575).

Como dito, a crítica às ideias inatas representa um “ataque” importante ao projeto racionalista cartesiano, que dissocia totalmente o conhecimento certo da experiência perceptual. O juízo, em Descartes, implica no limite a inspeção do espírito que se distancia da faculdade de imaginar e, portanto, da experiência como um todo. Em Locke, o conhecimento certo é, em última análise, a percepção do acordo ou desacordo das ideias vindas à mente por meio da experiência, via sensação ou reflexão. Ele não implica nenhum conteúdo inato, de forma que a razão nesse contexto é um simples operar com os conteúdos da própria percepção, a qual apresenta em si mesma os critérios para o estabelecimento do acordo ou desacordo.

Berkeley e Hume de modo geral seguem Locke na crítica ao inatismo e, portanto, restringem a racionalidade à operação com as ideias vindas à mente a partir da experiência perceptual. Hume, porém, apresentará um ataque ainda mais radical à racionalidade, tendo em vista que não apenas reforçará a refutação do inatismo, mas restringirá o alcance da própria atividade de operação com ideias que a razão realiza. A filosofia humeana se destaca por apresentar uma crítica à relação de causa e efeito que acaba por representar uma discussão acerca do próprio alcance da metafísica como um todo. Para tanto, Hume parte de uma investigação mais exata acerca daquilo que diferencia a razão demonstrativa e intuitiva da “razão provável”. Segundo Hume, na *Investigação*, os objetos da razão humana seriam de duas

espécies: relações de ideias e questões de fato. Tais “objetos da razão humana” dariam base aos raciocínios, divididos conforme esses objetos respectivamente em demonstrativos e prováveis ou morais. A demonstração caberia apenas à álgebra e à aritmética e à geometria e decorreria apenas de quatro relações “filosóficas”, quais sejam, semelhança, proporções de quantidade ou número, graus de qualidade e contrariedade. Os raciocínios prováveis ou morais seriam aqueles pertinentes às questões de fato e partiriam das relações de identidade, relações de espaço e tempo e da relação da causa e efeito. Nesses casos, uma simples inspeção das ideias não garantiria a certeza das respostas, sendo necessário recorrer à experiência. Para recorrer à experiência, quando esta não é a simples percepção de algo que ocorre, mas sim um verdadeiro raciocínio, segundo Hume, no limite sempre se deve partir da relação de causa e efeito, única relação capaz de ir além do que pode ser percebido pelos sentidos ou reproduzido pela memória.

Ao se perguntar sobre o que permite a inferência de um objeto observado para outro que não está imediatamente presente aos sentidos, Hume está pensando todo o estatuto do raciocínio experimental. Ele inicialmente rejeita que a relação de causa e efeito seja analítica, ou seja, que o ato de considerar todo novo acontecimento como decorrência de uma causa possa ser intuitiva ou demonstrativamente provado. Afirmar que toda mudança decorre de uma causa, caso fosse afirmado, tratar-se-ia de um juízo sintético, não havendo uma identidade entre o conceito de acontecimento e o de ser causado. Quanto à relação que estabelecemos entre duas espécies de objetos e a partir da qual afirmamos que todos os objetos semelhantes à primeira causarão objetos semelhantes à segunda espécie, Hume procura mostrar o equívoco das fundamentações da relação de causa e efeito na ideia de que percebemos poderes nos objetos ou de que possamos, por algum motivo, supor a sua existência a partir da observação da experiência. A observação nos oferece dados que se resumem a uma repetição constante

de uma conjunção entre duas espécies, de uma anterioridade da “causa” sobre o “efeito” e de uma contiguidade espaço-temporal entre ambos. Ser causa de outro objeto, contudo, exige mais: implica um vínculo necessário entre ambos, pelo qual sabemos que a existência do efeito exige a da causa. Hume expõe, entretanto, que a observação de uma conjunção entre dois objetos não pode originar uma ideia de conexão necessária, tampouco a observação da repetição dessa conjunção, ainda que ao infinito, poderia fazê-lo, porquanto não pode fazer surgir uma qualidade nos objetos. A repetição da conjunção no passado só poderia fundamentar a inferência futura caso a pressuposição da regularidade da natureza (*o futuro se assemelha ao passado*) pudesse ser considerado um princípio demonstrativo, o que Hume recusa. Sendo assim, a filosofia humeana recusa que a racionalidade experimental tenha por base a racionalidade demonstrativa. Isso significa, portanto, que todo o juízo que transcende a mera percepção e a relação dos conteúdos do pensamento, portanto, tudo o que em Hume envolve o juízo sintético, não tem por base a própria racionalidade.

A filosofia humeana não se restringe a apontar que não é a razão o fundamento da causa e efeito. Reconhecendo que, de fato, realizamos inferências causais e que todo nosso juízo experimental parte desse ato, Hume, tendo evidenciado que ele não trata de algo fundamentado racionalmente, aponta em que medida nossa atividade cognitiva de estabelecer relações causais se fundamenta na imaginação e no hábito. A imaginação na filosofia de Hume é a faculdade pela qual reproduzimos nossas impressões, sem uma repetição necessária do modo como elas se dão de início. A faculdade de imaginar se destaca pela liberdade e é por essa mesma liberdade que é preciso pressupor princípios pelos quais ela atua, quando se verifica uma regularidade na sua atuação. A causa e efeito é um desses princípios e isso significa, segundo Hume, que quando há uma relação causal entre objetos a ideia de ambos se conecta na mente de tal forma

que, pela presença de um deles a mente nos leva necessariamente e de forma vivaz à ideia do outro. A inferência causal, o estabelecimento de que haja uma relação de causa e efeito entre os objetos, não decorre da razão, conforme já foi dito. Ela decorre de uma atuação do hábito que, na filosofia humeana, aparece como a faculdade capaz de ser sensível à repetição passada e a partir dela gerar uma expectativa futura, sem um princípio racional que garanta que o futuro será igual ao passado. O hábito permite um salto e atua sobre a imaginação de tal forma que estabelece o vínculo causal entre duas espécies e faz aquela faculdade os considerar como unidos pela relação de causa e efeito e, pela presença de um, direcionar-se por uma transição necessária ao outro. “A ideia de necessidade surge de alguma impressão. Nenhuma impressão transmitida por nossos sentidos é capaz de gerar tal ideia. Ela deve, portanto, ser derivada de alguma impressão interna, ou seja, de uma impressão de reflexão. A única impressão interna com alguma relação com aquilo de que estamos tratando é a propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente. Essa é, portanto, a essência da necessidade. Em suma, a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos. E jamais poderemos formar a menor ideia dela se a considerarmos como uma qualidade dos corpos. Ou bem não temos nenhuma ideia de necessidade, ou então a necessidade não é senão a determinação do pensamento a passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com a experiência de sua união” (HUME, 2001, p. 199).

A crítica humeana à pretensa fundamentação da relação de causa e efeito na razão humana resulta, portanto, no deslocamento de toda racionalidade experimental do interior da própria razão para o campo de princípios da natureza humana, segundo os quais se estabelece uma conexão na mente entre os objetos e por meio dela realiza-se uma projeção dessa conexão no mundo objetivo. O hábito atua sobre a imaginação e são os princípios desta que se ampliam

para o mundo. Sendo assim, uma parte substancial da racionalidade humana, destaca Hume, não procede da razão. A esta cabe apenas o fundamento dos raciocínios demonstrativos, os quais, entretanto, não ampliam o conhecimento. A filosofia humeana identifica os raciocínios demonstrativos como o mecanismo peculiar a partir do qual a metafísica atua. Porém, destaca que raciocínios demonstrativos não podem dizer respeito a questões de fato, havendo uma total divisão entre os assuntos restritos às relações de ideias e aqueles referentes ao conhecimento da experiência. Fundamentar *a priori* um juízo sintético tal como o que decorre da relação de causa e efeito, mostra Hume, não é possível, tendo em vista a distinção entre as ideias de início de existência e a de ser causado, bem como de natureza e regularidade. A universalidade da inferência causal, portanto, não é proveniente da razão demonstrativa, tampouco da experiência, sendo essa insuficiente para justificar que o observado no passado possa ser ampliado para o futuro. O hábito, enquanto faculdade inata, supre essa insuficiência.

Tirar a razão da base da própria racionalidade experimental foi uma posição caracterizada por Kant como ceticismo, ao qual ele pretendeu se contrapor mostrando como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*. Mas o ceticismo não é a única perspectiva possível da filosofia de Hume, a qual comporta um viés claramente naturalista, tendo em vista que remetepara princípios da natureza humana, nem sempre justificáveis pela razão, a constituição de grande parte do que chamamos de conhecimento. Sejam as colocações humeanas céticas ou naturalistas, ou ambas, o fato é que representam o golpe fundamental no racionalismo, tal como reinterpretado pela filosofia moderna a partir de Descartes. Esse golpe torna-se ainda mais evidente quando se tem em vista a filosofia moral de Hume, especialmente o deslocamento que ela faz na motivação moral da razão para as paixões. Determinar quais ações são virtuosas ou viciosas, segundo Hume, não poderia decorrer de um racio-

cínio, mas tão-somente significaria que algumas ações e valores nos agradam ou não e por isso são ou não aprovados: “Para mostrar a falácia de toda essa filosofia, procurarei provar, *primeiramente*, que a razão, sozinha não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e, em *segundo* lugar, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade. [...] A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas. [...] O exercício da razão, por exemplo, não produz nenhuma emoção sensível; e, exceto nas indagações filosóficas mais sublimes, ou nas frívolas sutilezas escolásticas, quase nunca transmite prazer ou desconforto. É por isso que toda ação da mente que opera com a mesma calma e tranquilidade é confundida com a razão por todos aqueles que julgam as coisas por seu primeiro aspecto e aparência” (HUME, 2001, pp. 449-453).

Hume, no *Tratado*, argumenta ser a razão incapaz de gerar uma volição e qualifica as escolhas morais como provenientes das paixões. A aprovação ou desaprovação que conferimos aos objetos e ações seriam decorrentes de um contentamento ou mal-estar em relação ao objeto ou ação considerada. A virtude causa prazer e o vício causa dor. Não apenas a virtude do outro nos gera um prazer, mas a nossa própria virtude nos causa orgulho. Hume observa que grande parte da filosofia moral entende que a razão regula nossa conduta. Entretanto, considera que a razão apenas influencia na nossa conduta mostrando que o objeto vai nos gerar dor ou prazer, sendo estas as paixões que, em realidade, determinam a base da aprovação de uma conduta. Aprovar ou desaprovar uma ação ou caráter é tão-somente uma percepção da mente e como percepção original não pode ser gerada por um raciocínio. A moralidade se impõe sobre as paixões e, segundo o *Tratado*, isso significa que não é um raciocínio.

Hume nesse tocante retoma toda uma tradição de autores que se opuseram ao racionalismo no campo da moral. Autores como Hutcheson e Shaftesbury são essenciais na tradição que fundamenta

a moralidade no sentimento. Shaftesbury procura mostrar a compatibilidade entre interesse público e privado, afirmando haver incompatibilidade entre interesse particular e público apenas quando os graus das primeiras afecções são demasiado elevados e os das segundas, ao contrário, muito fracos. Um estado “sadio e robusto” dos afetos moderaria os graus das afecções. Tal estado seria garantido por um pressuposto específico da filosofia de Shaftesbury, que é a sua teleologia, pela qual se considera que o bem individual tende ao bem do todo. Haveria por parte do indivíduo uma busca pela virtude e, portando, a regulação das auto-afecções particulares, tendo em vista essa tendência para o bem do todo. Tais princípios são em grande medida recepcionados por Hutcheson, que afirma que a bondade moral implica numa aprovação das ações dos outros sem qualquer relação com o nosso interesse, com o desejo de posse. A aprovação ou desaprovação das ações alheias seria decorrente de um sentimento, o qual não pressuporia ideias inatas ou conhecimentos e proposições práticas, ou seja, não seria objeto da razão. O sentido moral seria uma determinação de nossa mente de receber as simples ideias de aprovação ou condenação das ações observadas. O prazer decorrente da aprovação implica na posição do juízo moral enquanto constituído na perspectiva da observação do ato, de forma que à naturalidade da aprovação se junta a relação entre indivíduo e todo. Como Shaftesbury, Hutcheson não considera haver uma oposição necessária entre interesse individual e interesse público, sendo o grau empregado nessas afecções o elemento que as compatibiliza ou não. Quando há vício, quando a ação viola a relação com o outro, é porque o auto-interesse se impôs de forma a tornar incompatível a felicidade individual e a coletiva. A aprovação ou desaprovação das ações não envolveria, segundo Hutcheson, a vontade, tampouco poderia ser decorrente do costume ou da educação. Seria um favor de Deus, pelo qual enquanto favorecemos nosso próprio bem, favorecemos também o bem de outros.

Haveria uma inclinação para o bem público, um desejo, um sentimento.

Hume não exclui totalmente a razão do juízo moral. Contudo, confere a esta um espaço bem mais determinado, consistente na avaliação da coerência de determinado objeto com as paixões consideradas a partir do ponto de vista da utilidade. Assim, em suas palavras, a razão pode direcionar a paixão. Entretanto, é o desejo, o prazer, que estimula a virtude. Esta gera prazer tendo em vista a sua utilidade, em razão da necessidade de apoio mútuo na espécie humana e da preservação da expectativa dessa utilidade mediante o hábito e a crença. Com o aumento da complexidade das relações sociais, porém, a correlação entre sociabilidade, utilidade e prazer não se torna mais tão evidente. A utilidade da preservação da virtude, o correto estabelecimento do vínculo entre um objeto ou ação imediatos e a sociabilidade, pulverizam-se. É nesse contexto que Hume acrescenta nessa dinâmica o princípio de simpatia que reaviva no interesse público o interesse pessoal. Se o interesse da manutenção da sociabilidade não está tão claro em comunidades complexas, passa a atuar a identificação entre a paixão daquele que se espera que seja respeitado e a do sujeito observador. Sendo assim, nem mesmo na perda da força e vivacidade da utilidade a razão passa a ser um substituto capaz de gerar a paixão e a ação correspondente. O fundamento da justiça não consiste em nenhum raciocínio, mas sim na série de bases que passa pelo interesse, pelo prazer, pelo hábito e pelo princípio de simpatia.

Talvez não se possa afirmar algo como um antirracionalismo na filosofia humeana. Essa filosofia não resulta numa rejeição da razão, em termos que poderíamos encontrar em Rousseau, por exemplo. Segundo Rousseau, especialmente no *Ensaio sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*, entre o homem e o animal a grande diferença se dá pela liberdade humana, que estabelece suas ações como atos de sua vontade e não do seu instinto. Contudo, ressalta que ninguém é bom ou mal no estado na-

tural e que a racionalidade já representa a entrada do homem no seu estado social, sendo este no estado natural regido pelo instinto e pelo sentimento. Conforme observa, a piedade é um sentimento natural e é ela que nos leva a respeitar os outros, ainda que limitadamente, sem a geração da moralidade propriamente dita. É a necessidade de utilizar termos e ideias gerais, argumenta Rousseau, que teria feito a razão se desenvolver e a partir disso haver uma comparação entre os homens. A razão traria o amor próprio e com ele a necessidade de se destacar em relação aos outros, o que implica desigualdade, fundada na propriedade, a qual, por sua vez, é possibilitada pela astúcia gerada pela linguagem e pela racionalidade. Nesse sentido, é evidente em Rousseau a crítica à razão de modo geral e sobretudo o apontamento de sua inutilidade no estado natural, para a preservação da igualdade e do respeito ao outro, bem como os efeitos que a mesma possui quanto à introdução da desigualdade entre os homens. Hume, diferentemente, não aponta uma oposição entre racionalidade e virtude, porém deixa patente que aquilo que nos faz instaurar a perspectiva do interesse geral não é a racionalidade, mas sim a paixão, o interesse e a simpatia. Além disso, Hume é um autor decisivo do ponto de vista de um deslocamento de uma série de atribuições conferidas pela filosofia à razão humana para outros princípios, tais como o hábito e a imaginação.

Fundamentar a origem de toda a racionalidade experimental fora da própria razão e afirmar que fazemos distinções morais a partir das paixões e do princípio de simpatia sem dúvida é retirar da razão grande parte do que a filosofia a ela atribuiu até então. A filosofia humeana é uma das precursoras do que hoje mais claramente é qualificado como *naturalismo*. É a princípios da natureza humana, muitos dos quais compartilhados com os animais, que partem a crença nos conceitos centrais da ciência e da justiça. Tais princípios não são justificados, tampouco podem ser analisados em termos de classificação quanto à sua verdade ou falsidade, mas consti-

tuem nossas crenças epistêmicas e nossa moralidade. Nossa razão, conclusão a que nos encaminha a filosofia de Hume, tem limites bem mais estreitos do que supusera grande parte da história da filosofia.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. BERKELEY, George. *The principles of human knowledge*. Organização: Jonathan Dancy. Oxford: Oxford University Press, 1998. DESCARTES, René. *Descartes: obras escolhidas*. Organização: J. Guinsburg et al. Tradução: J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2010. HUME, David. *Treatise of human nature*. Organização: David Fate Norton e Mary Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000. HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2001. HUTCHESON, Francis. Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Tradução: A. Cabral. Campinas: Ed. Unicamp, 1996, pp. 111-156. LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução: Pedro Paulo Garrida Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012. MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaaios*. 2. ed. Tradução: Sérgio Milliet. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Hucitec, 1987. MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975. PLATÃO. *Teeteto*. 3. ed. Tradução: Adriana Manoela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. POPKIN, Richard. *A história do ceticismo de Erasmo a Espinosa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. Uma investigação acerca da virtude ou do mérito. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996, pp. 13-36. SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. *Characteristics of men, manners, opinions, times*. Edição: Philip Ayres. Oxford: Clarendon Press, 1999, 3 v. VERDAN, André. *O ceticismo filosófico*. Tradução: Jaimir Conte. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998.

ANDREA CACHÉL

Antirracismo

Antirracismo, também comumente agraphado na Língua Portuguesa como anti-racismo antes do acordo ortográfico de 2010, é um vocábulo de uso corrente utilizado há pelo menos seis décadas para manifestar uma oposição ao sentido ou às práticas denominadas como racismo. O conceito de racismo pode ser muito preciso, quando definido como a ação de uma pessoa ou grupo baseada no ódio ou no preconceito acionados a partir de características fenotípicas com relação à outra pessoa ou outros grupos. Tais características são associadas à ideia de negação ou inferioridade de capacidades, de qualidades, de moralidades e de aspectos estéticos, que desde o século XIX se constituiu sob uma forte base científica que sustentou o pensamento de que os grupos humanos eram diferentes na aparência e no modo de ser pelo fato de pertencerem a grupos raciais distintos.

Empiricamente é como se cada raça fosse definida por atributos físicos específicos (em um dado momento, evidenciada em grande parte pela cor da pele) e que a ela fosse possível ser associado de forma determinante um conjunto de características e atributos de comportamento, implicados por qualidades e capacidades humanas específicas. Acima de tudo, na definição do racismo estes qualificativos são profundamente hierarquizados e sustentados por valores etnocêntricos.

Num outro sentido, durante o século XX, a noção de racismo se ampliou e passou a ser utilizada como definição corrente e jurídica para nomear as diferentes formas de desprezo, de ódio ou de inferiorização contra pessoas e grupos étnicos, regionais, nacionais ou culturais específicos, com base em argumentos de hierarquização deterministas e ou substancialistas. Para os defensores de práticas e concepções racistas sobre a diferença entre grupos humanos, a raça

é um dado natural, permanente e irrefutável. Na contramão deste entendimento, as posições antirracistas buscam negar todos os pressupostos anteriores, em alguns casos concebendo a raça como socialmente construída pelo pensamento social e por isto defendendo o convívio e as políticas de tolerância, respeito ao outro e igualdade de direitos e oportunidades entre os grupos entendidos socialmente como diferentes em cada contexto. Em outros casos, as posturas antirracismo defendem a não validade e a anulação do vocábulo raça para qualquer discussão ou compreensão sobre o social. Ambas as posturas argumentam por um posicionamento antirracismo. No primeiro caso, o antirracismo admite ser inevitável o convívio com as diferenças que a noção de raça criou sobre os grupos sociais e defende a igualdade de tratamento e de direitos como princípio de contestação da lógica racista; no segundo caso, a noção de raça como diferenciadora dos grupos sociais deve ser combatida, mas também esquecida e apagada dos usos cotidianos e normativos.

O antirracismo é um vocábulo utilizado para contestar as correntes de pensamento científico e social denominadas de racistas, bem como as políticas sociais, estatais ou não, e as práticas e ideias que defendem a segregação social, privilégios ou a superioridade de algum grupo social sobre o outro. Portanto, antirracismo pode ser considerado um modo de denominar diferentes estilos de combate ou de oposição ao racismo. Em tal sentido, o antirracismo está mais para a contrariedade do que representa o racismo, do que para anulação do mesmo, principalmente ao reconhecê-lo como fenômeno social e ao ser tomado pelo princípio de que o prefixo anti no vocábulo racismo é o próprio reconhecimento da existência ideológica e socialmente ativa que este pode representar.

Boa parte das posturas associadas ao antirracismo emergiu, primeiramente, da agência das pessoas que se viram enredadas numa posição de inferioridade social com base na ideia de hierarquia racial e que procuraram subverter tais lógicas. A percepção científica e ideologi-

zada da raça como definidora de grupos sociais distintos foi deflagrada de formas de entendimento e sentidos coletivos sobre a ideia de grupo humano com alguma origem ou características originais em comum. Se num primeiro momento a raça ativou o racismo, num outro momento também ativou a sua contestação sobre os argumentos moralizadores das diferenças e das formas de inferiorização dos outros como legitimadores de posições sociais nas relações de poder. A partir daí, intelectuais e movimentos sociais antirracismo, embora não contrários à ideia de raça, evidenciaram uma consciência sobre a opressão social gerada pelas lógicas do pensamento racial.

A versão científica (argumentos, discursos e práticas) e a versão política (legislação, propaganda e militância) dos entendimentos sobre a construção e a desconstrução social da raça e do racismo tiveram distintos momentos durante o século XX. A partir dos anos quarenta, as teorias racistas sofreram um impacto global sobre sua sustentação e validade científicas e políticas. Surgiram concepções antirracismo associadas a ativismos, a normatizações legais e a políticas públicas reivindicadas e proclamadas como antidiscriminatórias, não podendo tais atitudes ser confundidas com todo o significado que este vocábulo “anti” pode abarcar, por também se referirem às muitas outras formas de discriminação e preconceito como de religião, de sexo, de idade, de classe, entre outros.

Do ponto de vista normativo e também político, após a Segunda Guerra Mundial e o fim dos regimes fascistas, após a descolonização da África e da Ásia e após o fim política racial nos Estados Unidos da América, entre as décadas de quarenta, cinquenta, sessenta e setenta, vários países passaram a adotar princípios reguladores legais contra diferentes práticas discriminatórias em seus países, a partir da qual as legislações antirracismo se tornaram cada vez mais proeminentes. Do ponto de vista das convenções e dos entendimentos internacionais, a Declaração dos Direitos Humanos, da ONU, logo após o fim da Segunda Guerra, e outros documentos

precursores das concepções antidiscriminatórias logo a seguir, tornaram alguns termos e princípios consensuais com relação à necessidade de combater quaisquer formas de discriminação social, incluindo aí o que possa ser entendido como racismo. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 10/12/1948, no artigo segundo, afirma que “Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”. Mais explicitamente, no artigo sétimo, sobre discriminação, diz que “Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação”.

Entre os anos 50 e 60, vários debates internacionais foram realizados sobre o conceito “raça”, reunindo especialistas das mais distintas áreas e dos mais diferentes lugares do mundo, muitos deles patrocinados pela UNESCO. Basicamente, os consensos desses estudos concluíram que a ideia que se fez da raça como um conjunto de características biológicas não tem validade científica como diferenciadora dos aspectos comportamentais, qualificativos e morais entre os grupos humanos. Também concluíram que ideologias apoiadas em percepções científicas deterministas sobre grupos raciais definidos por características biológicas, culturais e mentais só serviram e servem para criar formas excludentes, desiguais e discriminatórias de convívio social.

Em 1965, no artigo primeiro, da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, organizada pela UNESCO, definiu a discriminação racial como: “...qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseadas em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por fim ou efeito anular ou comprometer o reconhecimento, o gozo ou o exercício, em igualdade de

condições, dos direitos humanos e das liberdades fundamentais nos domínios político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro da vida pública”. O documento se tornou um parâmetro de definição internacional e ampla sobre a definição de racismo, propondo que os Estados participantes abolissem quaisquer formas de discriminação racial e suas justificativas doutrinárias, além do que adotassem medidas normativas e políticas contra as práticas sociais das mesmas. Nas décadas que se seguiram, outras convenções foram realizadas reafirmando tais princípios, em meio aos anos da Guerra Fria e a existência de inúmeros países em que vigoravam os regimes autoritários e o silêncio sobre tais debates, além do incômodo modelo de apartheid, na África do Sul, predominando como referência de governo racista no mundo, que perdurou até 1994. Desde os anos sessenta, formas de preconceito étnico, nacional, religioso, de origem e contra imigrantes, aos poucos foram sendo entendidos como desdobramentos de distintas facetas do assentamento científico determinista e naturalizado do racismo. Nos anos noventa, com o fim da Guerra Fria, a desestruturação de inúmeros regimes autoritários, o rearranjo de uma nova ordem global de poder e o redirecionamento por novos interesses e demandas de mobilização social trouxe às militâncias outro vigor contra as diferentes formas de expressão discriminatórias e reprodutoras de desigualdades no mundo, em particular aquelas implicadas pelo racismo. Mais tarde, em 2001, um novo entendimento internacional sobre o tema consolidou de forma ainda mais precisa a definição de racismo e as concepções de combate contra as suas diferentes formas de expressão. Na Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, em Durban, na África do Sul, o objetivo foi discutir e conceber uma declaração internacional antirracismo que fosse mais explícita e abrangente, com uma proposta programática de ação global com ênfase no direito e na educação como meios de combate ao racismo pela transforma-

ção da compreensão social sobre as diferenças, pelo reconhecimento e pela compensação dos grupos que tenham sofrido ou sofram diferentes formas de discriminação e intolerância racial. Na prática, o programa de ação contra o racismo previu a introdução de leis nacionais antidiscriminação, na qual a segregação racial paderia ser considerada como crime. No artigo 129, da Declaração de Durban, a relação entre antidiscriminação e antirracismo é explícita e “Insta os Estados a introduzirem e a reforçarem, se necessário, os componentes anti-discriminatórios e anti-racistas nos programas de direitos humanos nos currículos escolares para desenvolverem e melhorarem o material didático, inclusive os livros de história e outros livros didáticos, e a assegurarem que todos os professores sejam bem formados e devidamente motivados para moldar atitudes e padrões comportamentais baseados nos princípios da não-discriminação, respeito e tolerância mútuos”. Depois de décadas de definição e de reconhecimento sobre os diferentes tipos de manifestação do racismo, a característica de Durban é propositiva e extremamente combativa. Na época, o jornal Folha de São Paulo, no Brasil, noticiou que “O sucesso desta conferência depende da disposição dos países em querer combater o racismo”. O “anti”, para casos relacionados ao racismo, foi ganhando cada vez mais o significado de contrariedade e de efetivo combate ao que se entende por “racismo” de uma forma muito ampla e aplicada aos diferentes contextos de cada País ou região, considerando internacionalmente os entendimentos sobre discriminação com relação à raça, à cor, à etnia, à religião, ao país, à origem e à procedência.

De qualquer modo, é importante considerar que as distintas trajetórias nacionais, os percursos de formação e de constituição dos países nos últimos dois séculos, incluindo as relações coloniais mais ou menos conflituosas entre metrópole e colônia, sustentaram princípios distintos de racionalidade racista (e posteriormente antirracista) em seus modelos de controle e governo.

No Brasil, no plano institucional, o racismo esteve presente até abolição da escravidão em 1888, com diferentes intensidades implicadas pelas normas e pelo modo com que a ideia naturalizadora da raça modulava e sustentava o escravismo. Ainda no século XIX, as teorias científicas sobre a raça, as questões de pureza e impureza, importadas da Europa e dos EUA, impregnaram as interpretações dos intelectuais brasileiros sobre a sociedade, implicando aí toda discussão sobre o atraso civilizacional do País, justificado como fruto do seu contingente populacional. Ao assimilar as teorias explicativas da hierarquia racial, também se assimilou um projeto de recepção de imigrantes europeus e o fim da escravidão no Brasil como necessários à modernização das relações de trabalho, da economia e da cultura que pautaram o pensamento e as políticas de desenvolvimento pós-abolição. A partir de então, passaram a conviver concepções que evidenciavam a crença permanente nas hierarquias raciais, tendo como estratégia o branqueamento da população através dos estímulos a recepção de imigrantes europeus em larga escala, que durou até a ascensão dos regimes fascistas na Europa. Mesmo sem lei ou normas que regulamentassem institucionalmente uma hierarquia racial no Brasil, as concepções científicas sobre raça, do século XIX, e as políticas de recepção de mão de obra imigrante sobreviveram na forma de ideologia do desejo por um ideal futuro de nação moderna, civilizada e branca. No plano das ideias oriundas das incipientes ciências sociais, a mestiçagem, condenada por intelectuais estrangeiros como antinatural e degenerativa da pureza racial, foi vista por parte dos intelectuais brasileiros como a via civilizatória possível da nação. O branqueamento do fenótipo e os progressos dos costumes se dariam pela mistura entre os povos, acelerada pela intensidade da absorção da imigração europeia.

As medidas de evolução deste processo ficaram pautadas pela caracterização cromática da população e pela criação de um vocabulário sobre a gradiente das cores, que indicam como certas re-

tóricas da mistura predominaram no debate racial no País, fazendo prevalecer a “cor” ao invés da “raça”, como significante simplificado das hierarquias. Em tal cenário, desprovido de normas políticas demarcadoras das diferenças raciais, predominou entre os intelectuais até os anos cinquenta uma concepção de que a harmonia nas relações sociais era característica predominante do Brasil principalmente quando o comparavam aos outros países que adotaram formas segregacionistas de convívio. O que não impediu que nos anos setenta, surgisse tanto a crítica científica quanto social sobre a falsa ideia de harmonia racial do País, quando se evidenciaram, através de pesquisas e das atividades de alguns movimentos sociais, diferentes expressões cotidianas de discriminação racial no acesso e nas relações de trabalho, assim como nas escolas, nas legitimidades das expressões religiosas e nas visibilidades com relação à representação da população negra nas manifestações artísticas e mais tarde na mídia. Certa invisibilidade sobre tal percepção crítica e a atualização dos argumentos de harmonia racial predominou durante a ditadura de Governo Militar, entre 1964 e 1985. Como diz o sociólogo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, “a retomada do conceito raça pela sociologia brasileira fez-se, contudo, sem que se desse muita atenção às implicações teóricas e políticas do seu uso. Banido das ciências sociais desde o começo do século, substituído, com sucesso, no senso comum brasileiro, pela noção de cor, tomada como reprodução imediata de uma realidade objetiva e empírica, o anti-racialismo começou, todavia, a chocar-se contra os fatos ululantes da discriminação racial no Brasil. Essa redução do anti-racismo ao anti-racialismo acabou por contrariar os interesses e os valores do povo negro brasileiro, que ressuscitou – na sua luta contra o mito da democracia racial – o conceito de “raça”, tal como é usado no senso comum.” (Guimarães, 2005, p. 71) Racialismo se refere as teorias científicas que sustentaram a ideia de existência das raças e racismo as formas de desigualdade com base nestas teorias ou

outros argumentos naturalizadores das diferenças hierárquicas entre os grupos humanos, baseadas em critérios biológicos. Nos anos 80, com a reabertura democrática ressurgiu a militância social negra e alguns partidos de esquerda alinhados com os movimentos sociais criaram suas secções e organizam plataformas programáticas ou núcleos de discussões entre outros temas sobre as demandas relacionadas ao combate à discriminação racial. As principais questões envolviam o reconhecimento público de sua existência por parte do Estado e da sociedade e as criminalizações de suas práticas. As demandas de tais debates foram em parte refletidas na Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988, e logo a seguir na Lei 7.716/89, denominada de “Lei do Racismo”, mas que também ficou conhecida como “lei antirracismo”. Esta última trouxe como epígrafe a seguinte frase “Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor”, reforçando o eixo caracterizador do preconceito racial de maior evidência no Brasil associado ao fenótipo da cor. No artigo primeiro da referida Lei, criada no ano de 1989, dizia “Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de raça ou de cor”. Tal artigo foi alterado no ano de 1997, passando a vigorar com uma redação atenta a outras formas de entendimento sobre o racismo, do seguinte modo: “Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. Mesmo sem a utilização explícita do vocábulo “antirracismo” nos textos da constituição e da lei mencionada, ambos foram incisivos na criminalização do que consideram atos de preconceito racial. Mais especificamente, a chamada Lei antirracismo definiu os crimes de racismo como ações específicas de pessoas ou grupos que impeçam, recusem ou neguem acessos, serviços e atendimentos às pessoas motivados por sua raça, etnia, cor ou origem. Do ponto de vista normativo, a discriminação racial, que neste caso tinha base na cor se torna racismo, assim como o entendimento sobre

outras formas discriminatórias associadas à naturalização de forma inferiorizada das diferenças culturais, da origem e dos costumes.

A partir dos primeiros anos do século XXI começaram a ser elaborada uma série de políticas públicas destinadas às populações negras e indígenas no Brasil, reivindicadas pelos movimentos sociais, por intelectuais e por políticos de esquerda, amparadas pela Conferência ocorrida em Durban. Com argumentos de combate ao racismo, emergiram com certa ênfase as concepções políticas de ações afirmativas, de caráter compensatório e de ênfase sobre a necessidade do Estado e da sociedade civil criarem práticas e mecanismos promotores da redução das desigualdades e dos desequilíbrios sociais provocados pelas permissivas práticas do racismo do passado e pelos racismos velados ou revelados no presente. Leis e políticas sobre cotas para negros e indígenas nas universidades; políticas compensatórias direcionadas às comunidades quilombolas e aos terreiros de religiosidades afro-brasileiras; além da obrigatoriedade do conteúdo de história e de cultura indígena, africana e afro-brasileira nos livros didáticos e nas escolas de ensino básico, entre outras referências manifestas na elaboração do Estatuto da Igualdade Racial, predominaram a pauta antirracismo na política brasileira da primeira década do século XXI.

Em síntese, no Brasil, as teorias científicas da raça foram absorvidas pelo viés do significante da cor e da cultura com destaque para a caracterização da população negra e indígena. Neste sentido, as noções de raça e cor se sobrepuseram e se confundiram durante muito tempo no imaginário social, sendo associadas predominantemente e negativamente aos estereótipos de comportamento e grau de desenvolvimento civilizacional entre os grupos, o que só passou a ser desconstruído intelectualmente a partir de meados do século XX e formalmente reconhecido como racismo pelo Estado a partir da Constituição de 1988, quando se criaram os dispositivos legais que passaram a condenar a discriminação racial.

A gênese e constituição da grande maioria dos estados-nações ocidentais e suas concepções sobre raça, seguidas do reconhecimento de suas modalidades institucionais ou não de racismo e mais recentemente de políticas de combate as suas formas de manifestação são marcadas por contextos e trajetórias particulares. No caso de Portugal, foram quase cinco séculos de imperialismo, sustentando regimes de escravidão ou de trabalho forçado nas colônias, com argumentos religiosos ou civilizatórios. Durante o século XX, com meio século de regime fascista, uma burocratização e uma legislação extremamente discriminatórias com relação às populações africanas e asiáticas, ocorreram alterações profundas com as reivindicações de independência política nas colônias, no início dos anos sessenta, que terminaram na Revolução dos Cravos e no fim do império português, em 1975.

Tais reivindicações denunciavam o regime português como colonialista e racista, por conta de seus argumentos políticos e científicos e também por conta das normas reguladoras sobre o estatuto da população das colônias que predominara até as independências. Do ponto de vista normativo, durante o período colonial, alguns documentos e formas de organização administrativa formalizavam a discriminação racial, enquanto as concepções e teorias científicas justificavam as hierarquias raciais nos domínios portugueses.

Por decreto do governo, o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, publicado em 06 de fevereiro de 1929, considerava como indígenas “os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça; e não indígenas, os indivíduos de qualquer raça que não estejam nestas condições”. Em outros documentos estatutários e normativos a seguir, os indígenas eram considerados nacionais, mas caracterizados como “de raça negra” e em condição primitiva de civilização e por isto foram adotadas e justificadas medidas tutelares, civilizatórias e de controle sobre tais populações, com direitos restritivos.

Do ponto de vista científico, as teorias denominadas por assimilacionistas, sustentadas pelas teses luso-tropicalistas de Gilberto Freyre sobre o caráter do povo português (CASTELO, 1998) e de seu empreendimento colonial como civilizador e agregador de outros povos, argumentavam que o colonialismo português não era racista, mesmo com a evidência do predomínio colonial pela metrópole e as diferentes formas de definir os direitos e deveres distintos aos considerados nacionais indígenas (chamados de indivíduos da raça negra) e aos considerados não indígenas, como definiam os estatutos. Tais argumentos normativizavam uma concepção racial das diferenças justificadas por critérios biológicos e culturais de dominação, que contribuíram para criar entre as populações colonizadas as respostas políticas de luta por autonomia. O que, depois de anos de guerra, culminou nas independências de Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

Em Portugal, surgiu uma nova Constituição Portuguesa em 1976, que só então estabeleceu algumas disposições gerais sobre os princípios que deveriam orientar a igualdade na nova delimitação política do País, concebendo, no seu artigo 13, que “ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica ou condição social”. Com relação aos considerados estrangeiros ou populações imigrantes, incluindo os oriundos dos antigos territórios coloniais, no artigo 15, “os estrangeiros e apátridas que se encontram ou residem em Portugal deverão desfrutar os mesmos direitos e estar sujeitos aos mesmos deveres como cidadãos portugueses”. No entanto, só bem mais tarde, o Código Penal português, de 1995, passou a reconhecer a existência social de racismo no País, considerando a discriminação racial como delito, seja através de atos de agressão ou ameaça a integridade física ou através da incitação, provocadas pela difama-

ção ou pela injúria a “pessoa ou grupo de pessoas por causa da sua raça, cor ou origem étnica”.

Tal definição coincide com o período de adaptação e ingresso do País na União Europeia e o crescente fluxo de recepção de imigrantes, que se tornou comum nas últimas três décadas. A imigração trouxe uma nova realidade constitutiva da população portuguesa. Além dos ciganos, há séculos no País, a presença de imigrantes africanos, brasileiros, asiáticos e de europeus do Leste, com formação de famílias extensas, fizeram as taxas de presença de imigrantes chegarem a aproximadamente 10% da composição populacional do País. Diante de tal quadro, nos últimos 20 anos, as leis de imigração foram alteradas várias vezes a depender do momento socioeconômico vivenciado pelo País e também pela Europa.

Na última década, o pensamento sociológico contribuiu com estudos sobre os as relações sociais entre nacionais e imigrantes e com a criação de políticas públicas dirigidas a diminuição dos impactos sociais. As noções de nação plural e multicultural surgiram como solução para construção de novos imaginários sobre a nação, assimilando normas antirracistas com ênfase na presença dos imigrantes e seus descendentes, além de outros grupos étnicos como os ciganos.

Com relação aos países africanos, outrora colonizados pelos portugueses, após as guerras pela independência e a instabilidade provocada posteriormente por anos de guerras civis, a tendência normativa foi afirmar-se por princípios constitucionais de igualdade entre os indivíduos e grupos humanos e com referenciais antirracistas. Por exemplo, em Angola, a Lei 23/92, discorreu sobre a igualdade de direitos entre as pessoas, independente de “cor, raça, etnia, sexo, lugar de nascimento, religião, ideologia, grau de instrução, condição econômica ou social” (artigo 18) e acrescentou que são interditas as organizações que “perfilhem ideologias racistas, fascistas e tribalistas” (artigo 32), princípios que também estiveram presentes na Constituição do País promulgada em 2010.

Princípios semelhantes também estão presentes na Constituição da República da Guiné Bissau (1984) e nas constituições de Cabo Verde e de Moçambique. No caso dos países africanos, o discurso sobre proibição de organizações de cunho racista, fascista e tribalista esteve diretamente relacionado à memória do colonialismo português, associado ao fascismo e ao racismo, bem como ao período pós-colonial e aos tempos de guerra civil de apelo ideológico-político e étnico, em que partidos e grupos militares acionaram simbologias regionalistas e etno-linguísticas de mobilização pela liderança dos projetos nacionais.

Somado a isto, enquanto existiu o regime de apartheid na África do Sul, este sempre foi uma ameaça de influência ou de intervenção por ocupação em países mais próximos de suas fronteiras, como o caso de Angola e de Moçambique, assediados constantemente pelas ideologias racistas de grupos e milícias que obtinham apoio financeiro, logístico e bélico oriundos da África do Sul.

Após os anos noventa, certa estabilidade política trouxe nova configuração normativa aos países africanos de língua portuguesa e os princípios de igualdade racial, étnica e de origem passaram a efetivamente figurar como referências constituintes e formais do ideal de nação em tais países. No que diz respeito ao predomínio informal de práticas racistas, há evidências na produção literária e jornalística de que elas continuaram prevalecendo nas relações cotidianas, ainda implicadas pelo imaginário científico das hierarquias raciais do período colonial, bem como pela redistribuição das etnias locais no poder do Estado e na ocupação dos territórios pós-guerras, somadas as presenças de imigrantes oriundos de diferentes partes da África, principalmente islâmica, e de outras partes do mundo como da China, do Brasil e de Portugal.

Tais características permitem entender atualmente o racismo como uma ideologia e uma prática formalmente condenável pelos diferentes estados nacionais e por organismos reguladores internacionais, embora evidentemente

presentes nas práticas sociais cotidianas, mais ou menos toleradas pelas pessoas e pelo poder público a depender do caso e do contexto.

Deste modo, nas práticas cotidianas, no Brasil e nos países africanos de língua oficial portuguesa, atualmente o racismo e consequentemente o antirracismo, é muito mais associado às relações raciais implicadas pelas possíveis tensões entre o que define genericamente a raça como ênfase ao fenótipo, enquanto que em Portugal, assim como outros países europeus, a questão envolve igualmente tal condição, mas também e fundamentalmente a noção de imigração e ou minoria étnica (ciganos, negros, afro descendentes, judeus, muçulmanos e imigrantes em geral).

Neste sentido, o vocábulo antirracismo pode ser utilizado de forma ampla nos dois contextos e a eles pode ser mutuamente aplicado em todos os casos mencionados, embora o foco das percepções e dos embates pareça distintamente nuançado. Atualmente, nos países africanos, o racismo pode ser acionado para denominar práticas e discursos que envolvam relações tensas entre pessoas de nações, de etnias e de regiões de procedência diferentes, mas a ideia de cor e de raça associada a elas é mais evidenciada como um fantasma das relações coloniais, estereotipadas na fórmula brancos x negros.

No Brasil, o racismo também pode ser acionado com relação aos imigrantes asiáticos, africanos e latino-americanos, bem como pode envolver ciganos, islâmicos, indígenas, judeus e migrantes nordestinos, embora seus principais significantes venham do fenótipo e em grande medida pautados pela cor. Isto significa que a “lei antirracismo”, existente no caso brasileiro como reguladora penal da norma constitucional, se aplica a todos os casos mencionados, embora no dia a dia o preconceito racial esteja mais associado às práticas de discriminação contra a população negra e indígena (proporcionalmente), e a cor ou os fenótipos caracterizadores dos estereótipos das diferenças ainda sejam marcadamente os das divisões pautadas

pela ideia das três raças (branca/europeia, negra/africana, amarela/indígena), que formaram a base do pensamento científico sobre as raças no século XIX.

Retornando as especificidades do racismo no Brasil, do ponto de vista dos usos corriqueiros explícitos do vocábulo antirracismo, este começa aparecer nos anos noventa do século XX e está associada especificamente a experiência negra no País. Por exemplo, a Letra da música de rap dos Racionais MCs (Mano Brown), “Racistas Otários”, no seu verso 4, faz uso do vocábulo em questão associando a sobrevivência da discriminação racial na atualidade ao passado escravocrata do País, evidenciando um uso bastante corrente do que ele representa no cotidiano: “[...] Os poderosos são covardes desleais Espancam negros nas ruas por motivos banais E nossos ancestrais, por igualdade lutaram Se rebelaram morreram E hoje o que fazemos? Assistimos a tudo de braços cruzados Até parece que nem somos nós os prejudicados Enquanto você sossegado foge da questão Eles circulam na rua com uma descrição Que é parecida com a sua, cabelo cor e feição Será que eles vêm em nós um marginal padrão? 50 anos agora se completam Da lei anti-racismo na constituição Infalível na teoria, inútil no dia a dia Então que fodam-se eles com sua demagogia No meu país o preconceito é eficaz Te cumprimentam na frente e te dão um tiro por trás [...]”.

Duas outras utilizações do vocábulo antirracismo tornaram-se comuns nos últimos trinta anos no Brasil entre especialistas, ativistas sociais e jornalistas, uma delas diz respeito aos seus usos em contextos associados ao tema das políticas públicas de propagandas antidiscriminatórias, que incluem discursos, normas e diretrizes pela argumentação contra o racismo, como o uso no exemplo: “Mas a Fifa e o governo sul-africano deram forte conotação de luta antirracismo à Copa”, ou na notícia que cita o depoimento de um ativista: “Uma das formas de combater tal discriminação, para Marcelo Dias, é registrar os casos como racismo nas delegacias, e não como injúria, para que se tenha

uma informação mais precisa do tamanho do problema: se a gente não prender e não der uma multa pesada, não vamos inibir essas ações. As leis antirracismo têm que ser aplicadas. O crime é inafiançável”.

Enquanto a outra forma de utilização está presente em discursos críticos ao racismo, mas que adotam um tom de sarcasmo ou ironia com relação ao uso do vocábulo, atribuindo à expressão um significado ideológico, politiquês e pseudomoralista. Como no texto a seguir: “Roth sempre narra como indivíduos são esmagados por processos históricos. Neste caso, a hipocrisia neopuritana que se alimenta do antirracismo, fruto imundo da luta pelos direitos civis nos EUA, e que corrói a universidade como uma peste do bem. Todos devem provar que não têm preconceitos (como em outros tempos teriam que provar a fidelidade ao partido ou a pureza racial) e, por isso, as palavras e os gestos são controlados no detalhe”. Neste caso, o autor quer dizer que assim como o racismo é uma ideologia da pureza racial que definia convicções e critérios de comportamento ideal, também o antirracismo seria uma noção assentada num pressuposto idealizado e cada vez mais vigilante de controle social, que escamoteia as crenças nas diferenças raciais e os próprios sentimentos racistas. O antirracismo é aí entendido como uma ideologia tributária de outra que a possibilitou existir.

Para concluir, após a década de 50 o racismo foi reconceitualizado e a raça passou a ser refutada enquanto categoria científica de diferenciação entre os grupos humanos e o racismo explícito passou a ser progressivamente inibido pelas convenções dos organismos internacionais e multilaterais (como a ONU) e particularmente pelas normas internas da maioria dos países, embora se reconheça a presença implícita (e às vezes explícita) da permanência de diferentes formas de manifestação de racismos em diferentes contextos sociais e por diferentes motivações. O que significa que grupos humanos continuam rejeitados, inferiorizados ou privados de direitos igualitários, pela sua procedência ou pe-

las suas características fenotípicas, linguísticas e culturais particulares.

Nos primeiros anos do século XXI, as motivações do atentado terrorista contra o World Trade Center, nos EUA, por parte de movimentos radicais de apego étnico-religioso, mais a realização da conferência contra o racismo e as intollerâncias correlatas, em Durban, foram dois eventos que atingiram dimensões globais contribuindo para reforçar o entendimento internacional por legislações e ações que reconheçam, eduquem e constriam qualquer forma de discriminação de cariz cultural, de origem, étnico, fenótipo e racial, intensificando a necessidade de políticas públicas e discursos internacionais e nacionais que promovam o convívio com as diferenças entre as nações e no seu interior. Mesmo entre os estudiosos que argumentam pela necessidade de políticas antirracismo, a penalização para os atos de discriminação racial não é consensual. Para Henry Louis Gates Jr. o combate ao racismo e ao uso da raça como estruturante das desigualdades sociais se faz: “com educação. Não acredito em multas ou prisão por racismo. Martin Luther King dizia que não se pode legislar a moralidade. Não podemos legislar o antirracismo, mas podemos expor as pessoas ao conhecimento. Com conhecimento suficiente, o racismo irá, quem sabe, desaparecer”.

É importante que o racismo e o antirracismo não sejam confundidos sem nenhum critério como sinônimos de discriminação e antidiscriminação, pois nem toda forma de preconceito, de inferiorização, de exclusão, de tratamento não igualitário e constrangedor com relação a outros grupos sociais é discriminação racial. Quando a discriminação se constitui com base na crença religiosa, por crenças sexistas, por homofobia, pelo padrão de escolaridade, pelo padrão de gostos, por valores morais ou pela classe social, entre outras, ela pode estar ou não correlacionada ao racismo, embora muitas vezes seja confundida com este, e no senso comum antirracismo se torne o equivalente a antidiscriminação. Embora tais modalidades tenham suas

próprias características, suas próprias gêneses e dinâmicas de funcionamento social, sendo de forma semelhante condenadas nos debates internacionais sobre identidade, alteridade e tolerância.

Legislação e documentos conexos

ANGOLA. *Constituição da República de Angola*, 2010. BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988. BRASIL. Lei n. 7.716 – Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, 1989. BRASIL. Lei n. 12.288 – *Estatuto da Igualdade Racial*, 2010. BRASIL. Lei n. 12.735 – Altera o Código Penal, 2012. GUINÉ-BISSAU. *Constituição da República da Guiné-Bissau*, 1996. MOÇAMBIQUE. *Constituição da República de Moçambique*, 2004. PORTUGAL. *Estatuto político, civil e criminal dos indígenas*, 1929. PORTUGAL. *Constituição da República Portuguesa*, 1976. PORTUGAL. Decreto-lei 48 – Código Penal, 1995. PORTUGAL. Discriminação racial, xenofobia e intolerância conexa: Conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância conexa (Declaração e Programa de Ação de Durban, 2001) e Conferência europeia contra o racismo (Declaração de Estrasburgo, 2000). Lisboa: Procuradoria-Geral da República, 2007.

Bibliografia Imprensa:

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. A recusa da “raça”: anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. *Horizontes antropológicos* (Porto Alegre), v. 11, n. 24, pp. 297-320, dez. 2005. BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. CASTELO, Cláudia. “O modo português de estar no mundo”: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Ed. Afrontamento, 1998. DOMINGUES, Petrônio. O recinto sagrado: educação e antirracismo no Brasil. *Cadernos de pesquisa*, v. 39, n. 138, pp. 963-994, dez. 2009. GUIMARÃES, A. S. *A. Racismo e anti-racismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2005. MAGGIE, Yvonne. Racismo e anti-racismo: preconceito, discriminação e os jovens estudantes nas escolas cariocas. *Educação & sociedade*, v. 27, n. 96, pp. 739-751, out. 2006. MARCON, Frank. *Diálogos transatlânticos: identidade e nação entre Angola e Brasil*. Florianópolis: Letras Contemporâneas,

2005. MARCON, Frank; SUBRINHO, Josué M. dos P. (Org.). *Ações afirmativas e políticas inclusivas no ensino superior: a experiência da Universidade Federal de Sergipe*. São Cristóvão: EdUFS, 2010. NEVES, Paulo Sérgio da C. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. *Revista brasileira de ciências sociais* (Florianópolis), v. 20, n. 59, pp. 81-96, out. 2005. ROSARIO, Edite et al. *Discursos do racismo em Portugal: essencialismo e inferiorização nas trocas coloquiais sobre categorias minoritárias*. Lisboa: ACIDI, 2011. SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo A. (Org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA/Edufba, 2008. SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecoss do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Fapesp, 2002. VALA, Jorge et al. *Expressões dos racismos em Portugal*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 1999.

Digital:

VI Seminário Racismo e Antirracismo. Disponível em: <http://racismoantirracismo.wordpress.com/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Alto Comissariado para as Migrações*. Disponível em: <https://www.acm.gov.pt/inicio>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Coletivo Antirracismo “Antônio Herculano da Silva” do Sinteal*. Disponível em: <http://coletivoantirracismodosinteal.blogspot.com.br/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Estadão*. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *European Network against Racism*. Disponível em: <http://www.enar-eu.org/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Expresso*. Disponível em: <http://expresso.sapo.pt/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Folha de S. Paulo*. Disponível em: <http://www.folha.uol.com.br/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Genius*. Disponível em: <http://rap.genius.com/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *O globo*. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Jornal de Angola*. Disponível em: <http://jornaldeangola.sapo.ao/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Jornal do Brasil*. Disponível em: <http://www.jb.com.br/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Palmares – Fundação Cultura*. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Público*. <http://www.publico.pt/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *Red Antirracista*. Disponível em: <http://redantirracista.org/>. Acesso em: 13 jul. 2019. *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial*. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/>. Acesso

em: 2015. *SOS Racismo*. Disponível em: <http://www.sosracismo.pt/>. Acesso em: 13 jul. 2020. *UNESCO*. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/es>. Acesso em: 13 jul. 2020.

FRANK NILTON MARKON

Anti**r**realismo

Neste ensaio eu delineio um breve e fragmentado panorama histórico em torno da noção de *realismo* com o objetivo de definir, ao final, o que seria o seu contrário, o *antirrealismo*. De modo didático-enviesado e seguindo em sobrevoo, conduzo meu argumento a partir de noções realistas que considero emblemáticas em diferentes períodos e contextos. Por questão de delimitação espaço-conceitual, atendo-me ao campo das artes visuais, em particular à pintura em sua tradição ocidental, furtando-me das diferentes concepções realistas no cinema, na literatura, no teatro etc.

Mesmo nas artes visuais, porém, o realismo não se reduz a uma definição unívoca, abrangendo modos diversos de encarar a realidade. Assim, de saída é necessário problematizar o sentido corriqueiro de realismo enquanto “reprodução fiel da realidade”, o qual pressupõe que a realidade seja um referente estável e universal, algo que é visto da mesma maneira por todas as pessoas em todas as épocas e contextos. Ora, não é difícil notar as infinitas diferenças entre artistas, períodos, tendências e movimentos que são genericamente classificados como realistas. Antes da mera “reprodução”, portanto, o realismo visual presume códigos, gramáticas, técnicas e estilos; enfim, uma tradução possível e desde sempre variável da realidade.

Mas a noção prosaica do realismo enquanto reprodução fidedigna do real remete-nos a uma reflexão pertinente: o que se espera ver no real? E o que se quer mostrar com a sua reprodução? Pensemos na famosa disputa entre os pintores Zêuxis e Parrásio, narrada por Plínio (1991, livro XXXV, cap. IV) e situada na Grécia Antiga, no século V a.C. Tratava-se de verificar quem conseguia pintar o quadro mais “fiel à realidade”: Zêuxis pintou um cacho de uvas tão realista que passarinhos famintos tentaram bicar a tela, e Parrásio pintou uma

cortina sobre a parede, fazendo seu adversário pensar que haveria uma pintura atrás da cortina. O vencedor não foi aquele que enganou os olhos dos passarinhos, mas aquele que enganou os olhos de um artista.

Pintar uma cortina é pintar o que se espera ver ali. A questão, portanto, é que o “poder” do realismo depende tanto da habilidade do pintor quanto de certa disposição do observador em reconhecer a ilusão e deixar-se enganar por ela. De modo que a pintura realista, reitero, não é meramente “fiel” ao que ela representa. É antes uma configuração visual que se adequa ao que esperamos ver e que, simultaneamente, fornece as coordenadas para que isso que vemos seja propriamente visto. Dito de outro modo, o que o realismo “quer mostrar” é menos a realidade do que o modo pelo qual a vemos. Por exemplo: a célebre pintura *Pigmalião e Galatéia*, do academicista Jean-Léon Gérôme, não apenas ilustra o mito da criação artística (a bela escultura que de tão perfeita torna-se carne), mas também projeta uma concepção sexista sobre quem é o criador (o homem) e quem é a criatura (a mulher). Com essas coordenadas, o quadro ao mesmo tempo reflete e prescreve aquilo que o pintor e seu observador esperam ver nele.

Por mais evidente que pareça ser seu “grau de similitude”, uma pintura realista é necessariamente convencional. O manejo das cores, por exemplo, passa pela consciência de que não se trata da cor vista (que é luz, não pigmento), da mesma forma que uma palavra não se assemelha, visual ou foneticamente, ao que ela designa. Toda semelhança é arbitrária. E a pintura começa quando deixamos de ver semelhanças e passamos a ver acidentes, algo como uma gota que, ao escorrer no papel, faz alusão a uma silhueta, um rosto, uma flor. É assim que uma pintura se torna realista, mas vê-se com clareza que ela não o é desde o início, que a figuração é apenas um resultado possível. Tal resultado, por sua vez, depende de uma eventual narrativa, exatamente como os borrões de tinta devem ser lidos nos testes de Rorschach:

ch: conta-se não o que se vê, mas o que parece se passar no plano pictórico e o que se supõe ocorrer nos olhos de quem o observa.

Talvez a própria narrativa histórica sobre a pintura também possa remeter a borrões de tinta, posto que “cada pintor resume à sua maneira a história da pintura” (DELEUZE, 2007, p. 123). Arrisco-me a dizer que a própria história é, de certo modo, como uma pintura realista: não se escapa do olhar enviesado, impreciso e incerto. Noutros termos, quero aqui pensar no percurso da pintura não como um cânone de movimentos que se sucedem, e sim como uma descontinua e dispersa história das aparências.

Entendo por “aparência” não uma imagem que “se pareça” com algo verdadeiro, isto é, que dê ao espectador a ilusão de ver outra coisa no lugar dela (como um cacho de uvas no lugar de uma pintura); ao contrário, aparência é a singularidade radical de tudo o que existe, é aquilo que mostra como uma mesma coisa torna-se diferente a cada vez que olhamos para ela. O cachimbo pintado por Magritte é *sim* um cachimbo (e também uma pintura), pois todo cachimbo não é outra coisa senão a aparência de um cachimbo. Trata-se de assumir, como sucintamente expressou Nietzsche, que “O mundo ‘aparente’ é o único. O ‘mundo verdadeiro’ é apenas acrescentado mendazmente” (2006, III, §2). Aparência é o real propriamente visto, de modo que a única ilusão possível consiste em tomar a aparência como *imitação*, como contraparte de um suposto real que estaria por trás dela (ALMEIDA; BECCARI, 2016). Ou seja, a relação entre real e aparência, quando posta em termos de verdadeiro ou falso, é o que cria a ilusão de uma dupla realidade quando, de fato, só existe uma. Tal ilusão, no entanto, é um dos modos mais antigos de ver o mundo.

Da imitação grega à repetição romana

De início, não é segredo que essa forma de considerar a aparência como imitação procede em larga medida da condenação platônica contra os pintores e poetas da *República*, a cidade ideal onde os filósofos seriam reis. Para Platão (1993, X,

598c), a pintura estaria afastada da verdade em três níveis, conforme dita o seu fatídico exemplo das três camas: (1) a Ideia da cama, (2) a cama fabricada pelo artesão, que contempla a Ideia, e (3) a cama do pintor, que imita a do artesão. A pintura, portanto, por ser incapaz de ultrapassar a aparência em direção à realidade, é uma atividade inútil e perigosa, motivo pelo qual Platão a compara com a prática sofística.

Em *Hípias Maior*, por exemplo, o sofista Hípias diz que o belo é uma bela jovem, resposta que é em seguida contestada por Sócrates, que busca a essência do belo por trás da aparência: “o que procuramos é o *por meio do que* são belas todas as coisas belas” (PLATÃO, 1980, 294b). Para Hípias, o belo está na aparência, o que singulariza a beleza de cada coisa. E como tal singularidade não é, sob o viés platônico, garantia de verdade (o que parece belo pode não o ser), a aparência foi posta sob suspeita, enquanto somente à razão caberiam os meios de discernir a ilusão e a verdade.

Também não é segredo que, se a maioria dos tratados clássicos de pintura tomará como referência Aristóteles (particularmente sua *Retórica* e sua *Poética*), é porque o filósofo de Trácia teria livrado a mimese artística de todas as acusações que Platão havia feito contra ela. A máxima de Franciscus Junius, em seu influente texto *A pintura dos antigos* (*De Pictura Veterum*), de 1637, sintetiza a concepção aristotélica de mimese: “A natureza molda os homens e os cria como imitadores” (2004, p. 74).

Ocorre que Aristóteles, além de não ter dedicado à pintura nenhum tratamento teórico particular, manteve inalterado o princípio da aparência como imitação de um modelo essencial. “Em Aristóteles, qualquer processo artístico ou operação, por mais artificial que seja, realiza-se de acordo com o movimento perpétuo de gestação da natureza. A obra de arte, portanto, não faz senão aperfeiçoar a ordem do cosmos” (GROULIER, 2004, pp. 9-10). Tal noção de arte como imitação e aprimoramento naturais, embora examinada e redefinida tantas vezes, permaneceu como princípio perene na

prática da pintura ocidental – mesmo após o Romantismo, quando a imitação assume um papel negativo (portanto ainda atuante), como um desvio da força criadora do artista.

Em contrapartida, o ferreiro Mamúrio Vetúrio teria inaugurado, segundo Mario Perniola, a concepção romana de *ars* ao anular a distinção entre original e cópia: “Se o mundo grego parece oscilar entre um conceito de arte como verdade e um conceito de arte como mentira, o mundo romano situa-se desde o início além da oposição entre verdadeiro e falso, entre originário e cópia. Mamúrio Vetúrio, o primeiro artista de quem se fala na história de Roma, é autor de uma operação que dissolve o próprio conceito de verdadeiro e falso, exemplo de um comportamento labiríntico por excelência, [...] uma das chaves para entender a essência da mentalidade romana” (PERNIOLA, 2000, p. 221).

No oitavo ano do reinado de Numa Pompílio, conforme nos narra Plutarco (1991), um escudo de bronze havia caído do céu para salvar Roma de uma pestilência que ali se alastrava. Numa então ordenou que o melhor ferreiro da cidade forjasse onze escudos idênticos, no intuito de tornar impossível a quem quisesse roubá-lo adivinhar qual havia caído do céu. A peste cessou imediatamente após Mamúrio forjar os escudos, que ficaram tão iguais que nem mesmo o próprio rei Numa conseguia distinguir o original.

Arte aqui significa *repetição*, não criação original nem imitação falsificadora de um modelo incorruptível. Embora o escudo divino tenha servido de modelo, Mamúrio ainda não acenava ao papel (medieval) de copista secundário, pois seu gesto é menos de imitação do que de articulação *pela* repetição: se o verdadeiro é indistinguível do falso, a própria possibilidade de engano diminui. Afinal, imitação e engano têm a necessidade de referir-se a um modelo e a uma verdade, assim como impostores só existem à sombra dos autênticos. Quando a cópia, porém, não meramente reproduz o original, mas se equivale a ele em todos os aspectos, o que servira de modelo torna-se um reflexo. Não se trata de enaltecer

uma dimensão em detrimento de outra, mas de diluir o próprio mecanismo especular que as coloca em oposição.

Tal estratégia define precisamente o termo latino *ars*, que em larga medida difere da *téchne* grega: enquanto esta diz respeito não apenas ao fazer técnico, mas também ao gesto que traz uma obra do nada à presença (verbo *prépein*, em grego, que designa o esplendor do “fazer-aparecer”), o *ars* se refere ao gesto romano de assimilar, articular e fazer derivar multiplicidade onde havia unidade e imobilidade. Trata-se, no âmbito representacional, de um realismo engenhoso: não como mera imitação, mas como reorganização das coordenadas miméticas. “Engenhosidade” deriva do latim *ingenium* (*in-genus*): talento, astúcia, capacidade natural de engendrar, arranjar, compor, forjar (REZENDE; BIANCHET, 2014, p. 211). A arte multiplicadora de Mamúrio consiste, nesse sentido, em tornar familiar o que é estranho expondo-o como repetição incessante, como replicação de aspectos que não se deixam fixar.

Mamúrio multiplica o escudo divino não apenas para dissolver a oposição entre original e cópia, mas também para “explicitar que nada há de original onde tudo é original: uma coisa é uma coisa e nunca outra. O que diferencia algo ou alguém das outras coisas e pessoas é o mesmo que os torna, indistintamente, os ‘mesmos’” (BECCARI, 2018, p. 199). Portanto, ao passo que a *téchne* grega remetia ao gesto originário, a *ars* latina consistia num movimento do “mesmo para o mesmo” em que, porém, o “mesmo” não implica “igual”: a diferença era tanto mais contundente quanto menos fosse notada. Se um escudo era idêntico ao outro, o que mudava é o modo de encará-los: cópias sem um original ou, o que dá no mesmo, originais sem cópias.

Do modelo renascentista à explicitação barroca

Que Mamúrio tenha sido ferreiro, ou uma espécie de proto-escultor, pode parecer trivial. Mas desde o período helenístico as esculturas figuravam entre as recompensas de guerra mais valiosas,

ao passo que à pintura restaria a função decorativa ou informativa, como nos afrescos e grafites romanos, nas iluminuras carolíngias, nos murais cristãos, nos mosaicos bizantinos, nos retábulos românicos etc. Em especial entre os séculos VIII e IX, a iconoclastia cristã proibia qualquer tipo de representação pictórica ou escultórica, seja cristã ou pagã, de modo que a figuração só poderá ser retomada com tenacidade na pintura gótica, entre os séculos XIII e XV (BE-SANÇON, 1997).

Por outro lado, as numerosas esculturas que sobreviveram aos anátemas, escondidas em coleções privadas e em alguns monumentos, vieram à luz durante a reurbanização de Roma em meados do *Cinquecento*, marcando de forma indelével a pintura renascentista – fenômeno que se repetirá no século XVIII, contribuindo para a formação do neoclassicismo. Sem essas esculturas, talvez não saberíamos distinguir historicamente, por exemplo, a pintura gótica de Hieronymus Bosch e a obra renascentista de Albrecht Dürer, que coexistiram na primeira metade do século XVI. Sabe-se que a Alta Renascença, por sua vez, era enaltecida pelos próprios renascentistas, que apresentavam a si mesmos como fundadores de uma nova era da razão, encarregada de recuperar os valores clássicos da antiguidade. O curioso é que as principais esculturas então redescobertas, como o *Grupo de Laocoonte* e o *Torso Belvedere*, pertencem não ao período Clássico, e sim ao Helenístico, que em muitos aspectos foi uma escola anti-clássica (STEWART, 2014). É difícil saber como os renascentistas percebiam essas diferenças; o que parece certo é que eles buscaram sintetizar um conjunto disperso de reminiscências de quase mil anos da história greco-romana (BURKE, 2017).

E com a fundação das primeiras Academias de Arte em Florença e em Roma, os referenciais clássicos servirão, pouco a pouco, de pretexto para a normatização de uma estética secular (livre da Igreja, então abalada com a Reforma Protestante), tanto quanto para a legitimação dos propósitos da burguesia

nascente. O ensino da arte, antes restrito aos mosteiros, já estava, desde a proliferação das guildas, centralizado nas cidades. A partir do século XVI, o sistema corporativo das guildas passa a concorrer com o ensino sistemático das academias, onde a pintura deixa de se restringir a um saber técnico para ser concebida como um campo autônomo do saber. Isso implica, dentre outras coisas, demarcar uma posição social específica ao artista, inseri-lo numa formação sistemática e estabelecer novas formas de divisão do trabalho. De modo geral, o sistema acadêmico que veio a dominar, nos séculos seguintes, boa parte da arte europeia deslocou o interesse principal, nos termos de Pevsner, do “dizer algo” para o “mostrar *quão bem* algo fora dito” (2005, p. 112), concebendo o artista como um erudito.

Da Idade Média ao Renascimento, no entanto, o princípio da aparência como imitação não foi significativamente abalado. De um lado, a especificidade do saber artístico se torna possível na medida em que a razão humana e a natureza eram promovidas a valores supremos; de outro, o artista antes destinado a imitar a obra de Deus passou a imitar a natureza tal como esta se revela “essencialmente”. Mesmo Da Vinci, cuja inventividade será posteriormente dissociada da mera imitação medieval – graças à noção moderna de “gênio”, que o transformará em mito da emancipação artística –, construiu seu método empírico e matemático “nos moldes da filosofia natural aristotélica”, como argumenta Kikhöfel (2011, p. 344).

Por sua vez, o sistema acadêmico não dissociou por completo as belas-arts do artesanato (ou “artes mecânicas”), pois manteve uma continuidade que Rancière (2005, pp. 30-32) denominou “lógica representativa”: o estabelecimento de uma hierarquia dos modos de fazer e apreciar arte, dos gêneros e temas mais ou menos adequados a esse conceito, numa lógica análoga à hierarquia geral das ocupações políticas e sociais. Pautando-se em leis naturais (no lugar das divinas), a arte renascentista e a acadêmica pleiteavam uma linguagem univer-

sal e objetivamente verificável – como a anatomia e a perspectiva, cujas gramáticas pressupunham um modelo de assimilação/representação visual com base em esquemas homogêneos e universais.

Já a tradição barroca, em contrapartida, incorporou o clássico por uma via alternativa: os motivos eram articulados de forma tão dispersa e justaposta que nenhum modelo representacional poderia ser apreendido com clareza, isto é, sem a interferência de aspectos adjacentes e contingenciais. É como se os barrocos nos apresentassem suas pinturas, por assim dizer, *entre aspas*: um ícone religioso que teria sido enquadrado, à primeira vista, para “focalizar” a devoção funcionava, na verdade, como anteparo a um agregado de outros valores/motivos aleatórios ou não-simultâneos que habitam a mesma tela. Com efeito, dada a complexidade/crise geral que marcou a Europa do século XVII, o barroco parecia problematizar a própria tradição em que se inseria, a de uma arte figurativa, narrativa, informativa e religiosa.

É nesse sentido que a “dobra” barroca, nos termos de Deleuze, subvertia os contrários um no outro, de modo que o quadro passa a ser concebido como imagem de sua própria imagem. Ou seja, em vez de assimilar e traduzir as leis divinas ou da natureza, tratava-se de pintar os próprios modos de assimilação, mostrando como o olhar “natural” está desde o início implicado, insinuado na tela. Por isso que o ideal renascentista-humanista de uma beleza lógica, simétrica e impessoal era totalmente alheia a Rubens, Velázquez, Caravaggio, Rembrandt, Vermeer etc. O que eles realçavam, ora implícita ora explicitamente, era o artifício pictórico que *produz* (mais do que reproduz) a alternância entre o claro e o escuro, a figura e o fundo, o sensível e o inteligível.

Trata-se ainda de uma concepção realista, isto é, que faz alusão a algo que foi alguma vez “realmente visto”, mas é uma concepção que deixa à mostra certa condição tautológica do realismo pictórico: o fato de uma pintura não ser nada além de uma pintura. Leo Steinberg (2008) argumenta que essa dualidade barroca (alusão a algo visto e ao

que se mostra como pintura) desmonta a crítica moderna segundo a qual a pintura realista é sempre ingênua e desonesta. Pois a pintura barroca, na contramão de um ilusionismo que oculta seus próprios artifícios, explicitava a si mesma enquanto pintura: “Para tomar um exemplo eminente da arte ilusionista dos grandes mestres – *Menippus* de Velázquez: o *impasto* pesado que molda os rolos de pergaminho e os livros no primeiro plano informa-nos explicitamente onde está a tinta. Mas a jarra e o banco no ‘fundo’, onde a tela crua aparece ligeiramente manchada por uma fina aguada de pigmento, informam: ‘é aqui que está a tela’. E o mistério palpável da pintura é a presença material do velho filósofo cínico inserido na película não-dimensional entre a tela e a tinta. Nenhuma pintura jamais foi tão autodefinidora quanto esta” (STEINBERG, 2008, p. 106).

Com isso, o crítico defende que não foi somente a partir da arte moderna que a função representacional da pintura teria sido posta em questão, uma vez que, “na chamada arte ilusionista, é o ilusionismo que está em discussão, [...] numa autocritica perfeitamente consciente de si” (STEINBERG, 2008, p. 103).

De maneira análoga, Foucault (2007) abre *As palavras e as coisas* com o ensaio “Las Meninas”, que discute a questão da representação a partir da tela homônima de Velázquez. Nessa pintura, vemos o próprio Velázquez olhando para nós e, ao fundo da sala, um espelho que reflete o rei Filipe e a rainha Maria Ana (Espanha, século XVII). Quando percebemos que é esse casal que estaria sendo visto e retratado por Velázquez, entendemos que a cena está *invertida*: nossa posição de observadores coincide com a do “motivo” (o casal monarca). O pintor nos observa na medida em que nos encontramos no lugar de seus modelos, e o que era para ser só observado passa a observar quem o observa. Diante dessa pintura, enfim, estamos olhando e sendo olhados ao mesmo tempo.

A tese de Foucault parte da premissa de que, para que exista um “sujeito” (um eu, uma identidade), é preciso que o mesmo seja representado. Mas quan-

do, no quadro de Velázquez, o lugar do sujeito (expectador) coincide com o lugar de sua representação (modelo), ele se torna quase invisível, nada mais que um reflexo distante. Ao representar os “soberanos” (reis, sujeitos, modelos) sendo propriamente representados, Velázquez teria inaugurado o que Foucault denomina “representação da representação”: uma pintura que intenta representar a si mesma, “os olhares aos quais ela se oferece, os rostos que torna invisíveis, os gestos que a fazem nascer” (2007, p. 20).

Assim, é a própria representação que nos permite indagar como a realidade é representada como tal: de um lado, a aparência “natural” das coisas é simultaneamente causa e efeito do modo como as vemos e representamos; de outro, a explicitação ou desconstrução desse processo não é exterior a ele, mas *inerente*. Portanto, quanto mais realista se tornava a chamada arte ilusionista dos grandes mestres, mais o ilusionismo evidenciava-se enquanto artifício, de modo tão visível quanto autoconsciente – isso ao menos na pintura barroca, que logrou em liberar o realismo do idealismo clássico.

Seria precipitado, no entanto, opor a pintura barroca e a renascentista como duas tendências incompatíveis – em termos, por exemplo, de realismo-idealismo, pictórico-linear, ótico-tátil e assim por diante. Essa busca por padrões conceituais e regularidades estilísticas nos informa mais sobre quem os procura do que sobre os diferentes períodos, artistas e obras; ademais, ilustra o quanto o velho princípio de uma ordem essencial a ser reproduzida pôde ser cultivado com esmero.

A questão que o barroco parece ter suscitado, e que ainda ressoa, é de outra ordem: em vez de aventarmos algum modelo supostamente inerente a todos os artistas e períodos, podemos pensar que, ao contrário, cada artista ou período apresenta a sua própria “versão” dos outros e de si mesmo. Sob esse viés, a arte barroca não meramente se opunha à renascentista, mas antes propunha outro tipo de renascimento, numa versão desde o início alheia aos parâmetros que a tradição acadêmica conservará

até o século XIX. Se para os renascentistas o motivo a ser pintado era a questão central, como um meio de acesso a uma experiência mais pura e verdadeira, o barroco começava a intervir na ordem do discurso, sem ainda se interessar pelas metamorfoses formais do plano pictórico.

O olhar barroco, afinal, já continha abalos conceituais que iriam muito além da pintura, germinando o movimento de emancipação característico da modernidade. Do século XVIII em diante, por conseguinte, a pintura acadêmica terá que se reinventar constantemente, soando cada vez mais como um museu fictício construído às pressas por uma subjetividade que insiste em dissimular seu caráter errante. Ao mesmo tempo, as diversas recusas subjacentes, por maiores que tenham sido suas inovações na ordem pictórica, tenderam a considerar a imitação tradicional como uma lei mais ou menos tirânica – o que discursivamente implica reforçar esse mesmo princípio.

Da derrocada clássica ao realismo moderno

São muitos os que já se dedicaram a discernir as origens da arte moderna. Há quem identifique seus primeiros sintomas no auge da Renascença; outros a associam com o advento romântico do sublime, da originalidade e da autonomia artística; a maioria, por fim, só a reconhece a partir do impressionismo. Ora, a modernidade em geral tem a ver com o próprio fato de que tais periodizações são infinitamente questionáveis. A arte moderna costuma remeter, portanto, a esse impulso de “explicar-se a si mesma, esgotando todos os recursos da linguagem com o objetivo de confirmar sua própria identidade histórica, isto é, sua *modernidade*” (GROULIER, 2004, p. 13).

Mas, a despeito do caráter totalizante dessa definição, o impulso “moderno” – que se opõe ao antigo, que problematiza a tradição – não foi tão disseminado quanto alguns modernistas se esforçaram em nos fazer crer. De um lado, podemos inclusive dizer, com Bruno Latour (2008), que *jamais fomos modernos*: as visões de mundo que habitaram a modernidade

não eram compatíveis entre si. De outro, fomos modernos sim, e ainda o somos, principalmente quando nos questionamos sobre isso. A busca pela coerência, dentre outras coisas, é o que nos mantém modernos, mas isso nunca nos impediu de ser ao mesmo tempo céticos, crentes, cínicos, românticos etc. Nesse sentido, o moderno também expressa o fato de que nenhum valor, princípio ou tradição estão prontos e acabados, mas são reconstruídos constantemente.

As transformações que aqui nos interessam dizem respeito ao princípio da imitação na pintura realista. E mediante a pluralidade de concepções que emergem na modernidade, o debate em torno da imitação já não se limita a uma ou outra tradição específica, mas se dispersa ao longo de mudanças sociais mais amplas que nos remetem a um recuo histórico pontual no tocante à carreira artística.

Antes do Renascimento, como vimos, a produção e o comércio da pintura europeia eram controlados pelas guildas, um sistema pautado por grandes encomendas da Igreja e das Cortes, as quais asseguravam a continuidade entre a formação e a profissão do artista. Tratava-se de uma carreira claramente definida, cujo trabalho era avaliado menos por sua originalidade e mais por sua competência técnica. Tal sistema se manteve estável mesmo no auge da Renascença, diluindo-se somente na segunda metade do século XVII, quando as encomendas se reduziram – nesse período, como sublinha Pevsner (2005, p. 190), coexistiram três “modelos” de artista: o mestre medieval (por exemplo, Rembrandt), que será extinto com a Revolução Francesa, os acadêmicos de Paris (Poussin, Le Brun) e os pintores flamengos (Rubens, Van Dyck).

E conforme a demanda diminuía, os mestres dispensavam seus aprendizes, passando então a cobrar pelo ensino do ofício. Foi nesse sentido que, ao longo do século XVIII, o sistema acadêmico se difundiu por toda a Europa central e parte da América. No início do século XIX, porém, os críticos e literatos independentes já exerciam um papel decisivo no

curso socioeconômico da arte europeia, promovendo vários artistas não-acadêmicos através da imprensa jornalística. Em paralelo, a instituição acadêmica oficial, uma vez cortada a sua ligação com os governos, começou a perder terreno rapidamente, iniciando seu declínio como instância normativa e reguladora.

Esse brevíssimo panorama ajuda-nos a compreender como o academicismo foi um elemento condicionante, e não um contraponto, ao desencantamento romântico para com a representação mimética. Ora, a pintura produzida na Europa entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do XIX é geralmente apresentada em torno dessa oposição: de um lado, os acadêmicos persistindo em resguardar o monopólio da *connaissance*, com base no princípio da imitação; de outro, uma reação romântica que propunha uma arte que não cria nem representa, mas que opera a partir de algum tipo de revelação mística. Ocorre que essa divergência discursiva era menos efetiva que retórica, uma vez que ambos os lados pleiteavam um mesmo mercado cuja oferta despontava, desde a diluição das guildas, superior à demanda. Não obstante, o amplo processo de reconfiguração de uma nascente sociedade industrial conduziu os artistas a tomarem, cada qual a sua maneira, “uma posição frente à história da arte” (ARGAN, 1992, p. 12).

Não surpreende que a crítica de arte tenha despontado ainda no século XVIII com os textos de La Font de Saint-Yenne, que explicava sua atividade como “a crítica de um espectador desinteressado e esclarecido que, sem manejar o pincel, julga por um gosto natural e sem uma atenção servil às regras” (2004, p. 86). Em suas *Reflexões sobre algumas causas do atual estado da pintura na França*, ensaio acerca dos quadros expostos no salão de 1746, Saint-Yenne começa por divagar sobre a má-influência dos espelhos no modo como as pinturas eram assimiladas pelo gosto da época: “Os espelhos, cujos efeitos narrados entenderíamos como um conto de fadas e uma maravilha muito além das nossas crenças se sua realidade não tivesse se tor-

nado tão familiar para nós, os espelhos que formam quadros em que a imitação é tão perfeita que se iguala à própria natureza devido à ilusão que produz em nossos olhos; os espelhos, bastante raros no século passado, mas extremamente abundantes no nosso [XVIII], deram um golpe funesto na arte e foram uma das principais causas de seu declínio na França, banindo os grandes temas de história, que fizeram seu triunfo, dos locais dominantes, e apossando-se da decoração dos salões e galerias” (SAINT-YENNE, 2004, pp. 87-88).

Para o crítico, ao passo que a ilusão pictórica permanecia orientada ao engano do olhar, a ilusão do espelho, pelo “agrado real que proporciona”, nada tinha de enganadora. Tal comparação pode parecer moderada e inofensiva nos dias de hoje, mas com ela Saint-Yenne abriu as primeiras brechas na muralha de certezas e segredos que alicerçava o mundo das belas-artes até então. A resposta viria apenas em 1823, quando o acadêmico Quatremère de Quincy publica o seu *Ensaio sobre a imitação*, problematizando a relação entre ilusão e imitação na pintura: “A palavra *ilusão* traz em si, efetivamente, a ideia de que as semelhanças devidas à imitação nos enganam. Disso pareceria resultar que, como apreciamos a ilusão, gostamos de ser enganados” (2004, p. 101). E após discutir sobre a legitimidade da ilusão pictórica, o autor defende a seguinte tese: “A ilusão é como que inexistente para quem não é dotado de artifício. É importante, pois, para o sucesso da ilusão que seu efeito não seja infalível e não possa ser completo. Por essa razão, o interesse de cada arte é operar apenas com seus únicos meios, meios sempre insuficientes, para substituir a ideia de realidade pela de imagem. Isso significa que cada arte deve tentar nos enganar apesar de tudo o que parece dever nos impedir de sermos enganados. À condição da dificuldade está vinculado o prazer que sentimos ao vê-la vencida. Essa é a causa daquele que dá ilusão” (QUINCY, 2004, p. 104).

Mas essa ideia de que a ilusão é legítima quando proporciona o prazer de ser iludido, e que não há ilusão quando

não se suspeita dela, já soava ela própria “suspeita”. Porque quanto mais se proliferavam os aparatos ilusionistas – com os novos usos das lentes e espelhos, desde o estereoscópio e a lanterna mágica até a câmera fotográfica –, mais os modelos clássicos de representação se explicitavam enquanto artifícios. Se até meados do século XIX a tradição clássica seguia viva e operante, a morte, em 1825, de Jacques-Louis David, o grande expoente da pintura neoclássica, representou uma interrupção definitiva dessa tradição. A partir de então, aqueles ideais de uma arte como mimese, como um meio de conhecimento da natureza ou de transcendência religiosa, puderam ser reevocados nostalgicamente (como em Ruskin e os pré-rafaelitas), revividos de maneira onírica (Blake), reproduzidos com rigor (Ingres) ou dramaticidade (Delacroix) – além, é claro, de recusados (Courbet). Seja como for, o clássico não mais seria *atualizado*, cedendo lugar aos anseios de reformismo e ruptura, conforme ilustra a crítica que Baudelaire dirigira ao Salão de 1859: “Nos últimos tempos, temos ouvido dizer de mil maneiras diferentes: ‘Copie a natureza, copie somente a natureza. Não há prazer ou triunfo mais belo do que uma excelente cópia da natureza’. Pretendia-se aplicar essa doutrina, inimiga da arte, não só à pintura, mas a todas as artes, mesmo ao romance e à poesia. A esses doutrinadores tão exultantes com a natureza, um homem imaginativo certamente teria o direito de responder: ‘Acho inútil e enfadonho representar o que existe, porque nada do que existe me satisfaz. A natureza é feia. Prefiro os monstros da minha fantasia à trivialidade positiva’” (2004, p. 118).

Cumprir lembrar que a história da arte como disciplina acadêmica tem origem nesse mesmo ambiente. De um lado, o formalismo dos primeiros historiadores da arte, que se esforçavam em ordenar e classificar os cânones a partir de grandes modelos formais, era concomitante à proliferação em massa de reproduções impressas de diferentes obras (a exemplo do célebre *Atlas Mnemosyne* de Aby Warburg). De outro, o debate artístico se

intensificava à medida que os meios de produção da arte se dispersavam, como sintetiza Argan: “Excluídos do sistema técnico-econômico da produção, em que, no entanto, haviam sido os protagonistas, os artistas tornam-se intelectuais em estados de eterna tensão com a mesma classe dirigente a que pertenciam como dissidentes” (1992, p. 17). Torna-se imperativo, assim, voltar-se contra a tradição acadêmica, contra os valores burgueses e mesmo contra a originalidade sentimental dos românticos. De acordo com o historiador Jonathan Crary, ademais, as contendas artísticas que se deflagram no fim do século XIX condensam uma reconfiguração epistêmica mais ampla: “Em geral, antes do século XIX, considerava-se que o sujeito perceptivo recebia passivamente os estímulos dos objetos externos, na forma de percepções que espelhavam o muno exterior. Entretanto, o que se desenvolveu nas duas últimas décadas do século XIX foram noções de percepção segundo as quais o sujeito [...] construía ativamente o mundo em torno de si” (CRARY, 2013, p. 118).

É no âmbito desse deslocamento perceptivo, indissociável da abundância visual que então se instalava, que a noção de realismo visual assume uma amplitude de expressões sem precedentes. Tanto é que, como demonstra Argan, a dicotomia que marca a arte moderna não é entre classicismo e romantismo, e sim entre o classicismo e o realismo, entre o ideal e o real: “O classicismo e o romantismo são duas maneiras diferentes de idealizar, mesmo que o primeiro pretenda ser clareza superior e o segundo passionalidade ardente. [...] mas não há sentido em se propor a encarar diretamente, sem pressupostos, descomprometidamente, a realidade” (1992, p. 33).

A tradição clássica, afinal, que desde o Renascimento valorizara cenas idealizadas em detrimento da mera imitação naturalista, acabará sendo contestada ironicamente por Gustave Courbet, que desde 1847 afirmava que a arte não tinha mais razão de ser se não fosse realista. A diferença principal é que, para Courbet, a realidade não é um modelo a ser admirado pelo artista, e sim a sua

matéria-prima. Mas ao passo que Courbet retratava seres marginalizados, como prostitutas e operários, a chamada Escola de Barbizon era movida menos pela contestação social do que pela apreciação de uma outra realidade, aquela da vida campestre. Esses dois caminhos do realismo francês coexistiam, ademais, com o impressionismo da *Belle Époque*, cujo foco residia nas percepções fugazes do universo cosmopolita dos cafés, dos transeuntes, da ópera etc. Isso sem mencionar os diversos desdobramentos realistas que, passando ao largo das vanguardas, se difundiram na passagem para o século XX: do realismo impressionista de Forbes, Sargent, Zorn e Sorolla ao realismo gráfico-narrativo de Mucha, Rockwell, Walter Everett etc.

Todos esses movimentos eram, cada qual a sua maneira, “realistas”, isto é, não apenas pleiteavam uma representação mais fidedigna de suas realidades, como também, principalmente, já não pressupunham uma aparente “naturalidade” do mundo. Mesmo a concomitante abstração de grande parte da pintura moderna também pode ser entendida como uma resposta realista a uma narrativa desgastada sobre a relação entre arte e realidade (FINOCCHIO, 2004). Resta indagar, no entanto, se tal reação realista não dependia ainda de uma contraparte idealista – uma tradição que parecia ter sido superada por um lado, mas que persistia por outro. O caso mais emblemático nesse sentido talvez tenha sido o *Salon des Refusés* (Salão dos Recusados), que desde 1863 expunha as obras dos artistas recusados no salão oficial de Paris, dentre os quais Manet e Cézanne. Conta-se que o público dos recusados, embora motivado a ridicularizar as obras ali expostas, sempre ultrapassou a visitação do salão oficial (BOIME, 1969).

Mas se o interesse pela pintura em geral tornava-se cada vez mais limitado a círculos restritos, sobretudo em comparação com o teatro de fantasmagorias (e na virada para o século XX o cinema entra em jogo), a noção de “arte moderna” já podia contar, ainda que de modo não intencional, com certa incompreensão

do público. Foi contra essa incompreensão que, já em 1919, Maliévitch chegou a postular que “A sociedade nunca examinou a pintura como tal. Examinam-se as obras quanto à semelhança... O anedótico sempre ocupou o primeiro lugar” (2008, p. 62) – sentenciando na sequência que o realismo é “como uma mentira que encobre a realidade” (2008, p. 80). Desse modo, em pleno século XX Maliévitch ainda ressuscitava a tradição clássica da pintura acadêmica, um espantalho que, como vimos, já vinha sendo amplamente aplacado desde a segunda metade do século XVIII, com Saint-Yenne. O projeto da vanguarda, por conseguinte, já soava “histórico” muito antes de ser classificado como tal, posto que a condição necessária para que sua narrativa faça sentido é a dimensão normativa que nunca deixou de permear o discurso artístico.

Da abstração das vanguardas ao pós-realismo

O termo “vanguarda”, emprestado do léxico bélico (do francês *avant-garde*), designa o aspecto “à frente de seu tempo” dos movimentos artísticos das duas primeiras décadas do século XX, como o expressionismo, o dadaísmo e o surrealismo. Tais movimentos enfatizavam a busca pelo novo, a necessidade de se antecipar ao futuro trazendo-o ao presente. Assim, o projeto vanguardista é marcado pela crítica contra a arte normativa, instituída, limitada por convenções arbitrárias do seu tempo – princípios que, uma vez dissecados, expunham também os limites da vanguarda. Pois embora cada movimento tenha desenvolvido uma expressividade singular para atingir seu intento, o ímpeto moderno mantinha-se vivo pela própria tentativa de superar a modernidade.

De acordo com o crítico alemão Peter Bürger (2008), em sua *Teoria da vanguarda*, o objetivo dos vanguardistas era aniquilar a instituição da arte burguesa para *reconectar* arte e vida. Tomando ao pé da letra, pois, a retórica romântica das vanguardas, o autor propõe uma teoria na qual as vanguardas assumem um papel central para a compreensão da

própria história da arte, considerando esta insuficiente para explicar aquelas. Mas Bürger entende que a verdadeira revolução artística só poderia acontecer uma vez e de uma vez por todas, sendo qualquer retomada uma repetição inócua que converte a transgressão em norma. Daí que o autor identifica, com o teor melancólico da Escola de Frankfurt (da qual ele deriva), a confirmação do fracasso da vanguarda a partir dos anos 1950-60, concluindo que “nenhum movimento artístico pode, hoje [em 1976], de modo legítimo, alimentar mais a pretensão de, como arte, achar-se historicamente mais avançado que outros movimentos” (BÜRGER, 2008, p. 118).

Essa narrativa de um antes e um depois da revolução, de uma origem gloriosa e uma repetição farsesca, é o que autorizava o projeto vanguardista a julgar como fútil e degenerada toda arte que o precede e o sucede. Só que esse tipo de julgamento, por sua vez, logo seria suplantado por uma inconveniente indagação: após as vanguardas, como distinguir as rupturas contra as convenções e a institucionalização das rupturas? É nesse sentido que, por exemplo, no âmbito específico da oposição entre a arte minimalista e o ilusionismo realista, Hal Foster pôde questionar: “Mas, por mais oposto que fosse em seu discurso, o minimalismo também não seria sustentado por esse ilusionismo, vinculado a ele, e mesmo investido dele?” (2017, p. 215).

A desconfiança para com a noção de ruptura é, aliás, uma constante em Leo Steinberg, em Jonathan Crary e em Hall Foster. Embora não tenham o mesmo foco de estudo (Steinberg é especialista em arte clássica, Crary se concentra no século XIX, e Foster, na arte do período pós-guerra), os três historiadores põem em relevo uma mesma chave discursiva: a de um olhar em retrospecto a partir do qual a noção de ruptura possa fazer sentido contra o pano de fundo de uma tradição normativa. Segundo Steinberg, “desrespeitar o passado faz parte da ação [artística]. Cada geração descarta aquele conhecimento da história que interfere com sua própria ideia de um novo começo” (2008, p. 88). De acordo

com Crary, por sua vez, “o mito da ruptura modernista depende fundamentalmente do modelo binário realismo *versus* experimentação” (2012, p. 14). E para Foster “a vanguarda histórica e a neovanguarda são constituídas de maneira semelhante, como um processo contínuo de protensão e retenção, uma complexa alternância de futuros antecipados e passados reconstruídos” (2014, p. 46) – ou seja, investe-se na recodificação de uma tradição normativa que lhes transfere visibilidade.

Mas explicitar tal estratégia serve menos para deslegitimar sua eficácia narrativa (que permanece operante) do que para nos fazer questionar o quão coesos se fazem passar certos enunciados artísticos. No caso das vanguardas, apesar de sua insistente denúncia contra um modelo normativo já desmantelado, elas deixaram em suspenso uma questão tão incontornável quanto discursivamente realista: a prerrogativa de que o domínio convencional e normativo *prescreve* o lugar de toda prática artística. Assim, mais do que “pura retórica”, como decretou Habermas (1992), as vanguardas foram de fato eficazes em revelar, num tempo e lugar específicos, os limites convencionais da arte e, *pari passu*, os limites da própria vanguarda. Por isso não havia ingenuidade alguma por parte de Duchamp quando, em 1917, ele assinou com um pseudônimo um urinol virado de cabeça para baixo. O *ready-made* funcionou tanto para desmistificar a arte quanto para remistificá-la. Se já não era novidade o fato de que a regra do jogo é arbitrária, alguém só precisava admitir e expor tal arbitrariedade como obra.

Após a Segunda Guerra, o centro de difusão artística desloca-se de Paris para Nova York. Se as vanguardas europeias se contrapunham ao conservadorismo da pintura acadêmica, essa contenda não fazia sentido no contexto progressista norte-americano. A arte é, nesse ambiente, antes de tudo trabalho, e o fazer artístico, um impulso livre que se pretende puro em sua espontaneidade, pressupondo resultados investidos de mais “realidade” do que a arte europeia jamais teve. Leo Steinberg, em palestra

proferida no MoMA em 1968, delineia essa figura do artista norte-americano comparando dois quadros com um motivo em comum, o da figura feminina sendo esculpida: uma tela de Thomas Eakins, de 1908, e o famoso *Pigmalião e Galatéia* pintado em 1890 por Gérôme, o professor parisiense de Eakins. Diante do contraste entre o mito clássico da beleza e o valor das “mãos calejadas e firmes”, Steinberg é ironicamente certo: “Das duas imagens, a de Eakins parece mais sinceramente romântica. Seu sentimento e o simbolismo subjacente são pessoais, ao passo que Gérôme expressa uma notória fantasia de há muito externalizada. Mas, no fim, ambas são igualmente determinadas pela cultura. A celebração do trabalho honesto feita por Eakins origina-se do puritanismo da sociedade na qual ele tentou praticar sua arte. [...] É o formalismo do homem ativo – um valor independente do conteúdo” (2008, pp. 85-86).

A partir desse quadro, arrisco-me a traçar duas simples tendências que balizam a pintura na segunda metade do século XX: fazer ou falar. No primeiro caso, a pintura é algo de que não se deve falar, uma vez que, falando-se dela, fica-se na esfera do discurso sem propriamente fazer arte (na concepção puritana de puro labor). Impõe-se assim uma distinção entre arte e discurso, reconduzindo a pintura à sua elementaridade técnica e à uma linguagem não-verbal – conforme, por exemplo, o modelo formalista de Clement Greenberg (2013), segundo o qual o valor de uma obra reside em sua autoconsciência formal e não em seu conteúdo. No caso do “falar”, em contrapartida, assume-se como premissa o fato de que a arte sempre fora indissociável de um sistema cultural, discursivo, moral. Logo, fazer arte é necessariamente falar de arte, de modo que toda ação manual ou técnica não é alheia a discursos, valorações, conceitos e interpretações.

Vejamos mais detidamente as duas tendências. A ênfase no “fazer” deriva diretamente do puritanismo anglicano: assim como não se deve trabalhar visando só a recompensa, pois a maior recompensa é o próprio trabalho, também não

se deve pintar apenas coisas belas, pois a beleza consiste no próprio ato de pintar. É isso o que motiva a *action painting* ou “expressionismo abstrato”, expressão máxima de uma cultura pragmatista. Eliminando os resquícios figurativos do expressionismo europeu, a pintura de artistas como Franz Kline, De Kooning e Pollock reduz-se ao puro gesto de gastar as tintas, atirando-as e deixando-as escorrer na tela. O pintor não mais diz o que deve ou quer fazer em sua pintura, cabendo ao expectador dar um sentido a ela. Ou ainda, de acordo com Argan, trata-se de incomunicabilidade deliberada, assinalando a tentativa norte-americana de superar o teor social da vanguarda europeia: “[...] portanto, a tendência à superação da forma, ou seja, o *Informal*, é também a tendência a superar a concepção do problema da arte como problema da cultura europeia, e a encontrar um terreno de convergência com as correntes avançadas americanas, cuja importância, por volta de 1950, começa a ser reconhecida. Falhando, com o programa da *Bauhaus*, a tentativa de ligar a arte ao industrialismo burguês; falhando, com o *realismo socialista*, a tentativa de inseri-la na luta política da classe operária, a relação arte-sociedade afigura-se agora quase impossível: qual o fundamento, então, em continuar a ver a arte como linguagem?” (1992, p. 537).

A propensão da pintura à abstração, com efeito, se antes dirigia-se contra a corrente, passa a descolar-se do paradigma da representação – que persistia, por exemplo, entre os surrealistas (em sua busca por uma realidade mais profunda) e em Gombrich (que era avesso à arte abstrata) –, projetando-se como expressão imediata, isto é, subvertendo ou anulando as mediações. Assim, o dualismo realismo-abstração se radicaliza na cisão norte-americana entre pintura e linguagem (verbal, figurativa, narrativa). É nesse sentido que o impressionismo abstrato de Mark Rothko, por exemplo, suprime da pintura impressionista a figuração e o aspecto naturalista do espaço. Permanece o espaço, sem pessoas nem coisas, como um ambiente percebido com pupilas dilatadas, expandindo-se

como substância cromático-luminosa. E por mais que Rothko pareça ser o oposto do expressionismo abstrato, ambos estão ligados à primazia do “fazer”, ainda que, nesse caso, o fazer não seja agressivamente arremessado sobre a tela, e sim constituído de gesto gradual, cadenciado, lento e transparente, sem deixar rastros.

Ainda nessa seara do “fazer” é possível incluir, por paradoxal que pareça, a chamada arte conceitual. Em *A arte depois da filosofia*, Joseph Kosuth postula que a filosofia, por não ser mais capaz de dizer o indizível (como sentenciara Wittgenstein), teria chegado ao fim e se deixado substituir pela arte conceitual, esta sim capaz de “mostrar o indizível” (2006, p. 217). Com efeito, ao priorizar ideias e conceitos, a arte conceitual recusava os objetos e os meios tradicionais da arte, mas não o *fazer* artístico. Se Wittgenstein dizia que se deve calar sobre as coisas que não se pode falar, resta ao artista conceitual fazer as pessoas refletirem por meio de performances, instalações, *happenings* etc. Logo, a ação artística prevalece sobre a “fala”.

Vale mencionar que, se Kosuth reivindicou a projeção da arte conceitual sobre a filosofia, Arthur Danto (2006) defendeu a supremacia da filosofia sobre a arte. Para o filósofo, a tese hegeliana do fim da arte teria se firmada quando a arte deixou de se preocupar em representar o mundo para tratar de representar a própria arte, isto é, os sentidos e limites do fazer artístico. Note-se, no entanto, que Danto alinha-se à Kosuth na primazia do fazer: uma vez autoconsciente de sua atual condição, o artista, segundo Danto, passa a exercer o papel de filosofar, valendo-se de todos os recursos que lhe estiverem à disposição. O fazer filosófico coaduna-se, assim, com o fazer artístico. A arte conceitual, ademais, reencarna pela via filosófica a velha busca pela autonomia da arte, outrora pleiteada pelo esteticismo – ou, conforme sintetiza Artur Freitas (2007, p. 21), “ela foi a panaceia da própria ideia de autonomia – uma espécie de apelo genérico, utópico e contraditório à capacidade de intervenção da arte sobre o real”.

A tendência ao “falar”, por sua vez, tem sua origem no panorama intelectual francês da década de 1960, quando a difusão das pesquisas semiológicas e estruturalistas já suscitava as possibilidades de ruptura contra a autonomia do signo – o que no campo das artes se projetava como *virada textual* (FOSTER, 2014, pp. 79-98). Se a tendência ao “fazer” busca restabelecer a autonomia da arte, seja pela pureza formal/gestual ou pelo domínio filosófico-conceitual, na inclinação ao “falar” o interesse reside em explicitar a arbitrariedade dos signos artísticos, sociais, culturais etc. O pano de fundo, nesse caso, é a unilateralidade dos significados que a cultura de massa propaga através da publicidade, do cinema e da televisão; daí o impulso contestatório de desconstruir as mensagens pela manipulação e experimentação desses *mass media*, visando convertê-los em imagens que suscitem a resposta e o questionamento.

Desse modo, não é mais a arte em si o que está em questão, e sim os sentidos que circulam no interior da realidade sociocultural. Quando Yves Klein, por exemplo, preencheu a superfície da tela com uma única cor, sem a menor variação, certamente não estava imprimindo um gesto ou uma ação (como Kline ou Rothko), mas um significante externo ao quadro, o qual só pode ser lido a partir de uma gramática simbólica. Isso se evidencia quando Klein passa a adotar “pinceis vivos”, isto é, modelos nus banhados de tinta que estampam seus corpos na parede: o que está em jogo não é o ato da impressão, mas a marca impressa, o espectro corporal em sua opacidade intransponível. Em 1960, não obstante, Klein fundou o movimento *Nouveau Réalisme*, que considera o mundo como um grande texto do qual a arte extrai certos fragmentos dotados de significado, de modo a criar novas leituras, novas formas de perceber/apreender o real.

É nessa dimensão textual que artistas como Kurt Schwitters e Hannah Höch operaram uma progressiva dessublimação das vanguardas. Suas obras são arranjos de coisas que faziam parte do ambiente em que eles viviam (impressos,

placas, utensílios etc.), evidenciando que os “materiais encontrados são trabalhos já em progresso [...] anteriormente formados por textura, cor e, por vezes, até inteiramente pré-fabricados acidentalmente em ‘trabalhos de arte’”, como explica o curador da mostra *The Art of Assemblage*, de 1961 (SEITZ, 1963, p. 85). A técnica da bricolagem ou da *assemblage* é então pautada pela retenção dos clichês e, ao mesmo tempo, pelo desvio de sua literalidade. Enquanto a *action painting* não comunica um significado, mas espera recebê-lo de quem a observa, nas colagens de Joseph Cornell, por exemplo, há significado em demasia, conferindo um sentido ambíguo aos “restos de mundo” ali dispostos: apesar de seus significados convencionais, não se sabe se são coisas, lembranças ou fantasmas.

Com Jasper Johns e Robert Rauschenberg, a pintura já não precisa ser só pintura, mas ainda precisa mostrar/dizer alguma coisa. Ao mesclarem a tinta com um jornal, uma vassoura, uma cadeira, ou quando tomavam uma cama inteira como tela de pintura, o alvo a ser atacado era justamente a abstração. Pois, como explica Steinberg, “o hábito de dissociar a ‘pintura pura’ do conteúdo está tão arraigado que quase nenhum crítico queria ver as duas coisas juntas” (2008, p. 48). Nas pinturas de Johns e Rauschenberg, todavia, não é possível dissociar forma e conteúdo, uma vez que elas escancaram coisas tiradas do mundo. Quanto aos temas, “são indicações da ausência humana em um ambiente feito pelo homem. Só os bens móveis do homem permanecem, invadidos pela tinta como que por uma vegetação indiferente” (STEINBERG, 2008, p. 78). Essa ausência humana remete a uma cidade fantasma cujos vestígios sígnicos já carecem de seres interpretantes.

Em Andy Warhol desaparece qualquer resquício de pintura, restando apenas as coisas-signos. Ao reproduzir mecanicamente produtos de consumo (dos enlatados às *Marilyns*, seguindo para cenas violentas), Warhol encarnava um procedimento quase renascentista: a representação fiel, em mínimos detalhes,

de um referente. O resultado, no entanto, funcionava mais como um museu de cera, em que o literal assume uma feição obscena e inóspita. Por isso Hal Foster (2014, pp. 123-158) localiza em Warhol a guinada artística ao “retorno do real”. Esse real que retorna, por resistir à representação, teria um caráter traumático e excessivo. Mas Warhol, segundo Foster, invertia a estrutura clássica da representação, mostrando que o referente só existe *pelos* signos que o representam. O real então retorna nesse processo compulsivo de representar as representações, suscitando a sensação de que há algo real ali, por mais que não se possa vê-lo.

A arte de apropriação e o hiper-realismo deram prosseguimento, por vias distintas, à concepção da realidade como *efeito* da representação. A primeira deve ser lida ao pé da letra: imagens alheias são apropriadas e reapresentadas num gesto crítico. Sherrie Levine produzia cópias de mestres modernistas para questionar os mitos do artista e da obra de arte; Richard Prince se apropriava de imagens publicitárias e da moda para problematizar o valor referencial da representação; Barbara Kruger compunha fototextos para contestar os estereótipos de gênero, dentre outros, presentes no mundo da arte e da cultura popular. Por sua vez, o hiper-realismo é também auto-descritivo: ele pretende produzir na tela de pintura uma aparência “mais real” do que o real. Assim, no lugar do enunciado da arte de apropriação “isto não é uma pintura, embora se pareça com uma”, o hiper-realismo diz: “apesar de não parecer, isto é sim uma pintura”. A diferença entre a arte de apropriação e o hiper-realismo é sinteticamente assinalada por Foster: “[...] em sua *elaboração* da ilusão, o hiper-realismo convida o observador a se deleitar de modo quase esquizofrênico em suas superfícies, ao passo que, em sua *revelação* da ilusão, a arte da apropriação pede ao observador para olhar *através* de suas superfícies criticamente. Entretanto, às vezes as duas se cruzam [...] E, mais importante, aproximam-se uma da outra nesse aspecto: no hiper-realismo a realidade é apresentada como *sufoca-*

da pela aparência, enquanto na arte de apropriação é apresentada como *constituída* na representação” (grifos do autor) (2014, pp. 140-141).

O encontro entre a ilusão e sua revelação ocorre com vigor na obra de Cindy Sherman, cujas fotografias concatenam estereótipos e reproduzem cenas que já são reproduções: de Hollywood à *Nouvelle Vague*, da pornografia às revistas de luxo. Apesar de a artista figurar em todas as fotos, estas não são como auto-retratos, pois Sherman está disfarçada, sempre encenando personagens diferentes. O que se avulta, todavia, é que essas fotos não deixam de ser auto-retratos e, ainda, nos questionam: quem é Cindy Sherman? Ela é quem não diz ser – ou seja, ela é uma representação. Mas não o somos também? O que é a identidade senão um *efeito* de identidade? Coincidem assim encenação e revelação: novas identidades são fabricadas conforme se altere o vestuário, o cenário, a iluminação, o enquadramento. Desse modo, embora não se trate de pintura, a granulação fotográfica produz a ilusão do referente ao mesmo tempo em que explicita o aparato ilusório.

A linha ora traçada de Yves Klein a Cindy Sherman ilustra a tendência ao “falar” da arte pós-guerra. Inversamente à orientação ao “fazer” (da *action painting* à arte conceitual), no registro do falar os discursos se sobrepõem às obras *per se*, e a ação estritamente pictórica cede lugar a uma prova constante de desestabilização ou reconstrução do processo representacional. É claro que, entretanto, a divisão em duas tendências é rasteira e esquemática, servindo pontualmente como chave para a discussão acerca do realismo pictórico na segunda metade do século XX: de um lado, isola-se uma “realidade da pintura”, emancipada de outras realidades e domínios; de outro, a realidade pictórica converge com a realidade discursiva, motivando artistas a explorarem a arbitrariedade dos signos.

Cumpram ainda mencionar alguns artistas que atravessaram as coordenadas do fazer e do falar. É o caso da chamada *Nova Figuração*, que parte de Francis

Bacon e Lucian Freud e se estende a artistas como Jenny Saville a Marlene Dumas. Aqui, se a prática tradicional da pintura é cultivada, a figura humana é diligentemente desfigurada. Em Bacon, uma vez modelada a forma, borra-se a tinta fresca, mas lutando para controlar a tensão figurativa. Ou seja, ele pinta como quem assiste, com certo sadismo, a sua própria obra sendo deformada. De maneira similar, Freud distorce a perspectiva e asfixia a anatomia nesse plano incômodo; Saville despeja corpos mutilados sob uma luz impiedosa; e Dumas restaura rostos e os transforma em máscaras mortuárias. Assim, esses artistas deixam a distorção comandar a pintura sem, contudo, renderem-se à abstração espontânea. O resultado é uma figura sufocada que não cessa de pronunciar o inaudível.

Há também uma vertente eu denomino “pós-realismo”, abrangendo desde Gerhard Richter e Saul Leiter até um nome recente como Wendelin Wölgemuth. No caso de Leiter, que não era pintor, suas fotografias capturavam texturas e atmosferas que quase saem do registro fotográfico em direção ao pictórico. Tal aparência sugestiva parece proscrever tanto o domínio abstrato quanto o realista, ao mesmo tempo em que implica ambos. Em sentido análogo, a extensa obra de Richter intercala o fotográfico e o abstrato, ou paira justamente na passagem de um a outro, como explica Zizek: “O que caracteriza alguns quadros de Gerhard Richter é a passagem súbita do realismo fotográfico (levemente transposto/borrado) para uma pura abstração de manchas de cor, ou a passagem contrária de uma textura de manchas totalmente sem objeto para a representação realista – como se, de repente, nos encontrássemos do lado oposto de uma faixa de Moebius. Richter concentra-se naquele momento misterioso em que a imagem surge do caos (ou, mais uma vez, o momento contrário: quando uma imagem clara e espelhada se desfoca em manchas sem sentido)” (2008, p. 206).

A mesma oscilação marca a pintura de Wölgemuth, onde a alusão ao literatis-

mo fotográfico é dotada de uma franca ambiguidade: a figura humana emerge desfocada por trás de uma espessa camada que remete a um filme deteriorado, sendo difícil distinguir com precisão o que é textura e o que é pincelada. Esse aspecto indecível em Richter, Leiter e Wohlgemuth não apenas instaura o interstício entre ilusionismo e anti-ilusionismo, mas conserva, antes, o “fazer” acidental subsumido ao “falar” literal. Com efeito, enquanto a *Nova Figuração* esforça-se por tencionar o fazer e o falar, mantendo-os incongruentes, o pós-realismo exime-se de decidir sobre qual das duas tendências deve ter prioridade sobre a outra, tornando-as equivalentes.

No fundo, o fazer e o falar sempre se implicaram mutuamente, pois uma tendência é precisamente a abstração denunciada pela outra, cada qual exercendo o seu próprio “realismo”. Aquilo que podemos chamar de antirrealismo, portanto, não passa de um artilho remanescente das narrativas de ruptura, como as que contestavam o ilusionismo clássico em nome de uma arte mais adequada à realidade – logo, mais realista. Ao longo de sua história, enfim, a pintura nunca deixou de propor maneiras de nos situarmos no mundo, sempre contestando e reinventando suas próprias convenções. No fim, pode até ser que um dia não exista mais pintura, mas o realismo seguirá firme em nossa vida com o real, ainda que investido de novas formas de antirrealismo. Pois, como postula Kundera, “a história da arte é perecível. O balbuciar da arte é eterno” (2006, p. 156). “A anedota certamente não passa de uma invenção maliciosa, mas ilustra o que é a consciência da continuidade histórica, um dos sinais pelos quais se distingue o homem pertencente à civilização que é (ou era) a nossa” (KUNDERA, 2006, p. 11).

Imaginemos um artista desconhecido cujo estilo, por sua precisão técnica, seus temas, suas cores, fosse demasiado parecido com o de Johannes Vermeer. Mais do que isso: se as pinturas desse anônimo tivessem sido feitas por Vermeer, teriam figurado entre as suas obras-primas. Como esse artista seria recebido atualmente? Ora, por mais virtuosas

que sejam suas pinturas, certamente seriam desprezadas no circuito artístico contemporâneo – a não ser que o “pastiche” seja a intenção declarada. Mas se o estilo não remetesse a Vermeer, mas a Dubuffet ou Basquiat, será que o mesmo ocorreria? Talvez, mas é certo que esses últimos estilos nos são mais familiares hoje. Então o realismo foi substituído pelo antirrealismo?

A questão é de outra ordem: todo realismo (e antirrealismo) só faz sentido sob uma perspectiva histórica. Ao mesmo tempo, a história da arte não é a história do realismo, e sim a de um depósito de obras cuja sequência cronológica não guarda nenhuma lógica transcendente. Ou seja, cada grupo social, em cada época e contexto, tem seus próprios gostos, valores e normas. De sorte que o realismo, assim como a pintura em geral, não é uma prática atemporal, mas faz parte da história de uma sociedade, do mesmo modo que a história da moda, dos rituais funerários e das festas. É nesse sentido que pintar como Vermeer nos dias de hoje tende a soar como um anacronismo.

Assim como o antimodernismo só faz sentido no modernismo, sendo mesmo uma de suas faces, o antirrealismo não é o inverso do realismo. É antes uma “nova roupa do rei” que, no entanto, permanece realista. O realismo não se reduz a um estilo ou à reprodução da realidade concreta e culturalmente dada, mas se constitui como uma forma de encará-la. Pode-se dizer, sob esse viés, que toda arte é realista, conforme sustenta Cassirer: “Tal como todas as outras formas simbólicas, a arte não é uma simples reprodução de uma realidade dada, pronta. É um dos meios que levam a uma visão objetiva das coisas e da vida humana. Não é uma imitação, mas uma descoberta da realidade” (1994, p. 234). Em outras palavras, a arte existe porque a realidade nos cobra uma resposta e uma ação – como a pintura, que faz circular sentidos, configura imaginários e mobiliza forças discursivas. O realismo, desse modo, não “reflete” a realidade, só nos coloca diante dela.

Mas desde os gregos supõe-se que, diante de uma pintura, se está autori-

zado a ver figuras nela, assimilando-as uma por uma e reconhecendo a realidade ali refletida. As figuras pintadas servem como “ímãs para o olho”, na expressão de Giorgio Vasari. Acontece que o chamado ilusionismo pictórico nunca constituiu uma prática estanque e uniforme, tampouco evoluiu linearmente na esteira de um progresso técnico ou estético. Se hoje as maiores produções cinematográficas não necessariamente nos convencem, no sentido de que seus “efeitos especiais” não garantem a complacência narrativa, no século XVII, do mesmo modo, não eram poucos que rejeitavam a dramaticidade de um Rubens, por exemplo, cujos personagens precisavam invocar a força de Hércules para mover um minidinho. O realismo, em suma, nunca foi uma questão de consenso.

Atualmente, se muitos ainda se sentem incomodados ou mesmo atordoados em relação à arte moderna e contemporânea, não é porque há em curso qualquer espécie de degradação, ou que, ao contrário, são as pessoas que já não sabem apreciar arte. A questão é que a arte do passado e a do presente convivem em nosso horizonte: na internet, nos museus, nos leilões etc. Diante disso, é natural que algumas pessoas sejam acometidas pela sensação de “perda” daquilo que supunham ser arte. Mas se olharmos com atenção, veremos que sempre coexistiram (inclusive dentro de uma mesma tradição ou movimento) diferentes modos de encarar e traduzir a realidade, portanto diferentes realismos – o que também implica disputas. Quando Matisse expôs, em 1906, a maior tela que ele já havia produzido (*Le bonheur de vivre*), foi reprovado por seu colega de vanguarda Paul Signac. Já no ano seguinte, Matisse ficaria perplexo ao ver o que chamou de “o embuste de Picasso”, referindo-se ao *Les Femmes d'Alger* – exatamente como, em 1912, os cubistas rejeitaram a tela *Nu descendant un escalier* de Duchamp. Como sabemos, porém, todas essas obras foram aclamadas, tornando-se em pouco tempo a tendência “oficial” e, logo depois, composições familiares.

Olhando em retrospecto, pois, vê-se com clareza como as rupturas e desloca-

mentos da pintura tendem a funcionar de maneira anamórfica: imagens que à primeira vista distorcem a realidade, mas que, se vistas a partir de um outro ponto de vista, mostram novos aspectos da realidade. Significa, noutros termos, que o realismo é o que está em jogo nas disputas artísticas, como um denominador comum entre os diferentes olhares que competem entre si por uma imagem mais coerente da realidade. E inversamente, como nos mostra Sabine Melchior-Bonnet em sua história dos espelhos, a realidade é o que abriga diversos pontos de vista, de modo que “aquilo que nos parece adequado, ou correto, é exatamente o que é enganador” (tradução do autor) (2001, p. 237). No caso da arte moderna e contemporânea, ao contrário da perspectiva clássica – cujos códigos pictóricos aludiam a um ponto de vista estável e universal –, são vários os pontos de vista que invadem o plano da pintura. Por conseguinte, em vez de decifrar e mimetizar as coordenadas da realidade, o realismo hoje tem mais a ver com a capacidade de articular a pluralidade de perspectivas possíveis que compõem a realidade.

Trata-se daquilo que Paul Feyerabend (2006) chamou de *abundância*: é a fortuna ontológica do real em suas múltiplas faces, que o expressam sem esgotá-lo, em oposição ao impulso abstrato de fixar *uma* realidade como sendo a única realidade. Sob esse prisma, o antirrealismo é o olhar que ainda insiste no questionamento sobre o que é “verdadeiramente” a realidade. Na arte contemporânea, com efeito, o antirrealismo se expressa tanto por meio do ilusionismo (por exemplo, hiper-realismo), que ainda cultiva aquilo que Barthes chamava de “efeito do real”, quanto através da pureza abstrata (por exemplo, *action painting*), que ainda crê em uma “realidade última” da pintura. Em contrapartida, o realismo afirma que *tudo é real*, incluindo nossas ilusões, distorções e interpretações da realidade – incluindo, portanto, o antirrealismo.

Não se pode perder de vista, entretanto, que “a mais realista de todas as artes [...] não pode apreender a realidade inteira”, de modo o artista sempre precisa

“escolher mais ou menos entre esta ou aquela realidade”. Nessas passagens, André Bazin (1991, pp. 245-246) tem em mente o aspecto eminentemente metonímico do cinema, que expressa o real a partir de um recorte localizado. De maneira análoga, a pintura realista não acredita ingenuamente que tudo deve ser pintado, embora saiba, o que é bem diferente, que tudo *pode* ser pintado. E que, justamente por isso, é preciso escolher. Mesmo um pintor como Vermeer sabia que o ilusionismo mais refinado é necessariamente uma simplificação: menos é mais, no sentido de que cada pincelada deve ser aplicada com parcimônia. Já um Ingres, ao contrário, pintava como se estivesse dissecando um sapo: cada parte da cena é mostrada com o maior detalhamento possível, tentando atingir a transparência total – ao final da dissecação, vê-se apenas um sapo despedaçado.

Com isso é pertinente assinalar, por fim, que o realismo é tudo menos excedente. Porque o real não é indecifrável, como se nele houvesse algo faltando e que a arte pudesse pretensamente revelar. O real se evidencia enquanto abundância: de sonhos, de pesadelos, de ilusões, de lutas, de causas, de paixões. Mediante tudo isso, o realismo é, em última análise, um modo de dizer e mostrar que o real é belo, mesmo quando ele não é belo. E a arte pictórica, por sua vez, talvez continue respondendo àquele repentino reconhecimento de que, por trás do espaço representado, inventado, deformado, revelado, reelaborado etc., resta apenas uma cortina aparente que, tal como toda realidade, nada esconde atrás de si.

Bibliografia Impressa:

ALMEIDA, R.; BECCARI, M. Há algo de inautêntico em cada original: um brevíssimo estudo sobre a ilusão a partir do filme *O melhor lance* de Giuseppe Tornatore. *Visualidades* (Goiânia), v. 14, n. 1, pp. 316-333, jan./jun. 2016. ARGAN, Giulio Carlo. *Arte moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. AUMONT, Jacques. *O olho interminável: cinema e pintura*. São Paulo: Cosac Naify, 2004. BAUDELAIRE, Charles. Sa-

lão de 1859. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (Org.). *A pintura*. São Paulo: Editora 34, 2004, v. 5, pp. 118-123. BAZIN, André. O realismo cinematográfico e a escola italiana da Liberação. In: BAZIN, André. *O cinema*. São Paulo: Brasiliense, 1991, pp. 233-257. BAZIN, André. *O realismo impossível*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. BECCARI, Marcos. A representação da representação: de Mamúrio Vetúrio a *Blade Runner 2049*. In: LIMA, Alessanra C. et al. (Org.). *Os outros, os mesmos: a alteridade no mundo antigo* (XIII Semana de Estudos Clássicos da FEUSP). São Paulo: FEUSP, 2018, pp. 192-200. BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Campinas: UNICAMP, 1995, v. 2. BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. BRADBURY, Malcom. *O mundo moderno: dez grandes escritores*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. BURKE, Jill (Org.). *Rethinking the High Renaissance: the culture of the visual arts in early sixteenth-century Rome*. London: Routledge, 2017. CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. COCKROFT, Eva. Abstract expressionism, weapon of the Cold War. In: FRASCINA, Francis (Ed.). *Pollock and after: the critical debate*. London: Routledge, 2000, pp. 147-154. CRARY, Jonathan. *Técnicas do observador: visão e modernidade no século XIX*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. CRARY, Jonathan. *Suspensões da percepção: atenção, espetáculo e cultura moderna*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. DANTO, Arthur. *Após o fim da arte: arte contemporânea e os limites da história*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus, 1991. DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. FEYERABEND, Paul. *A conquista da abundância: uma história da abstração versus a riqueza do ser*. São Leopoldo: Unisinos, 2006. FOSTER, Hal. *O retorno do real: a vanguarda no final do século XX*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. FOSTER, Hal. *O complexo arte-arquitetura*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. FREI-

TAS, Artur. *Contra-arte: vanguarda, conceitualismo e arte de guerrilha – 1969-1973*. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007. GOMBRICH, E. H. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. GREENBERG, Clement. *Arte e cultura: ensaios críticos*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. GROULIER, Jean-François. Da imitação à expressão. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (Org.). *A pintura*. São Paulo: Editora 34, 2004, v. 5, pp. 9-15. HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, Otilia Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo (Org.). *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: Brasiliense, 1992, pp. 99-123. HONORATO, Cayo. *A formação do artista: conjunções e disjunções entre arte e educação*. Tese de Doutorado em Educação. Faculdade de Educação – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. JUNIUS, Franciscus. A pintura dos antigos. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (Org.). *A pintura*. São Paulo: Editora 34, 2004, v. 5, pp. 72-85. KICKHÖFEL, Eduardo Henrique Peiruque. A ciência visual de Leonardo da Vinci: notas para uma interpretação de seus estudos anatômicos. *Scientiae studia* (São Paulo), v. 9, n. 2, pp. 319-335, jan. 2011. KOSUTH, Joseph. A arte depois da filosofia. In: FERREIRA, Glória; COTRIM, Cecília. *Escritos de artistas: anos 60/70*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, pp. 211-234. KUNDERA, Milan. *A cortina: ensaio em sete partes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008. LEHMANN, Hans-Thies. *Teatro pós-dramático*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. MALIÉVITCH, Kazimir. *Dos novos sistemas na arte*. São Paulo: Hedra, 2008. MELCHIOR-BONNET, Sabine. *The mirror: a history*. New York: Routledge, 2001. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. PERNIOLA, Mario. *Pensando o ritual: sexualidade, morte, mundo*. São Paulo: Studio Nobel, 2000. PEVSNER, Nikolaus. *Academias de arte: passado e presente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. PLATÃO. *Hípias maior*. Belém: Editora Universidade Federal do Pará, 1980. PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. PLÍNIO [Gaius Plinius Secundus]. *Natural history*. Cambridge: Harvard University Press, 1991. PLUTARCO.

Vidas paralelas. São Paulo: Editora Paumape, 1991, v. 1. QUINCY, Quatremère de. Da imitação. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (Org.). *A pintura*. São Paulo: Editora 34, 2004, v. 5, pp. 92-104. RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2005. REZENDE, Antônio Martinez de; BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário do latim essencial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. SAINT-YENNE, La Font de. Reflexões sobre algumas causas do atual estado da pintura na França. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (Org.). *A pintura*. São Paulo: Editora 34, 2004, v. 5, pp. 86-91. SEITZ, William C. *The art of assemblage*. New York: The Museum of Modern Art, 1963. STEINBERG, Leo. *Outros critérios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. STEWART, Andrew F. *Art in the Hellenistic world: an introduction*. New York: Cambridge University Press, 2014. STORR, Robert (Org.). *Gerhard Richter: forty years of painting*. New York: The Museum of Modern Art, 2002. WÖRINGER, Wilhelm. *Abstraction and empathy: a contribution to the psychology of style*. Eastford: Martino Fine Books, 2014. ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

Digital:

BOIME, Albert. The Salon des Refusés and the evolution of modern art. *Art quarterly*, n. 32, pp. 411-426, 1969. Disponível em: <http://www.albertboime.com/Articles/12.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2019. FINOCCHIO, Ross. Nineteenth-century french realism. *The Metropolitan Museum of Art*, out. 2004. Disponível em: http://www.metmuseum.org/toah/hd/rlsm/hd_rlsm.htm. Acesso em: 26 jan. 2019.

MARCOS NAMBA BECCARI

Antiirregionalismo

A palavra e o conceito antirregionalismo estão dicionarizados na língua portuguesa, no entanto, ele é escassamente utilizado. Consultando os acervos digitais das principais bibliotecas e livrarias do país e do mundo, poucas são as obras que trazem tal conceito no título. O conceito é mais comum em publicações em língua espanhola e italiana. Na língua inglesa, *regionalism* e *interregionalism* são mais comuns de se encontrar do que *antirregionalism*. Isso não significa que o antirregionalismo, ou seja, que a oposição a movimentos e ideias de cunho regionalista, a oposição a quem defende os interesses, a autonomia, a independência, a separação de uma dada região, não tenha existência. É um conceito de uso mais costumeiro em Portugal, do que no Brasil. Desde o final do ano de 2019, a pretexto da discussão sobre uma maior descentralização da estrutura administrativa do Estado português, retomou-se o debate em torno da regionalização da gestão em Portugal, e os conceitos de regionalismo e antirregionalismo vêm frequentando as páginas da imprensa, daquele país. No entanto, o antirregionalismo costuma se expressar através de ações e discursos normalmente recobertos por outros conceitos, como: nacionalismo, internacionalismo e cosmopolitismo. Um nacionalista tende a ser antirregionalista, embora haja nacionalismos que se apoiam na ideia de que a nação pode e deve ser a somatória de suas regiões, respeitadas em sua autonomia. Por seu turno, um internacionalista ou um cosmopolita faz a crítica a se atrelar identidades individuais, coletivas, culturais a dados espaços, tanto regionais, quanto nacionais. Aqui não serão debatidos movimentos ou ideias que se nomeiam de antirregionalistas, pelo fato de não existirem com esse nome propriamente. As posições políticas contrárias à descentralização ou à regionalização em Portu-

gal, não se nomeiam ou se definem como antirregionalistas, mas como nacionalistas. Há casos, como o do Estado espanhol, em que o que ele considera manifestações de cunho regional, se nomeiam e se definem como nacionalismos. As reivindicações de maior autonomia financeira e político-administrativas se fazem em nome de nacionalidades e não de regionalidades, embora, recentemente, apenas o nacionalismo catalão tem reivindicado a independência da Espanha e a transformação da Catalunha em um outro país. Portanto, para tratar do antirregionalismo devemos estar atentos para movimentos, ideias e ações que se fazem em nome da nação e/ou em nome de um espaço internacional ou global. O chamado processo de globalização tanto ampliou as posturas internacionalistas e cosmopolitas, como fez renascer reações nacionalistas e regionalistas.

A palavra região advém da palavra latina *régio*, que remete a direção, comando, governo. A região era originalmente um espaço, uma área, sob o domínio, sob o comando, sob o governo direto do rei. Enquanto outras áreas estavam sob o controle de outros membros da nobreza (condados, ducados, principados), as regiões eram administradas diretamente pelo rei. A noção de região tem, portanto, desde o início, uma relação com o exercício do poder, do governo, sobre um dado recorte espacial, sobre uma dada espacialidade. A região é, ao mesmo tempo, a delimitação de um espaço e a sua subordinação a uma dominação, a um domínio, já que a região era o domínio do rei, era uma parcela do território sob a sua regência, regida diretamente pelo soberano. Essa concepção do que seria uma região, que vem da sociedade romana, permanece vigente em boa parte da Idade Média. Será no período moderno, com a emergência dos Estados Nacionais e com a correlata centralização do poder, que o conceito de região sofrerá uma inflexão, a ponto de podermos localizar, nesse momento, o surgimento do que poderíamos anacronicamente nomear de antirregionalismo. O fortalecimento do poder real, a construção dos Estados Absolutistas, vai implicar

a progressiva subordinação ao poder do rei, das antigas formas de domínio territorial. Se durante a Idade Média, o rei era nominalmente o detentor dos títulos territoriais, que distribuía entre seus vassallos, no período moderno, ele, como encarnação do Estado Nacional, vai se tornando o governante de todas as repartições territoriais que compõem os seus domínios. O desenvolvimento da noção de governo, aliado à exigência de que o Estado tivesse a soberania sobre o território que estava sob sua jurisdição, desencadeia um processo de centralização da gestão territorial, com a subordinação, através de alianças, tratados ou através da conquista armada, das antigas territorialidades.

Emerge assim o sentido moderno e mais conhecido da noção de região, ou seja, a região como um recorte espacial no interior de uma nação, como uma área, como uma parte destacada do todo nacional. Portanto, podemos dizer que as nações, os Estados Nacionais, que os agentes que os encarnam são, quase sempre, antirregionalistas. A região pode ser vista como parte da nação, desde que não queira dela se apartar. A região que, antes, era o território sob o domínio do rei, queda agora como parte menor e inseparável de seu domínio mais amplo, do espaço nacional que governa. Muitas das antigas formas de territorialidade tenderão a se manter no interior de um espaço nacional, cada vez mais amplo, mesmo no interior de grandes impérios, constituindo, agora, regiões e sendo o locus da manifestação de discursos e práticas regionalistas, muitas vezes atravessadas por intenções independentistas ou separatistas. Podemos citar, como exemplo, a constituição do Estado Nacional espanhol, nascido da fusão dos territórios de Castela e Aragão, mediante alianças dinásticas e, posteriormente, pela subordinação militar de outras áreas como a Catalunha, o País Basco e todos os territórios conquistados aos árabes. Ainda hoje, o Estado espanhol tem que conviver com múltiplas territorialidades, que advogam, inclusive, o status de nacionalidades, e com movimentos de cunho separatista, que advém

da configuração territorial do medievo. A construção do Estado Nacional francês implicou a conquista e subordinação de múltiplas territorialidades sob o controle da Corte instalada na região de Paris. O que se deu na França é o processo típico da constituição do Estado Nacional absolutista, com as variadas formas de organização territorial, com as diversas formas de domínio e governo territorial, sendo paulatinamente submetidas por acordos, tratados, alianças dinásticas e por imposição militar, ao poder do rei, instalado numa Corte, numa dada parte do território, que passa a ser vista como o centro, como a cabeça, como a capital (palavra que advém da mesma raiz latina da palavra cabeça), de todo o território nacional. Nesse processo, região ganha o sentido de um espaço que é periférico em relação ou distinto do espaço central, do espaço considerado o centro da nação. Daí por que o antirregionalismo tem como uma de suas características e uma de suas premissas políticas o combate a qualquer forma de descentralização do poder, de regionalismo, que é quase sempre suspeito de desconhecer ou recusar o domínio ou a prevalência de um dado centro político. Sendo questionador da centralização do poder e do governo, da organização centralizada da partição e gestão territorial, os regionalismos são vistos como ameaça à integridade da nação, como movimentos centrífugos, que ameaçam de fragmentação, de dissolução o todo nacional. O antirregionalismo é comumente encarnado por uma prática ou por um discurso contrário ao que seria o perigo da descentralização, da fragmentação, do desmembramento do todo nacional. O antirregionalismo é, muitas vezes, uma manifestação do nacionalismo, da defesa intransigente da manutenção da integridade espacial de uma dada nacionalidade. Os regionalismos são suspeitos de militarem contra as nações, de ameaçarem a sua soberania sobre dados territórios. O antirregionalismo tende a ser defensivo e reativo em relação a qualquer proposta de redivisão territorial ou a qualquer proposta que implique uma maior autonomia das regiões em relação a um dado governo central.

As antigas territorialidades tendem a manter, por muito tempo, traços de distinção em relação ao todo nacional: seja no tipo de ocupação territorial e de atividades econômicas, seja na composição étnica de sua população, seja nas tradições jurídicas e no aparato legal, seja na língua e formas de falares, seja nas manifestações culturais, etc. O Estado Nacional, as Cortes, adotarão uma série de medidas político-administrativas, tomarão uma série de iniciativas para nacionalizarem os territórios, para sobreponham a ideia de nação, à dispersão territorial anterior. O antirregionalismo se manifesta em todas as ações que visam tornar o espaço, antes fragmentado, num espaço mais homogêneo, reduzindo as rugosidades territoriais anteriores, buscando criar o espaço inteiro e liso da nação. As Cortes tratam de criar um espaço econômico nacional proibindo e extinguindo barreiras alfandegárias, cobranças de taxas de passagem, de uso de caminhos, adotando uma moeda nacional e recolhendo e proibindo a cunhagem local de moedas, adotando uma só legislação na área do comércio e da produção, facilitando a circulação de mercadorias em todo o território. As Cortes tratam de unificar os códigos, as leis, o funcionamento da justiça, o funcionamento da administração, que deve se fazer presente em todo território nacional. Um capítulo importante na história dos antirregionalismos é a adoção da língua falada na Corte, utilizada na documentação e nas disposições partidas do Estado, como língua dita nacional, a sobrepondo aos falares locais, regionais, que passam a ser desestimulados ou mesmo reprimidos, apodados de dialetos e calões. Como a região é, nos termos de Benedict Anderson, uma comunidade imaginária, ou seja, é uma construção que se dá no campo da linguagem, das ideias, das imagens, a perda da língua regional é um duro golpe na sobrevivência da própria região como ideia, imagem, pensamento e sentimento. Sim, as regiões existem enquanto fazem parte da própria subjetividade de seus habitantes, elas existem como parte da identidade de quem ali vive. A região, embora possa ser um

recorte espacial reconhecido e oficializado, pelos poderes locais ou nacional, só permanece existindo, só tem efetiva existência se ela, como conceito, como imagem, como um agrupamento de sentidos e significados, continua figurando como parte da identidade, da memória, do cotidiano das pessoas. O antirregionalismo atua, justamente, tentando apagar a região das subjetividades de seus moradores, colocando em seu lugar outra comunidade imaginária: a nação, embora nada impeça que elas se sobreponham e convivam nas subjetividades de seus habitantes. O antirregionalismo aposta em ações, em gestos, em políticas de dessubjetivação, em atitudes e discursos que procurem retirar a região, o regionalismo das subjetividades das pessoas que ali nascem e vivem. A substituição da língua, o esquecimento das antigas formas de falar, é, nesse sentido, um passo decisivo. Sem a antiga língua, muitos sentidos e significados, que estavam umbilicalmente ligados à vivência de uma dada comunidade imaginária, de uma dada espacialidade, agora tida como regional, se perdem, não são mais transmitidos para as novas gerações. A substituição e a perseguição linguística serão uma das principais formas de antirregionalismo, assim como a busca de preservar e produzir novos artefatos literários com a língua regional será uma das principais atividades e metas dos regionalistas.

Se a região é uma comunidade imaginada, se ela é uma criação cultural, narrativa, mesmo que se materialize empiricamente, através de um recorte espacial oficialmente reconhecido, é o regionalismo, portanto, que faz existir e legitima o recorte regional. O regionalismo se compõe, justamente, da identificação subjetiva de um grupo de pessoas com um dado espaço definido como regional, como sendo uma região. Essa identificação é sustentada por uma narrativa regionalista, uma narrativa que define e delimita a região, que a nomeia e a ela atribui um conjunto de imagens, valores, atributos, características, sentidos e significados. A narrativa regionalista diz e faz ver a região, a legitima

como recorte espacial e a explica e apresenta para os seus habitantes e para as demais pessoas: os forasteiros. O regionalismo convoca sentimentos e afeições, emoções e comoções em relação a uma dada espacialidade definida como sendo regional. O regionalismo apresenta conceitos, argumentos, racionalizações em defesa de um dado recorte no espaço mais amplo da nação, da natureza, do cosmos, de uma dada territorialidade englobante. O discurso e as práticas regionalistas costumam anteceder a própria demarcação, oficialização, reconhecimento, legitimação de um dado recorte regional. O antirregionalismo, portanto, atua na contraposição das narrativas regionalistas, das práticas motivadas por um sujeito que se assume como agente, como representante, como habitante, como participante de um espaço regional. O antirregionalismo procurará se contrapor e desqualificar as imagens, os enunciados, os argumentos que sustentam e defendem a existência de uma região. O antirregionalismo antes de atuar repressivamente, com ações que possam visar à proibição de se veicular discursos, imagens, afetos, práticas em torno de uma dada regionalidade, busca deslegitimar, simbólica e imaginariamente, esse recorte regional. Atacar e destruir os símbolos de pertencimento a uma dada região podem ser uma ação daqueles que visam coibir um dado regionalismo. Censurar a circulação de discursos, a produção de artefatos culturais, de manifestações artísticas, proibir até mesmo o falar da língua vinculadas a uma dada região, é uma das práticas de antirregionalismo. Fazer circular imagens e discursos de depreciação, de estereotipização, de menosprezo, de menoscabo, de ridicularização em relação a uma dada regionalidade e ao pertencimento a uma dada identidade regional, é um dos procedimentos e táticas utilizados pelo antirregionalismo. Se é no plano do discurso que se dá a veiculação do regionalismo, é no mesmo plano que o antirregionalismo terá que atuar.

Os agentes dos discursos e práticas antirregionalistas se identificam e representam espacialidades maiores, en-

globantes daquele espaço que se quer regional. Representando a nação, o império, a união, o reino, a federação, a confederação, se colocam contra a manifestação de diferenciação, de identidade própria, de autonomia, de distinção, ou mesmo de separação ou secessão de uma dada região, ou seja, uma parte menor, uma parcela dessas macroterritorialidades. Os representantes do antirregionalismo costumam militar em torno da ideia de unidade, de homogeneidade, de integridade de um dado território. O sujeito do antirregionalismo costuma identificar em qualquer reivindicação de particularidade, de singularidade, de diferenciação de um dado espaço, uma ameaça à desintegração do todo territorial que representa e em nome do qual fala e age. Os veiculadores de discursos antirregionalistas costumam acusar qualquer manifestação ou expressão de particularidade regional como sendo uma forma velada de separatismo, como sendo uma proposta de independência. É verdade que dados regionalismos se configuram como propostas de autonomia, de independência, de separação da região, em relação ao todo ao qual pertencem. Assistimos, atualmente, casos como o da Catalunha, do Curdistão, da Crimeia, onde aquilo que é visto como sendo regionalismos separatistas, por parte dos Estados Nacionais, que exercem o domínio sobre esses territórios, serem assumidos por militantes em torno da independência dessas áreas como sendo nacionalismos, já que pretendem legitimar esses territórios como futuros espaços nacionais. Quanto mais centralizado, quanto menor autonomia um dado Estado concede às diversas partes de seu espaço territorial, mais antirregionalistas as autoridades e gestores que o compõem, mais intolerante ele tende a ser com qualquer manifestação particularista. O regime ditatorial chinês reprime há décadas as reivindicações de autonomia do Tibete e de Taiwan, mesmo com elas gozando o status de regiões autônomas, assim como são as chamadas autonomias espanholas, onde o Estado espanhol reconhece certas particularidades, inclusive linguísticas,

de suas províncias, mas se opõe a qualquer movimento que vise à separação político-territorial.

O Estado brasileiro, desde que foi estruturado, logo após o processo de independência, adotou a centralização da gestão do território e da população, como traço definidor, como sua tarefa precípua. Tendo que gerir um vasto território, em grande parte ainda desconhecido, temendo que se desse aqui a mesma fragmentação territorial e política que emergiu do processo de independência das colônias espanholas, o Estado brasileiro, na figura do Imperador e do Parlamento, desde cedo, lutou contra todas as tendências federalistas ou separatistas, que se apresentaram ao longo da história do Império. A dissolução da Constituinte, convocada para organizar esse Estado e dar a ele sua primeira Constituição, levada a efeito por D. Pedro I, com a consequente outorga de uma Carta Magna, em 1824, já teve na questão da centralização ou descentralização político-administrativa, uma das questões que vieram a colocar em confronto distintos projetos para a institucionalização do novo Estado nacional. A adoção de uma gestão unitarista ou federalista, da divisão ou concentração maior do poder, foi uma das questões que diferenciavam liberais e conservadores, ou mesmo, liberais moderados e liberais radicais. Se não podemos falar de regionalismos, nesse momento de estruturação da nação, temos que chamar atenção, como fez Antônio Carlos Robert Moraes, para a centralidade que a questão territorial sempre ocupou nas políticas do Estado brasileiro. A manutenção da unidade do vasto território do Império foi sempre vista como tarefa precípua, como objetivo que se sobrepôs, muitas vezes, a própria gestão da população. O Estado brasileiro, diante de ameaças de secessão territorial, foi sempre implacável. Colocado diante da escolha entre matar, prender e exilar parte de sua população ou perder parte do seu território, o Estado brasileiro tendeu sempre a privilegiar a defesa da inteireza de seu território, nem que para isso tivesse que empregar a violência contra sua população.

No período Regencial (1831-1840), com a abdicação de D. Pedro I ao trono do Império brasileiro, e a menoridade do sucessor, revoltas de cunho federalista e, até mesmo com pretensões separatistas, ocorreram em províncias como o Pará (Cabanagem, 1835-1840), Maranhão (Balaia, 1838-1841) e Rio Grande do Sul (Farrapos, 1835-1845). Mesmo com a declaração da maioria de D. Pedro II, em 1840, quando ele contava com apenas 14 anos, medida política adotada tendo como uma das motivações, justamente, conter as tendências federalistas e separatistas, que se verificavam, a província de Pernambuco conheceu a Revolta Praieira (1848-1850), no final da primeira década do Segundo Reinado. A presença, na Carta de 1824, da figura do poder moderador, exercido pelo Imperador, sobrepunha sua figura aos demais poderes e, como consequência, exacerbava a centralização do poder. O fato de que as províncias eram governadas por membros da elite imperial, notadamente por aqueles que frequentavam e gravitavam em torno da Corte, sendo, muitas vezes, estranhos às elites provinciais, acentuava a centralização do poder e motivava o descontentamento e a hostilidade dos grupos dominantes locais em relação a esses gestores. A bandeira do federalismo e mesmo da separação territorial, muitas vezes esteve nas mãos de partidários da adoção de um regime republicano, o que levou a uma rejeição ainda mais ampla das teses que defendiam maior descentralização do poder. No imaginário cortesão, federalismo, descentralização do poder, maior autonomia provincial eram sinônimos de republicanismo. Com baixa capacidade de gestão efetiva de boa parte do território nacional, com parca presença em vastas áreas do território, o Estado imperial sempre apelou para a repressão armada, sempre que uma ameaça mais séria de desmembramento do território se verificou, não se furtando ao uso da violência extrema contra os revoltosos. Ao mesmo tempo, ao longo do século XIX, esse Estado investiu na produção de conhecimentos e em instrumentos de recolha de dados que lhe permitis-

sem uma melhor gestão do território e da população (estudos cartográficos, etnográficos, históricos, corográficos, linguísticos, expedições científicas, censos, levantamentos topográficos, etc).

Mas só podemos falar de regionalismo e, portanto, de antirregionalismo, na segunda metade do século XIX. É a partir dos anos cinquenta daquele século, e com maior ênfase, a partir dos anos setenta, que vozes começam a se erguer em defesa de toda uma parte do território, que vai além das divisões provinciais. Podemos dizer que, pela própria vinculação territorial e econômica provincial das elites, suas manifestações políticas de descontentamento e reivindicação tendiam a ser provincianas. Podemos utilizar as noções de região e de regionalismo para recobrir essas manifestações políticas e essas atitudes de defesa de interesses locais ou provinciais em contraponto ao que seriam os interesses e atitudes daqueles que eram agentes, que encarnavam o espaço nacional. Poderíamos utilizar a noção de região e de regionalismo para nos referir a qualquer recorte espacial e qualquer discurso e prática que se identifiquem e se relacionem com uma espacialidade recortada no interior do espaço nacional. No entanto, embora possamos considerar regionalistas manifestações de recusa ou de secessão em relação ao espaço da nação que ocorreram a nível provincial, creio que o regionalismo ganha nova dimensão nessa segunda metade do século XIX, pois ele passa a envolver e mobilizar um conjunto de províncias, cujas elites passam a emitir um discurso em que denunciam o que seria a discriminação por parte do Estado imperial, de uma larga área do país, preterida e prejudicada por distintas políticas fiscais, de mão-de-obra, de distribuição de recursos, de construção de obras, etc.

Nos anos setenta, do século XIX, vemos se esboçar manifestações regionalistas por parte de lideranças políticas e de intelectuais ligados às províncias do Norte. Um regionalismo nortista emerge à medida que as elites desse espaço começam a perder centralidade econômica e política na vida nacional.

A economia cafeeira vai atribuindo uma centralidade econômica, cada vez maior, às províncias do Sul, em detrimento da economia açucareira, que vive uma crise, motivada pela concorrência externa e o atraso tecnológico. As elites nortistas reclamam do tratamento desigual dado pelo Estado imperial no que tange a investimentos, política fiscal, política de mão-de-obra. Esse regionalismo emerge de forma clara quando da realização do Congresso Agrícola do Recife, realizado no ano de 1878, quando as províncias do Norte estão assoladas por mais uma catastrófica estiagem. Preteridas pelo Estado imperial, que convocou apenas representantes das províncias produtoras de café, para a realização de um Congresso Agrícola no Rio de Janeiro, as elites das províncias do Norte (autoridades, produtores rurais, comerciantes) se reuniram em um congresso paralelo na cidade do Recife, e o tom dos discursos foi do ressentimento dando origem a propostas de secessão em relação ao restante do país. Essa manifestação regionalista, de cunho mais político, é acompanhada pelo aparecimento de reivindicações de particularidade regional para todo o Norte do Império no campo da cultura. Dois anos antes da realização do Congresso Agrícola no Recife, o escritor cearense Franklin Távora, ao publicar seu romance *O Cabeleira*, colocara, a título de prefácio, uma carta endereçada a um destinatário fictício ou sob pseudônimo, onde pugnava pela singularidade natural, histórica e social das províncias do Norte, requerendo, segundo ele, que se fizesse uma literatura distinta, específica, uma literatura que tratasse da realidade, das paisagens naturais e humanas, daquela região, mal representada pela literatura que se escrevia no Sul. Franklin Távora afirma que uma diferenciação de cunho natural, climático, já existia entre o Norte e o Sul, e essa diferenciação vinha se acentuando pela forma desigual como o Norte era tratado pelo Estado nacional, tornando-se uma diferença de nível civilizacional, de nível cultural e até linguístico, o que interessaria a uma produção literária que quisesse captar essas formas regionais de falares.

Nesse mesmo prefácio, Franklin Távora denuncia o que poderíamos nomear do antirregionalismo da literatura que se produzia na Corte, que era escrita por autores e literatos que faziam parte da elite imperial, como o seu conterrâneo José de Alencar, acusado de fazer uma literatura que desconhecia completamente as particularidades locais, que falava de sertanejos, de gaúchos, de sertões, sem conhecimento direto da realidade e dos tipos sociais que retratava. A elite cortesã, olhando para o país a partir do Rio de Janeiro, a partir do centro, era incapaz de traduzir as particularidades regionais, das vastas áreas que compunham o país, em sua produção literária. Tanto os discursos políticos, como a produção cultural que se fazia na Corte, tendo como pressuposto a construção da ideia de nação e de unidade nacional, tratavam de esconder ou desconheciam as profundas diferenças de toda ordem que separavam as distintas partes do território do Império. Podemos dizer que o antirregionalismo, a contraposição a qualquer forma de particularismo ou autonomia por parte das províncias e regiões que compunham o Império, era um elemento central da própria ideologia imperial. Um império implica, sempre, a subordinação e o domínio de vastas áreas territoriais que não podem manifestar qualquer reivindicação de autonomia, o que é visto como uma ameaça à integridade do território imperial, devendo ser imediatamente coibida, reprimida, mesmo que isso implique o uso da força, o que ocorreu em relação a todas as rebeliões ocorridas no período, no Brasil. Isso mostra que se o antirregionalista é, quase sempre, aquele que se vê como sujeito, como agente do centro político, do Estado, da nação, o regionalista é, quase sempre, aquele que se sente marginalizado pelo centro, pelo Estado, pela nação, aquele que se sente desprestigiado, preterido, ignorado pelos poderes vistos como centrais. Se o antirregionalismo significa a busca por reforçar e reafirmar uma dada centralidade político-administrativa ou cultural, o regionalismo reivindica a descentralização ou o reconhecimento de uma

particularidade periférica ou exterior ao dito centro político-administrativo ou mesmo cultural.

Com a instauração do regime republicano, as ideias federalistas, que foram combatidas durante todo o Império, se tornam uma das premissas que embasarão a organização do Estado nacional, tal como definida pela Constituição de 1891. As antigas províncias, agora transformadas em estados, passam a ser responsáveis pela maior parte das responsabilidades administrativas, ficando, também, com uma boa parcela da arrecadação em impostos. Esse é o ambiente propício para o florescimento e fortalecimento de dados regionalismos e, por outro lado, para a emergência de discursos e práticas antirregionalistas, preocupadas com a possível fragmentação territorial do país. É no contexto da chamada Primeira República, que o regionalismo nortista, que havia emergido na segunda metade do século XIX, se intensifica e caminha para tornar-se o regionalismo nordestino, com a emergência da ideia de Nordeste, no final da década de dez, do século XX, oficializada no documento que estabeleceu as diretrizes para a realização do conjunto de obras contra as secas, a ser coordenadas pela Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas, durante a presidência do paraibano Epitácio Pessoa.

Ao longo dos anos vinte, do século passado, os agentes do regionalismo nordestino tratarão de elaborar o imaginário, as narrativas em torno desse recorte regional, chegando a se organizarem em torno do Centro Regionalista do Nordeste, criado na cidade do Recife, no ano de 1924, reunindo intelectuais e lideranças políticas dos estados do antigo Norte, que gravitavam em torno da figura do sociólogo Gilberto Freyre, recém-chegado de sua formação nos Estados Unidos, que passou a denominar o movimento que encabeçava de Regionalista e Tradicionalista. O Centro Regionalista do Nordeste organiza, em 1926, o Congresso Regionalista do Recife, dando ao regionalismo caráter de militância política e cultural. Se o regionalismo passou a ser identificado com a defesa

da tradição, com a idealização saudosista da sociedade, nomeada por Freyre, de patriarcal, sociedade exemplificada pela vida dos antigos engenhos banguê, por ser uma sociedade estamental, agrária, escravista e senhorial, o antirregionalismo passou a não só defender a nação, em detrimento da região, mas também a modernidade, a modernização em curso no país. Se os regionalismos se manifestam, nesse momento, como reação de elites de áreas do país, tidas como periféricas ao desenvolvimento do sistema capitalista, da sociedade burguesa, da sociedade urbano-industrial, os antirregionalismos, os nacionalismos, como aquele abraçado e representado por intelectuais e artistas ligados aos movimentos modernistas, tanto pelo mais vistoso deles, o de São Paulo, como aqueles ocorridos em outros estados, aderem e defendem o processo de modernização em curso e se posicionam em defesa da modernidade, embora suas posições não estejam isentas de ambiguidades.

A contraposição entre as posições de autores como Gilberto Freyre e Mário de Andrade, duas importantes lideranças culturais, situadas e representando distintas espacialidades, duas regiões distintas do país, uma que estava assumindo o centro do processo de desenvolvimento da economia capitalista e do sistema político, no país, e uma outra que vivia um processo de declínio econômico e político, explicita como posições regionalistas e antirregionalistas se inscrevem nos jogos de interesses econômicos, políticos e, inclusive, nas disputas por centralidade na vida intelectual e artística do país. Enquanto os paulistas e, com eles os modernistas, falam em nome da nação, os nordestinos e, com eles, os regionalistas e tradicionalistas, falam em nome da região. Podemos afirmar que o antirregionalismo não deixa de ser, muitas vezes, um regionalismo que se arvora à condição de representante da totalidade da espacialidade englobante em que se inscreve. O antirregionalismo paulista e modernista não deixa de ser um regionalismo que se pensa e se coloca como nacionalismo, já que esse espaço, pela centralidade que agora desfruta,

se pensa e fala pela nação, enquanto as elites nordestinas, que antes falavam pela nação, reconhecem sua derrota, sua derrocada e se recolhem para a defesa de uma dada região, de um espaço regional.

Mário de Andrade não só critica, duramente, a realização do Congresso Regionalista do Nordeste, acusando de militância separatista e retrógrada o que ocorrera no Recife, como, no final dos anos vinte, faz viagem de estudo, aos estados do Norte e do Nordeste, para a pesquisa das chamadas manifestações folclóricas, daquilo que Freyre nomeava de tradição, mas para articulá-las em torno da ideia de nação. Quando, nos anos trinta, assume a direção do Departamento de Cultura, da cidade de São Paulo, uma instituição local, empreende novas atividades de pesquisa, no campo das manifestações culturais populares, em várias partes do território nacional. Exerce influência decisiva sobre o pensamento do principal crítico do regionalismo freyreano, o intelectual pernambucano Joaquim Inojosa, militante modernista no Recife e opositor de qualquer postura regionalista. Mário de Andrade pode ser também responsável pelo afastamento de Luís da Câmara Cascudo do movimento regionalista e tradicionalista. Câmara Cascudo, que estudava no Recife, quando essa cidade foi sede da movimentação regionalista, participou de reuniões do Centro Regionalista, chegou a ser designado como representante da revista *Nordeste*, a revista editada pelo Centro, no Rio Grande do Norte, mas parece ter se afastado do movimento, chegando a apagar os rastros de sua participação de sua biografia, muito a partir da visita que recebeu de Mário, quando de sua viagem ao Nordeste, em 1928. Cascudo passa a se afirmar nacionalista e não regionalista, passa a inscrever sua obra no espaço nacional. A sua rivalidade com Gilberto Freyre, a disputa sobre quem seria o grande nome de intelectual nordestino, talvez tenha contribuído para o antirregionalismo cascadeano.

Se Mário de Andrade procura assentar a elaboração do que seria uma cultura nacional nas chamadas manifesta-

ções folclóricas e populares, é porque ele percebe a relação direta entre os estudos folclóricos e a elaboração de narrativas identitárias locais e regionais. Ele tenta solapar as narrativas regionalistas e provincianas, articulando os elementos culturais da chamada tradição, com as ideias de nação e de modernidade. A chamada Primeira República é pródiga quanto ao incremento dos chamados estudos do folclore. Não por mera coincidência, esses estudos apaixonam e mobilizam intelectuais ligados às antigas elites agrárias, das regiões do país que estão sendo articuladas ao espaço econômico e político nacional de maneira subordinada. Os estudos de folclore não só apaixonam um grande número de filhos de proprietários de terras dos estados do Nordeste, do Norte, como de estados como o Rio Grande do Sul, o Espírito Santo e Goiás. O interesse pelas matérias e formas de expressão populares, quase sempre interpretadas como manifestações de uma cultura local ou regional, se deve ao fato de que esses intelectuais ligados a grupos dominantes em declínio, veem nessas práticas populares sobrevivências da realidade social, do mundo, do tempo passado, momento áureo da dominação que representavam. Os de cima agora enxergam o que fazem os de baixo por se sentirem solidários na defesa de uma ordem social ameaçada de desaparecimento pelo desenvolvimento das relações sociais capitalistas. Se o antirregionalismo, à Mário de Andrade, aposta na utilização do elemento folclórico, da tradição, na elaboração de uma cultura nacional, erudita e modernista, os regionalismos se apoiam na ideia de preservação, de salvação, do mero colecionar e guardar essas tradições, sem deturpá-las com qualquer posterior elaboração conceitual, intelectual ou artística. Tratava-se da ideia de reprodução fiel da forma e matéria de expressão popular pesquisada. Segundo os modernistas, para construir a cultura nacional era preciso desregionalizar o elemento folclórico, era preciso dar nova dimensão à manifestação cultural local, mesmo que fosse para compor um rosto arlequinal e carnavalesco para a nação,

como Mário de Andrade fará em *Macunaíma*, o herói de uma nação e de uma cultura, ainda, sem nenhum caráter.

Mas, não há período de maior presença do antirregionalismo, do que a chamada era Vargas. Após a chamada Revolução de Trinta, a pretexto de se romper com o que seria a República Velha, com o coronelismo e com o domínio das oligarquias, que teriam caracterizado as primeiras décadas do regime republicano, se leva a efeito um processo progressivo de centralização do poder, de esvaziamento do funcionamento da federação, que se explicita pela nomeação de interventores para administrar os estados, tanto no período anterior à promulgação da Constituição de 1934, como no período do chamado Estado Novo (1937-1945). Os governos capitaneados por Getúlio Vargas, tanto de caráter constitucional, quanto aquele de caráter ditatorial, se caracterizaram pela veiculação de um discurso nacionalista e pela efetivação de ações de governo visando integrar a chamada nacionalidade e agir no sentido de coibir qualquer manifestação regionalista. Nos anos pós-trinta o antirregionalismo se transforma em política de Estado. Já em 1932, terá que enfrentar o levante armado da elite paulista, que não aceitava ser apeada do poder nacional, pelo movimento dito revolucionário de 1930. A repressão armada à chamada Revolução Constitucionalista de 1932, foi um marco da prevalência do que seria o poder nacional, do Estado nacional, contra tentativas de prevalência ou a privilégios regionais. A repressão ao levante paulista é um episódio marcante de antirregionalismo, no século XX, no Brasil. Logo depois de perpetrar o golpe de Estado, que encerrou o regime constitucional e implantou um regime de exceção, em 10 de novembro de 1937, o governo Vargas realizou a mais simbólica cerimônia de antirregionalismo oficial, já ocorrida na história brasileira: no dia 27 de novembro, do mesmo ano, a pretexto da comemoração do dia da bandeira nacional, se realizou, na que hoje é a Praça Roosevelt, a cerimônia de queima das bandeiras estaduais, que haviam sido abolidas pela Constituição

outorgada, que legitimara juridicamente o golpe contra a democracia. A cerimônia visava reafirmar a prevalência dos símbolos nacionais em detrimento de qualquer símbolo estadual ou local. Ao mesmo tempo em que, em uma pira, ardiam os pavilhões estaduais, vinte e duas bandeiras do Brasil eram hasteadas em vinte e dois mastros (número de estados federados na época). A cerimônia foi encerrada com uma missa campal, que conferiu tons de sacralidade ao gesto antirregionalista. No discurso que proferiu na ocasião, o ministro da Justiça, Francisco Campos, também autor da Constituição que legitimava a ditadura (Constituição de 1937), disse que aquele ato significava o fim de todas as discórdias anteriores, que, a partir daquele momento, nenhuma forma de pensamento viria tentar dividir a pátria. Dirigindo-se ao pavilhão nacional, pontificou: “Tu és a única, porque só há um Brasil – em torno de ti se refaz de novo a unidade do Brasil, a unidade de pensamento e de ação, a unidade que se conquista pela vontade e pelo coração, a unidade que somente pode reinar quando se instaura pelas decisões históricas, por entre as discórdias e as inimizades públicas, uma só ordem moral e política, a ordem soberana, feita de força e de ideal, a ordem de um único pensamento e de uma só autoridade, o pensamento e a autoridade do Brasil” (*Correio da Manhã*, 1937, p. 3).

O golpe de 1937 foi perpetrado tendo como justificativa fraudulenta a pretensa descoberta do chamado Plano Cohen, um plano de tomada do poder pelos comunistas. Desde a ocorrência dos episódios de 1935, quando grupos militares identificados com o comunismo tomaram quartéis e a administração da cidade do Natal, num acontecimento que ficou pejorativamente conhecido como Intentona Comunista, a histeria anticomunista tomara conta das elites do país, notadamente no interior das Forças Armadas. Os comunistas eram acusados, entre outras coisas, de quererem dividir o país, gerar discórdia, dissensões sociais e territoriais. Curiosamente, o episódio da queima das bandeiras estaduais, como

deixa entrever o discurso do Ministro da Justiça, articula anticomunismo e antirregionalismo. O combate ao comunismo exigiria a existência de um Estado forte, e Estado forte, por seu turno, seria um Estado centralizado, um Estado que não reconheceria, em seu interior, nem divisões de pensamento, ideológicas, nem divisões de classe, nem divisões territoriais ou político-administrativas. Ao banir, através da Constituição de 1937, todos os símbolos estaduais, reprimindo qualquer manifestação de cunho regionalista, ao mesmo tempo em que fechava as casas legislativas e punha na ilegalidade todo e qualquer partido político, Vargas pretendia alçar a presidência da República, o Estado nacional, à condição de símbolos da unidade do próprio país, da união de todos em torno da exaltação à nação, da militância nacionalista que seria, ao mesmo tempo, antídoto contra o comunismo e contra os regionalismos, que ameaçavam de enfraquecimento a própria unidade nacional. Enquanto o comunismo levava à discórdia de classe, à desavença ideológica, o regionalismo levaria à desavença territorial e político-administrativa.

O nacionalismo é a ideologia que embasa toda a ação cultural e ideológica que parte de ou é incentivada pelo Estado varguista. Durante toda a era Vargas, uma série de ações no campo cultural visa integrar as diferenças regionais, no plano linguístico, artístico, dos costumes, das tradições, todas as particularidades das formas de vida, das distintas regiões do país, no que seria a cultura, a linguagem, as artes nacionais. O antirregionalismo se explicita em todas as ações que são levadas a efeito pelo Departamento de Imprensa e Propaganda, que proíbe qualquer manifestação de cunho regional, que censura qualquer expressão de particularismo regional. A política de nacionalização das comunidades compostas por imigrantes estrangeiros, exigindo a educação em língua nacional, proibindo o uso público e oficial de línguas estrangeiras, milita no sentido de dissolver o que são vistos como quistos desnacionalizadores, a formação de regiões autônomas em

relação ao país. A criação da Rádio Nacional, que traz para sua programação as distintas manifestações da música e das artes regionais, para integrá-las no que seria a cultura nacional, se soma a criação da Companhia Editora Nacional, que passa a editar uma brasileira, onde procura reunir o que seriam os documentos bibliográficos, a produção bibliográfica indispensável para se conhecer o país. Os regionalismos são associados ao próprio desconhecimento que cada parte do país tinha em relação às demais. Ao mesmo tempo, pode parecer contraditório, o Conselho Nacional de Geografia, criado pelo próprio Estado, vai definir e oficializar a primeira divisão regional do país, em 1941, quando, por exemplo, o Nordeste é oficializado como uma das regiões do país. No entanto, essa divisão regional é apresentada como uma decisão de Estado, a partir de estudos realizados por um órgão de Estado, visando a melhor gestão do todo nacional, visando a possibilidade de ações de planejamento e intervenção do Estado Nacional em seus diversos espaços regionais. Curiosamente, a institucionalização da primeira divisão regional do país é uma ação antirregionalista, pois visa atrelar as regiões à administração central. Ela é, em grande medida, uma divisão artificial e convencional, pois não leva em conta os efetivos sentimentos e percepções identitárias regionais existentes no país. Com exceção do Nordeste, região que efetivamente existe como parte da identidade de seus habitantes, as demais regiões não passam de convenções político-administrativas, sem ter efetiva vivência por parte de quem as habita.

Intelectuais e artistas modernistas participaram de várias iniciativas do Estado varguista, no campo da cultura, da educação e da definição e constituição do que seria o patrimônio histórico e artístico nacional, em que os monumentos e manifestações culturais e artísticas que serviam de base para as narrativas das identidades locais e regionais foram incorporadas à narrativa da nacionalidade. O antirregionalismo se expressou, inclusive, na tentativa de padronização da língua nacional, com a crítica e o

reparo aos vários modos de falar existentes no país, os diferentes sotaques e acentos com que a língua era falada. Em 1937, realiza-se, sob a inspiração de Mário de Andrade, na cidade de São Paulo, o Congresso da Língua Nacional Cantada, que visava, entre outras ações, padronizar a língua nacional, a normatização da pronúncia das palavras no canto e em outras manifestações artísticas, nos dizeres do discurso de abertura feito pelo intelectual paulista, a “militarização das vogais”, fazendo da língua uma expressão da raça nacional, conceito muito em voga nesse período e de funestas consequências, como sabemos. Tornar o brasileiro uma só raça, significava nacionalizar todos os âmbitos da vida social. Mais uma vez, uma ação antirregionalista, uma ação nacionalista, se revela um regionalismo nacionalizado, já que o sotaque carioca, o modo de falar da capital do país, dos nascidos na cidade do Rio de Janeiro, é elevado à condição de modo correto de pronunciar, de se emitir a língua nacional, por ser mais próxima do português falado em Portugal. Nesse Congresso houve, inclusive, quem propusesse que a língua falada no Brasil passasse a ser nomeada de brasileira, abandonando a designação de língua portuguesa, dada a particularidade de nosso modo de falar e as inúmeras palavras que teriam sido aqui acrescentadas à língua de Camões. Numa das primeiras páginas dos Anais desse Congresso, publicadas em 1938, havia um desenho do pintor Cândido Portinari, onde aparece a figura de cantoras, todas com o mesmo corte de cabelo, mesmo penteado e adereço de cabeça, mulheres com os mesmos traços fisionômicos, os mesmos trajes e realizando o mesmo gesto, indiciando a ideia de padronização, de produção de uma espécie de serialização do cantar, através da adoção de regras universais e rígidas de dicção e do que seria o “desaparecimento” dos sotaques regionais. É preciso lembrar, por exemplo, que no início dos anos quarenta, o cantor Luiz Gonzaga não pôde colocar sua voz nos discos que gravou pela RCA Victor, por causa de seu acentuado sotaque regional, só podendo gravar músicas instrumentais.

No entanto, a era Vargas, marcada pela propaganda nacionalista e pelo anti-regionalismo, é a época da publicação de importantes obras que, a pretexto de interpretar a formação histórica da sociedade e da cultura brasileiras, terminam por eleger uma dada região, uma dada parte do país, como sendo o ponto de partida da constituição territorial e sociológica da nação. Se Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*, coloca o engenho senhorial do nordeste como o centro irradiador da própria civilização brasileira, Sérgio Buarque de Holanda, em *Monções*, reafirmará a narrativa regionalista paulista, elaborada no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, onde a saga bandeirante é tomada como o ponto de partida para a formação territorial, social e cultural brasileiras. Já em *Raízes do Brasil* tomava, claramente, o processo de urbanização e industrialização do espaço paulistano, como o projeto de futuro desejável para o país e a esperança de superarmos a herança colonial. Importantes intelectuais e ideólogos do regime ditatorial varguista, como Oliveira Vianna e Cassiano Ricardo, também escreveram obras que, a pretexto de descreverem a trajetória histórica do país e prospectarem o que seria seu futuro, terminam por eleger uma dada região do país como o espaço central na formação da nação ou como um exemplo de para onde ela deveria caminhar. Oliveira Vianna, que nos anos vinte havia publicado, duas obras que se tornaram clássicas: *Populações Meridionais do Brasil* (1920) e *Evolução do Povo Brasileiro* (1923), reafirma suas teses no livro *Raça e Assimilação* (1932), em que toma o bandeirantismo como movimento de configuração da territorialidade e da identidade nacional, e o Sul do país, como a região que prefigurava o que seria o futuro do país, dado o concurso civilizador e embranquecedor da população do processo de imigração europeia, desde que essas populações fossem assimiladas e nacionalizadas por ações advindas do Estado nacional. Cassiano Ricardo, importante literato, ensaísta e escritor nacionalista, publica no ano de 1940, o livro *Marcha para Oeste* (1940),

em que as bandeiras são tomadas não apenas como definidoras do território nacional, mas como a própria prefiguração do Estado brasileiro, tal como ele se apresentava organizado no momento da escrita do livro, ou seja, hierárquico, corporativo e autoritário. Mesmo numa obra que pugna por uma extremada centralização do Estado nacional, portanto, pela condenação de qualquer regionalismo, é uma dada região do país que é tomada como prefiguradora da nacionalidade e do próprio Estado Nacional.

É nesse mesmo período, que obras devotadas a construir uma narrativa histórica e sociológica para dadas regiões do país, serão publicadas. Em 1937, Gilberto Freyre publica, na coleção Documentos Brasileiros, da editora José Olympio, coleção destinada a concorrer com a brasileira da Companhia Editora Nacional, também imbuída do discurso nacionalista, que se voltava para conhecer o Brasil, a obra *Nordeste*, que podemos considerar a certidão de nascimento definitiva da identidade regional nordestina. Uma obra que coroa todo o processo de elaboração da ideia de Nordeste, da qual Freyre foi personagem destacado, desde os anos vinte. Na mesma coleção, que era dirigida pelo sociólogo de Apipucos, o advogado cearense, Djacir Menezes, publica o livro *O Outro Nordeste* (1938), que trata da formação regional nordestina, de sua história social e mental, tendo como espaço de destaque o sertão, ao contrário da obra freyreana, da qual seria o complemento, que coloca a zona açucareira como sendo o núcleo da região nordestina. Vemos, portanto, que no interior da própria região Nordeste vão se definindo sub-regiões, que serão, posteriormente, oficializadas, no início dos anos 1970, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Dependendo de que espaço cada intelectual representa e por ele e dele fala, diferentes imagens da nação e das próprias regiões irão emergindo. Em 1934, o livro *Paulística*, de Paulo Prado, conhece uma segunda edição; Afonso de Escragnolle Taunay, que iniciara, em 1924, a publicação de sua *História das Bandeiras Paulistas*, continuará publicando novos volumes

até 1936, coincidindo com a exacerbação do regionalismo paulista, devido a derrota de 1932. João Borges Fortes publica, em 1940, o livro *Rio Grande de São Pedro: povoamento e conquista*, em que reafirma a singularidade da trajetória histórica do Rio Grande, sua condição de fronteira e seu distanciamento do poder central na colônia, sua vida conturbada por invasões estrangeiras e por disputas territoriais.

Ao contrário do que almejava o movimento modernista paulista, não coube a São Paulo a hegemonia na produção literária e artística no país, nem a ideia de nacionalidade conseguiu se sobrepor, sem resistência, aos vários regionalismos presentes no país. O movimento de nacionalização das letras e das artes, contraditoriamente, deu margem ao afloramento das distintas realidades regionais, em que se dividia a nação, passando a figurarem e enriquecerem a vida literária e artística do país. Não há conjunto de obras literárias para ter alcançado maior difusão e repercussão do que o chamado romance de trinta. Reunindo autores que se tornariam a grande parte das maiores referências literárias do país, a literatura produzida nos anos trinta e quarenta ajudou a solidificar distintos imaginários acerca das regionalidades no país. Não é mera coincidência que esse fenômeno literário, capitaneado por autores nordestinos, tenha irritado, profundamente, um dos baluartes do modernismo paulista: Oswald de Andrade. Ele se referia ao grupo de escritores, que passou a angariar enorme sucesso com suas tramas de ambiência regional, vazadas em linguajar também característico de falares regionais, como “os búfalos que vieram do Norte”. Em sua diatribe antirregionalista, Oswald de Andrade, considerava, como é comum, que a expressão regional representava atraso, tradição, falta de investimento criativo e de apuro estético, mera repetição de modos de falar locais, que não primavam pela criação de uma linguagem propriamente literária. Ele tinha especial rejeição pela obra de José Lins do Rêgo, que considerava mero exercício memorialístico, descuida-

do do ponto de vista formal, reprodução de formas de expressão cotidianas e regionais. O pretensão cosmopolitismo do modernismo paulista, sua modernidade, se via afrontada pelo sucesso editorial de autores como Rachel de Queiroz, Graciliano Ramos, Amado Fontes, José Américo de Almeida, Jorge Amado. Enquanto o escritor paulista amargava, ao mesmo tempo, a perseguição política e o insucesso literário, via escritores identificados como regionalistas, que mesmo também sendo vítimas da perseguição política do regime ditatorial, como Graciliano Ramos e Jorge Amado, se afirmarem como autores de sucesso no cenário literário brasileiro.

Curiosamente, é também nesse momento de intenso antirregionalismo oficial que todo um imaginário em torno dos tipos regionais brasileiros será fixado pelo trabalho de pintores, artistas plásticos, ilustradores, desenhistas, etc. As regiões ganham encarnação em personagens e tipos simbólicos, em imagens que se tornam icônicas de dadas regionalidades. É na *Revista Brasileira de Geografia*, publicação do Conselho Nacional de Geografia, órgão oficial de delineamento territorial e geográfico do país, que o famoso ilustrador de origem peruana, Percy Lau, publica sua série de desenhos sobre os tipos brasileiros, ao longo da década de quarenta, do século passado. Os personagens que agora se nacionalizam, que se tornam tipos representativos da nacionalidade, na verdade, sofrem um processo de desregionalização, já que eram tipos regionais que agora são alçados à condição de figuras típicas da nacionalidade: o vaqueiro, o sertanejo, o gaúcho, o jangadeiro, o seringueiro, etc. Esses desenhos logo aparecem ilustrando o livro didático de geografia de Aroldo de Azevedo, *Regiões e paisagens do Brasil* (1952), que torna esses tipos regionais imagens com que as crianças cedo entram em contato. É durante a primeira metade dos quarenta, no terço final do governo Vargas que, sob o impacto das imagens trazidas pelos escritores nordestinos, em seus romances, e da migração crescente de retirantes, por causa das secas, para as

idades do Sul do país, que o pintor Cândido Portinari pinta a série de quadros que se tornarão icônicos da representação dos nordestinos, dos sertanejos e da própria região: *Os Retirantes* (1944), *Menino Morto* (1944), *Enterro na Rede* (1944), *Criança Morta* (1944), *Família de Retirantes* (1944). O brasileiro, o nacional, o não regional, parece sempre ser uma somatória, arlequinal, das várias regionalidades, assim como o personagem Macunaima, de Mário de Andrade. O nacional aparece sempre como um amálgama de personagens e tipos regionais. A nação seria uma somatória harmônica de suas regiões, essa é a tese do ensaio *Região e Tradição*, publicado por Gilberto Freyre, cuja primeira edição é de 1941. Portanto, manifestações regionalistas, ao contrário do que pregava o antirregionalismo oficial, não eram incompatíveis com a ideia de nação, não ameaçavam a nacionalidade. Para Freyre, a manutenção da diversidade regional de formas de vida e cultura, constituiria a riqueza da nação e não uma ameaça a sua integridade. O que ameaçaria a nação, e aí sua crítica se dirige aos intelectuais modernistas, seria o cosmopolitismo macaqueador, que se passava por antirregionalismo. Nessa obra, ele vocaliza o discurso da tradição agrarista brasileira que estaria ameaçada por um industrialismo desnacionalizador e descaracterizador da própria índole nacional. O antirregionalismo industrialista, desenvolvimentista, que dava seus primeiros passos, no início dos anos quarenta, no seio de elites e de classes médias que tomavam, cada vez mais, o modo de vida norte-americano como aspiração e modelo, é duramente criticado em nome de uma autenticidade nacional, da manutenção das tradições culturais do país, que teriam nas regiões seus espaços de sobrevivência.

O chamado período de redemocratização, entre 1946 e 1964, quando outro regime de exceção se instala no país, se notabiliza pela preocupação oficial com as chamadas desigualdades regionais, com o que seria um distanciamento crescente entre as condições econômicas e sociais, notadamente entre as regiões Sul e Les-

te e Norte e Nordeste. O desenvolvimento passa a ser apresentado, ao lado das ações de planejamento, como caminhos para superar essas desigualdades regionais. Podemos dizer que, nesse período, o antirregionalismo se materializa em ações que visam coibir possíveis separatismos regionais através de ações de governo que buscam atender os reclamos regionalistas de tratamento diferenciado e discriminatório por parte do Estado nacional. Embora o discurso nacionalista esteja mais presente durante o retorno à presidência de Getúlio Vargas (1950-1954), o reconhecimento e preocupação com as chamadas desigualdades regionais não deixam de estar presentes em governos como os de Juscelino Kubitschek (1956-1961) e João Goulart (1961-1964). Logo no início desse período, logo após a renúncia do presidente Getúlio Vargas, no apagar das luzes do ano de 1945, o presidente interino, José Linhares, membro das elites cearenses, transforma a Inspetoria Federal de Obras contra as Secas (IFOCS) no Departamento Nacional de Obras contra as Secas (DNOCS), para marcar, assim, a passagem excepcional de um nordestino pelo exercício do poder máximo no país. As elites nordestinas vão ser aquinhoadas, ainda, com a criação do Banco do Nordeste e da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), criada em 1959, depois que o economista paraibano Celso Furtado presidira o Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste (GTDN), que buscava, dentro das premissas do discurso do planejamento, repensar as ações de intervenção estatal na região, abandonando as ações episódicas e baseadas na chamada solução hídrica, com a construção de reservatórios de água, para o que seria uma ação mais ampla e sistemática em busca do desenvolvimento, o conceito que articulava todos os discursos na época, a panaceia para todos os males. A criação da Sudene, que teve a oposição, no Congresso Nacional, das bancadas nordestinas, que a denunciavam como uma forma de subordinação da região aos interesses do Centro-Sul, podemos dizer que muda o paradigma

que orientava as ações contra as secas, pois o Nordeste passa a ser considerado uma região problema e não apenas uma região que tinha um problema: as secas. A criação da Sudene, que pode ser vista e não deixa de ser uma vitória política do regionalismo nordestino, foi inicialmente encarada pelas elites da região como uma ação antirregionalista, intervencionista, ameaçadora dos privilégios dessas elites. Elas conseguiram, na votação do projeto no Congresso Nacional, introduzir na estrutura administrativa do órgão um conselho deliberativo, composto pelos governadores dos estados da região, o que terminou por submeter um órgão criado a partir da ideia do planejamento técnico, em um órgão a serviço dos interesses das elites locais, representadas pelos governantes que tinham poder de veto a qualquer iniciativa do órgão e que aprovavam seus Planos Diretores.

O fato do sociólogo Gilberto Freyre, eleito deputado constituinte, em 1946, ter apresentado e aprovado, em 1947, a proposta de criação da Fundação Joaquim Nabuco que, a pretexto de preservar o legado histórico-cultural desse personagem brasileiro, tornou-se, ao ser implantada, no ano de 1949, uma instituição voltada para veicular as ideias freyreanas sobre o Brasil e, principalmente, sobre o Nordeste, mostra como o regionalismo nordestino continuava militante e conseguindo conquistar espaços no âmbito da administração pública, já que a FUNDAJ, até hoje, está vinculada ao Ministério da Educação. Na lei que a criou, sua área de abrangência inclui o Norte e o Nordeste, mas desde o princípio foi uma instituição de cunho cultural voltada a realimentar a identidade regional nordestina. Nela, Gilberto Freyre encontrou ancoragem institucional para a veiculação de seu regionalismo tradicionalista, do lusotropicalismo, da tropicologia, de suas teses acerca da sociedade e da cultura brasileiras. É no âmbito dessa instituição, que irá propor a criação do Museu do Homem do Nordeste, levada a efeito no ano de 1979, reunindo três instituições museais preexistentes: o Museu de Antropologia, inaugurado em 1965, como parte da própria Fun-

dação Joaquim Nabuco, o Museu de Arte Popular de Pernambuco, criado em 1955, pelo governo do estado e o Museu do Açúcar, vinculado ao Instituto do Açúcar e do Alcool (IAA), uma das conquistas do regionalismo nordestino, em plena era Vargas, incorporado a FUNDAJ em 1977. No ano de 1947, em Porto Alegre, ocorreu a primeira Semana Farroupilha, que veio a se tornar o evento maior do regionalismo gaúcho. Em 1956, é fundado, na mesma cidade, um Centro de Tradições Gaúchas (CTG), nomeado de Tropeiros da Amizade, vinculado ao Clube União. Podemos dizer, portanto, que, nesses anos, o antirregionalismo se expressou mais nos discursos e ações em torno do combate às desigualdades regionais, mas não se opôs a que manifestações regionalistas acontecessem livremente. Os interregnos democráticos, na história republicana, sempre se mostraram mais tolerantes com os regionalismos, do que as ditaduras.

Embora o regime ditatorial, que se instala com o golpe de Estado de 1964, tenha, seguindo o modelo da Sudene, criado instituições voltadas para apoiar o desenvolvimento regional, de certo forma reconhecendo as demandas regionais, elas se tornam mais correias de transmissão das ações de planejamento econômico que partem do governo federal. A Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), criada em 1966, a Superintendência de Desenvolvimento do Sul (SUDESUL) e a Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO), criadas em 1967, ao tomarem como espaço de atuação os recortes regionais oficiais, que não expressavam verdadeiras demandas regionalistas, ao contrário da Sudene, vão pouco significar em termos de veiculação e legitimação de identidades regionais. A chamada política de integração nacional, com foco privilegiado na ocupação do território nacional, sob o fantasma das ações armadas de grupos de esquerda, que no final da década de sessenta e início da década de setenta, do século XX, ocuparam dadas áreas isoladas do país, no emprego do chamado modelo foquista de revolução,

inspirado nas experiências chinesa e cubana, torna o período do regime militar pouco propício para manifestações de cunho regionalista. Qualquer ação que pudesse ser vista como ameaçadora da integridade nacional seria duramente reprimida. A bandeira da integração nacional se sobrepõe e substitui o enunciado das desigualdades regionais do período anterior e as discussões em torno do desenvolvimento tentam coibir qualquer discussão em torno da noção de subdesenvolvimento. Ações como a criação do Programa de Integração Nacional (PIN), instituído pelo governo do ditador Emílio Garrastazu Médici, no ano de 1970, voltado para a construção de obras de infraestrutura, que teve na abertura da rodovia Transamazônica a sua obra de vitrine, assim como a abertura da rodovia Cuiabá-Santarém, cortando a área em que estava ocorrendo a chamada Guerrilha do Araguaia (o início da construção da rodovia, em 1971, antecede em pouco tempo o início da repressão à guerrilha, em 1972), além da rodovia Perimetral Norte, na fronteira com os países amazônicos, de onde se temia pudessem advir ações de grupos armados de esquerda, deixam claro que esse é um momento onde o nacionalismo, no plano político, convive com uma política econômica desnacionalizadora, visando atrelar o país, de forma dependente, aos ditames do capitalismo internacional, que não dão lugar para militâncias regionalistas. Assim como na ditadura varguista, nacionalismo e anticomunismo se articulam como eixos da chamada Doutrina de Segurança Nacional, em que se apoia o regime. A criação das chamadas agrovilas na Amazônia, as políticas de colonização do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), criado em 1970, visando atender a demanda por uma reforma agrária, reivindicação que mobilizara o país no período anterior ao golpe, que se transformou, apenas, no incentivo, através do loteamento de terras da União, da ocupação dos chamados espaços vazios do país, realizando uma modernização conservadora no campo, são outras

ações que se orientam pela ideia de integração nacional.

Ao mesmo tempo, no plano cultural, os anos sessenta são marcados pelo surgimento de movimentos culturais, artísticos e de ideias que adquirem conotações internacionalistas e cosmopolitas. A própria aventura da chegada do homem a Lua, faz emergir, com força, a ideia de cosmos ou as posturas cósmicas. No Brasil, movimentos musicais como a Bossa Nova e o Tropicalismo, que também alcançaram outras esferas das artes e da produção cultural, fazem a crítica do nacionalismo e do regionalismo no campo da cultura. Os Tropicalistas diziam que sua música não era nem Bahia, nem Brasil, aspirando, portanto, à produção de uma sonoridade sem fronteiras, antenada com o que se passava no mundo. O crescente impacto da televisão na vida nacional, com o apoio e o incentivo do regime ditatorial, que via na criação de redes nacionais de transmissão televisiva, mais um fator de integração nacional e, portanto, de desregionalização de nossa cultura, foi um importante fator de internacionalização de nossa cultura, que passou a receber transmissões internacionais e modelos de programação vindos de outros países. Assim como o rádio funcionara durante a ditadura Vargas como fator de desregionalização cultural e, portanto, tendo um papel antirregionalista, a TV, durante a ditadura militar exerceu o mesmo papel, a ponto de seus profissionais serem educados por fonoaudiólogos no sentido de perderem seus sotaques regionais. Ainda hoje, a regionalização da mídia, uma exigência expressa na Constituição de 1988, não foi sequer regulamentada em lei, muito menos efetivada na prática. Setores de classe média, identificados com posições políticas de esquerda, na resistência cultural à ditadura, advogavam por uma estética que nomeavam de nacional-popular, estética já presentes em ações culturais anteriores ao golpe militar, como a levada a efeito pelo Centros Populares de Cultura da União Nacional dos Estudantes e continuada por movimentos como o Cinema Novo e o Teatro do Oprimido, que valorizavam o elemento cul-

tural popular e regional, na composição do que seria uma cultura nacional. Surgiram, também, movimentos culturais antenados com a chamada contracultura, como os movimentos hippie e beatnik, influenciados por estilos musicais como o *rock and roll*, como o jazz, pela arte abstracionista e pelo chamado novo romance, que no lugar de criticarem o regionalismo a partir da ideia de nação, o fazia em nome da defesa de uma cultura internacionalizada, sem fronteiras. O regionalismo de movimentos como o Armorial, passou a ser identificado, cada vez mais, com a ideia do tradicional, do conservador, do atrasado, do provinciano. Os antirregionalismos, seja de cunho nacionalista, internacionalista e até cósmico, passam a considerar o elemento regional como algo que pertence a uma temporalidade outra que não o presente, como aquilo que ficou para trás no tempo, que não alçou voo na direção de se tornar algo nacional ou cosmopolita.

Esse sentido dado ao regional se reforça, à medida que intelectuais e artistas identificados com os regionalismos tendem a apoiar o regime ditatorial, de quem dependem, muitas vezes, para sobreviver enquanto artistas. O Conselho Federal de Cultura, criado em 1966, para o controle e direcionamento, pelo regime ditatorial, da produção cultural, contava com a participação de intelectuais como Gilberto Freyre e Ariano Suassuna, além de vários nomes ligados à produção do folclore, que eram identificados como defensores de posturas regionalistas, ou pelo menos, de valorização da produção cultural regional e que mantinham posições favoráveis ao regime. Muitos membros da Academia Brasileira de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro faziam parte desse Conselho, instituições culturais, consideradas, por muitos, como ultrapassadas e tradicionais, como símbolos de uma produção cultural beletриста, anacrônica e defasada no tempo. A proximidade dessas instituições com o regime também as fazia ser vistas como locais de conservadorismo e reacionarismo. O internacionalismo das esquerdas, muitas vezes aliado a um dado nacionalismo, se mesclava com o próprio crescente cos-

mopolitismo das produções artísticas e culturais, o que as colocava distantes da defesa de qualquer regionalismo.

Como os regionalismos tendem a se acentuar em momentos de crise econômica, notadamente de crise distributiva dos recursos do Estado, de luta em torno da distribuição e arrecadação de taxas e impostos, ou mesmo de crise política, de perda de hegemonia de dadas elites regionais, que são alijadas do poder nacional, os regionalismos, depois de ficarem adormecidos ou reprimidos durante os anos setenta, voltam a se manifestar com força, no início dos anos oitenta, quando do chamado processo de abertura política, como consequência da crise econômica provocada pela sobrevalorização do petróleo, pela crise inflacionária, pelo superendividamento do país com a banca internacional e com as agências de fomento, fruto do processo de modernização acelerado do país, patrocinado pela ditadura, às custas de empréstimos externos. As desigualdades regionais, assim como as desigualdades sociais, haviam se aprofundado com esse processo acelerado de modernização conservador, que não permitia qualquer reivindicação ou ação visando à distribuição de renda e da riqueza entre as classes sociais e os espaços do país. A ditadura, nos seus estertores, vivendo uma crise de legitimidade, advinda da crise econômica e social que se aprofundava, não consegue evitar que manifestações de descontentamento de cunho regional emergissem. Podemos acompanhar nas revistas de circulação nacional, nos jornais e na chamada imprensa alternativa, a explosão de manifestações de cunho regionalista, de acusações, de preconceitos, de depreciações e agressões de moradores de uma região em relação às demais. O embate entre os nordestinos, vítimas de maior dose de preconceito e rejeição, e moradores de estados do Sul e do Sudeste, se acentua. Na seção de carta dos leitores, uma reportagem da revista *Isto É*, que tratava do fenômeno do regionalismo, registra inúmeras trocas de impropérios e desqualificações. Os estereótipos regionais circulam intensamente. A mesma revista chega a realizar uma curiosa pesquisa em que seus leitores deveriam dizer que se fossem redesenhar

o mapa do país com que parte do país o leitor ficaria e quais partes retiraria do território nacional. Vítima de uma abordagem intensamente negativa, por parte da mídia, notadamente pela Rede Globo de Televisão, que vira seu inimigo político, Leonel Brizola, ter sido eleito governador, o Rio de Janeiro era a parte do país mais rejeitada, seguida do Nordeste. São Paulo, era, por outro lado, a área do país de que ninguém abria mão. A rejeição ao Nordeste vinha, em maior número, dos leitores moradores dos estados do Sul do país, por considerarem os nordestinos preguiçosos, dispostos a viver às custas do trabalho e dos impostos realizados e arrecadados em outras regiões.

Nos anos dois mil, vemos a questão regional reaparecer em várias partes do mundo, ao mesmo tempo em que o chamado processo de globalização atuaria como importante processo de desregionalização e os discursos e práticas partidárias desse processo poderiam ser vistos como antirregionalistas. O combate aos separatismos catalão e escocês, por exemplo, se faz em nome da maior integração dessas regiões não apenas à Comunidade Europeia, mas ao próprio processo de globalização. As manifestações regionalistas do norte da Itália, região mais rica do país, cujas lideranças costumam acusar Roma e a parte sul do país de viver à custa dos impostos nela arrecadados e do trabalho realizado, ganharam expressão política com a criação em 1991, da Liga Norte, partido político de extrema-direita, que conseguiu galgar o poder, inicialmente em aliança com o partido de direita, capitaneado por Silvio Berlusconi, o Força Itália, em 1994, e como parte de uma coligação com outros partidos em 2018. Os regionalismos, na Europa, tendem a se colocar como parte do movimento dos eurocéticos, esposando, muitas vezes, de modo contraditório, posturas nacionalistas e assumindo um discurso xenófobo, de combate à imigração, explorando, principalmente, os preconceitos anti-islâmicos. Com a globalização a noção de regionalismo sofre uma ampliação para abarcar o posicionamento mais autônomo de uma dada região do planeta, em relação a esse processo,

muitas vezes apresentado como inextinguível. A constituição de blocos regionais, como a União dos Países da América do Sul (Unasul), como o Bloco do Pacífico, como a União Africana, são tentativas de resposta a esse processo de globalização e a tentativa de posicionamento mais favorável e autônomo de dados grupos de nações. Eles seriam respostas regionais ao antirregionalismo da globalização.

No campo cultural, a difusão e integração dos meios de comunicação no âmbito global, a rede mundial de computadores, as redes sociais, a telefonia móvel, tornaram cada vez mais difícil se reivindicar a existência de fronteiras e identidades fechadas para qualquer produção ou manifestação cultural. O elemento cultural local, regional ou nacional tende a ser integrado e reconfigurado por informações culturais vindas de várias partes do mundo, através da cultura da mixagem e da fusão. Ao mesmo tempo, a chamada cultura pós-moderna valoriza o elemento dito étnico, folclórico, tradicional, naïf, terceiro-mundista, regionais, visando à reutilização desses elementos na produção comercial e voltada para fomentar a indústria do turismo. O artefato dito regional passa a ser fabricado em série, exposto em feiras internacionais, obedecendo aos padrões de consumo turístico. Pequenas cidades, aldeias, velhas áreas mineiras e industriais são restauradas como lugar de visitação turística. O encontro do cantor norte-americano Paul Simon com o grupo vocal sul-africano Ladysmith Black Mambazo, que resultou no lançamento, em 1986, do álbum Graceland, se torna um marco dessa tendência de valorizar o chamado elemento local ou étnico no interior da grande indústria cultural, dando origem ao que se chamou, lançando mão de um neologismo, do glocal, ou seja, o elemento cultural local globalizado. Antirregionalismo sutil ou militante, que insere o artefato regional no mercado global das transações e da produção, tornando-o referência icônica que vai dar um sentido de territorialidade a artefatos ou matérias e formas de expressão desterritorializadas. Na língua inglesa, no campo da música, iniciati-

vas como a de Paul Simon, ou como a de Michel Jackson, ao vir ao Brasil, gravar com o grupo baiano Olodum, passaram a ser denominadas de *world music*, paradoxalmente não para se referir a músicas do mundo, universais, mas para se referir a músicas cantadas em outras línguas que não a língua inglesa, músicas de um outro mundo que não aquele de fala inglesa.

No Brasil, os regionalismos voltaram a se manifestar, quando das vitórias do Partido dos Trabalhadores, nas eleições presidenciais de 2010 e 2014. Revoltados com o papel decisivo que os eleitores das regiões Norte e Nordeste, e, sobretudo desta última, tiveram para a derrota dos candidatos da direita (José Serra e Aécio Neves), para a candidata da esquerda Dilma Rousseff, os eleitores de estados localizados, principalmente, nas regiões Sul e Sudeste, utilizaram as redes sociais, a internet, para veicularem mensagens e falas preconceituosas e depreciativas em relação aos nortistas e nordestinos. Por seu turno, até mesmo instituições, parlamentares, autoridades, notadamente do Nordeste, se manifestaram contrários a esse tipo de reação de preconceito. Nas redes muitos nordestinos responderam na mesma moeda, manifestando preconceitos contra cariocas, paulistas, gaúchos, catarinenses, paranaenses. Assim como ocorrera nos anos oitenta, uma nova refrega regional divide o país, ao mesmo tempo em que não faltam manifestações antirregionalistas nos meios de comunicação, na imprensa e nas próprias redes sociais. Nas últimas eleições presidenciais (2018), esse fenômeno voltou a se repetir, quando as populações dos estados nordestinos votaram, majoritariamente, no candidato do Partido dos Trabalhadores, Fernando Hadadd, e elegeram governadores que não apoiaram a candidatura do presidente eleito, Jair Bolsonaro. Esses governadores, num capítulo inédito na saga do regionalismo nordestino, diante da hostilidade, do preconceito e da discriminação administrativa de seus estados, se articularam em torno do chamado “consórcio Nordeste”, atuando conjuntamente em ações de governo e político-administrativas. Os

regionalismos continuam presentes, até mesmo na produção acadêmica, notadamente no campo historiográfico. É comum que os historiadores que exercem sua profissão e realizam pesquisas em universidades localizadas nas regiões consideradas periféricas do país, assumam o conceito de regional para nomearem o tipo de pesquisa que fazem e a produção que dela resulta. Os historiadores de estados como São Paulo e Rio de Janeiro, mesmo quando escrevem a história de sua cidade ou escrevem sobre temas de alcance regional, consideram que fazem a história nacional, a História do Brasil. Já um historiador que escreva sobre a produção açucareira em quatro estados do Nordeste, considerará seu estudo como sendo regional. Isso demonstra que o regionalismo e o antirregionalismo se manifestam em discursos e práticas que têm relação com lugares de poder e de fala, com lugares institucionais distintos. Quem assume o lugar de fala do nacional ou do global tende a ser aqueles que se colocam numa postura antirregionalista, por ocuparem lugares privilegiados de poder e de expressão. Os regionalistas tendem a ser aqueles que ocupam lugares subalternos nas hierarquias de poder e nas disputas no campo cultural.

Como dizia a princípio, é escassa a bibliografia que trata da temática do antirregionalismo ou que, pelo menos, adota esse conceito para intitular o que se estuda ou o que é tratado em dadas obras. O termo é mais utilizado em artigos acadêmicos escritos em língua espanhola e italiana. Em 2 de novembro de 2018, o cientista político uruguaio, Camilo López Burian, analisava a política exterior do governo Bolsonaro, no semanário *Brecha*, num artigo intitulado “Antirregionalismo, neoliberalismo e trumpismo tropical”. O conceito aparece, ainda, em artigos de autores como Daniel Busturia (1994), Agustí Colomines i Companys (1993) e Vicente López Henares (1964). O periódico madrileno *Documentación administrativa* traz outros artigos que utilizam esse conceito, mostrando como essa é uma questão com quem tem que constantemente lidar o Estado espanhol. O artigo de Vicente Sanjurjo Rivo “Au-

sencia de modelo territorial y segundas camaras: los casos de España e Itália” (2003) utiliza esse conceito no interior de uma discussão sobre a organização administrativa desses dois países. O sociólogo Ruben César Keinert é um pioneiro ao tratar da questão no Brasil, em sua dissertação de Mestrado, defendida em 1978, na Universidade de São Paulo, com o título *Regionalismo e antirregionalismo no Paraná*. Encontramos uma teorização do antirregionalismo, na obra do filósofo espanhol Julián Marías, *La estructura social: teoría y método* (1955). Sobre o antirregionalismo na literatura, podemos ler o artigo de Larisa Maite Colón Rodríguez, intitulado “Zonas de influencia: Juan José Sauer e o *nouveau roman*” (2016). Outros textos e obras tratam do antirregionalismo sob distintos aspectos e em variados espaços, como os trabalhos de Ismael Saz (2018), José Luiz Prada Fernandez de Sanmamed (2002), Vicente Sanjurjo Rivo (2002), Rosa Martínez Segara (1992), Germán Carrera Damas (2002), Cristine Gorski Severo (2012), Jacques Lombard (1969), Esteban Kaipl (2012), Réjean Beaudoin (1993), Esther Trépanier (2002), Rafaël Chamberland (2011), Jean-François Plamondon (2010), Paolo Carta (2007), entre outros.

Bibliografia

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011. ANDRADE, Mário. *Macunaíma*. São Paulo: Martins, 1962. ARRUDA, Maria do Nascimento. *Mitologia da mineiridade*. São Paulo: Brasiliense, 1990. AZEVEDO, Aroldo de. *Regiões e paisagens do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1952. BEAUDOIN, Réjean. La langue de Ringuet ne parle pas: elle écrit. *Tangence* (Paris), n. 40, pp. 39-48, 1993. BUSTURIA, Daniel (Dir.). *Del reencuentro a la convergencia. Historia de las relaciones bilaterales hispano-francesas*. Madrid: Ciencias de la Dirección, S.A., 1994. CARTA, Paolo. Philologie et politique: Gramsci lu par Antonio Pigliaru. *Laboratoire italien: politique et société* (Paris), n. 7, pp. 143-162, 2007. CHAMBERLAND, Rafaël. La guerre, ou le film vendangeur de Marcel Dugas. *Nouvelles vues* (Montreal), n. 12, s/p, 2011. COHN, Amélia. *Crise regional e planejamento*. São Paulo: Perspectiva, 1976. COLOMINES I

COMPANYS, Agustí. *El catalanisme i l'Estat. La lluita parlamentaria per l'autonomia (1898-1917)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993. *Correio da Manhã*, 1937. DAMAS, Germán Carrera. *Fundamentos históricos de la sociedad democrática venezolana*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades/Universidad Central de Venezuela, 2002. FORTES, João Borges. *Rio Grande de São Pedro: povoamento e conquista*. São Paulo: Martins Livres, 2001. FRANCO, Augusto de. *A revolução do local: globalização, glocalização, localização*. São Paulo: Cultura, 2004. FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1933. FREYRE, Gilberto. *Região e tradição*. 2. ed. São Paulo: Record, 1968. FREYRE, Gilberto et al. *Livro do Nordeste*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1979. FREYRE, Gilberto. *Nordeste*. São Paulo: Record, 1989. GOMES, Ângela Maria Castro de. *Regionalismo e centralização política*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. HENARES, Vicente López. Antecedentes y causas de la reforma administrativa regional francesa. *Documentación administrativa* (Madrid), n. 84, pp. 33-44, dez. 1964. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1945. KAIPL, Esteban. *Théorie des systèmes de Niklas Luhmann: une étude du processus d'intégration européenne*. Tese de Doutorado em Filosofia. Université Paris 4, Paris, 2012. KEINERT, Ruben César. *Regionalismo e antirregionalismo no Paraná*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1978. LOMBARD, Jacques. Tribalisme et intégration nationale in Afrique noire. *L'Homme et la société* (Paris), n. 12, pp. 69-86, 1969. MARÍAS, Julián. *La estructura social: teoría y método*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1955. MELO, Evaldo Cabral de. *O Norte agrário e o Império (1871-1899)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999. MENEZES, Djacir. *O outro Nordeste*. Rio de Janeiro: Artenova, 1970. MOREIRA, Maria Eunice. *Regionalismo gaúcho: um estudo tipológico*. Porto Alegre: PUCRS, 1979. OLIVEIRA, Francisco de. *Elegia para uma re(li)gião*. São Paulo: Paz e Terra, 1971. OLIVEN, Rubem. *O maior movimento de cultura popular do mundo ocidental: o tradicionalismo gaúcho*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1990. PLAMONDON, Jean-François. Les manifestes québécois, acteurs et témoins d'un champ en évolution. *Francofonia* (Verona), n. 59, pp. 59-74, 2010. PRADO, Paulo. *Paulística*.

São Paulo: Monteiro Lobato e Cia., 1925. RICARDO, Cassiano. *Marcha para Oeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959. RIVO, Vicente Sanjurjo. *Descentralización territorial y bicameralismo: un estudio comparado de las experiencias constituyentes española y italiana*. Tese de Doutorado em Direito Público e Teoria do Direito. Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2002. RIVO, Vicente Sanjurjo. Ausencia de modelo territorial y segundas camaras: los casos de España e Itália. *Boletín de la Facultad de Derecho* (Madrid), n. 22, pp. 27-53, 2003. RODRÍGUEZ, Larisa Maite Colón. Zonas de influencia: Juan José Sauer e o *nouveau roman*. *Revista Landa* (Florianópolis), v. 5, n. 1, pp. 562-571, 2016. SANMAMED, José Luiz Prada Fernandez de. La reconstrucción constitucional del Estado regional italiano em la XIII legislatura. *Revista de estudios políticos (nueva época)* (Madrid), n. 15, pp. 27-64, jan./mar. 2002. SANTOS, Theotônio dos (Org.). *Globalização e regionalização: hegemonia e contra-hegemonia*. São Paulo: Loyola, 2004. SAZ, Ismael. Nación de regiones? Las Españas de los franquistas. In: MUÑOZ, Isidro Sepúlveda. *Nación y nacionalismos en la España de las autonomías*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018, pp. 39-74. SEGARA, Rosa Martínez. La unión patriótica. *Cuadernos de la Cátedra Fradique Furió Ceriol* (Valência), n. 1, pp. 67-75, 1992. SEVERO, Cristine Gorski. Línguas e discursos: heterogeneidade linguístico-discursiva e poder em Angola. *Revista veredas* (Santiago de Compostela), v. 15, pp. 19-46, 2012. TAUNAY, Afonso de Escagnolle. *História das bandeiras paulistas*. São Paulo: Melhoramentos, 1946, 3 v. TÁVORA, Franklin. *O cabeloira*. São Paulo: Ática, 1971. TRÉPANIÉ, Esther. Deux portraits de la critique d'art des années vingt: Albert Laberge et Jean Chauvin. *Journal of Canadian art history* (Montreal), v. 12, n. 2, pp. 141-173, 2002. VASCONCELOS, Sylvio de. *Mineiridade: ensaio de caracterização*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1968. VIANNA, Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Monteiro Lobato e Cia., 1923. VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Nacional, 1933. VIANNA, Oliveira. *Raça e assimilação*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

DURVAL MUNIZ DE ALBUQUERQUE JÚNIOR

Anti-republicanismo

Antes de definirmos o “Antirrepublicanismo” como um movimento visualizável no contexto histórico-político atual, é necessário discorrermos algumas linhas a respeito da própria “República” e do “Republicanismo”, para enfim podermos estabelecer como maior clareza o que representa seu anverso. Em termos de divisão de formas de Estado, o pensamento político ocidental delineou o termo “República” de múltiplas e variadas formas ao longo dos séculos. Por isso se faz necessário trazermos sua trajetória e conjuntura histórica, ainda que de forma apertada, para uma elucidação mais precisa, até desaguardarmos na concepção antirrepublicana.

Em sua gênese, ideia de República nasce como um contraponto à modelos considerados corrompidos de governo, inclusive com a própria Democracia, como propuseram Platão e Aristóteles no mundo antigo. É somente muito mais tarde, mais precisamente no século XIX, de acordo com Hannah Arendt, que a ideia de República dialogará com a ideia de moderna de Democracia. Em seus primeiros esboços, a ideia de República construiu-se no debate político ocidental como uma contramedida à Monarquia (até então o modelo de governo protagonista) e é dessa distinção que traremos como ponto de partida.

Enquanto na maior parte dos exemplos de Monarquias presentes no arcabouço histórico ocidental o poder político é exercido pela figura de um Rei/Rainha ou Imperador/Imperatriz de forma vitalícia e hereditária, nas Repúblicas o acesso ao poder político é definido mediante participação da população, ao menos em alguma medida. Esse é um primordial traço diferenciador de ambos modelos até os dias atuais, em que pese na maioria das Monarquias contemporâneas o poder divida-se na figura do Chefe de Estado, exercido pelo monarca, e do

Chefe de Governo, geralmente na figura de um Primeiro Ministro, escolhido por um parlamento legitimado pelo povo.

Conforme referido acima, a sucessão do poder pela via consanguínea e vitalícia é uma característica geral das Monarquias, porém existiram exceções a essa estrutura ao longo da história da política, sendo constatável alguns exemplos de Monarquias eletivas, tais como a do milenar Sacro Império Romano-Germânico, da República das Duas Nações (regime político exercido por Polônia e Lituânia em 1569, onde o Rei exercia o cargo mediante eleições), e atualmente nos governos de Andorra, Camboja, Kuwait, Malásia, Suazilândia e Emirados Árabes Unidos. No mundo ocidental, o único exemplo de regime monárquico eletivo é o do Estado do Vaticano. Estabelecido desde 1929 pelos Tratados de Latrão, o Estado do Vaticano constituiu-se como uma espécie de *teocracia monárquica*, governada pelo Bispo de Roma – o Papa – eleito pelo conclave da Igreja Católica Apostólica Romana.

Em breve faremos a distinção entre Monarquia e Despotismo, embora tenha sido bem presente na história da política ocidental o regime político que fora capaz de englobá-los. A Monarquia detém, como uma de suas principais peculiaridades, a forma vitalícia e hereditária de sucessão de poder, enquanto o Despotismo detém a marca do exercício absoluto do poder, praticado pelo príncipe em nome da conservação de seus interesses. A chamada “Monarquia absolutista”, teorizada em especial por Nicolau Maquiavel, em sua principal obra “O Príncipe”, publicada postumamente em 1532 e Thomas Hobbes, na obra “O Leviatã”, de 1651; caracterizava-se pelo exercício e gerenciamento do poder político, em suas três formas de expressão (legislativo, executivo e judiciário) concentrado na figura de uma só pessoa com poderes ilimitados, vitalícios e repassados aos seus sucessores familiares. Em muitas experiências políticas do Estado absolutista a legitimação do poder soberano também era reverenciada por Deus, por intermédio do apoio da Igreja Católica, embora isso não tenha proposto pelos

referidos teóricos (que inclusive se opunham a essa perspectiva).

Vencida essa prévia explicativa sobre a Monarquia como modelo político de grande expressividade ao longo da história política mundial até os dias atuais, destinaremos espaço a seguir para nosso maior interesse de elucidação neste verbete: as origens da “República” para mais tarde nos debruçarmos sobre a sua negação, o antirrepublicanismo.

O nascimento da República no mundo antigo

Platão seguramente é o necessário ponto de partida para expormos as origens do desenvolvimento da ideia republicana na história do pensamento político ocidental. Seu diálogo intitulado “A república” trata-se da primeira obra de Ciência Política da história do Ocidente, escrita no período maduro do pensamento do filósofo grego e com repercussão nos estudos políticos até os dias atuais. Em linhas gerais, a obra trata de um diálogo exercido sob o protagonismo de Sócrates sobre o tema da “justiça”, onde Platão, pela boca de seu mestre, estabelece que a justiça, apesar da dificuldade de sua definição, é o bem maior do humano, o bem maior da cidade e certamente preferível ao seu antagonismo: a injustiça.

Platão deixa claro na obra que o regime político mais justo é aquele em que o governo é exercido por poucos, destinando-se especialmente aos melhores cidadãos (os *aristos*), pois estes deteriam as virtudes necessárias para compreender o “Bem”, ou seja, a justiça, e conduzir a cidade nessa direção. Essa definição sobre o exercício do poder ligado aos “melhores”, que são sempre poucos, é importante para definirmos o sentido original da ideia de “Aristocracia” que etimologicamente significa “governo dos melhores”, bem diferente da ideia de Aristocracia que temos hoje em dia. Sabemos que, para Platão, somente o Filósofo seria capaz de conhecer o Bem, daí a sua associação do governo exercido pela figura do “Rei filósofo”.

Para Platão, a Democracia, (o governo de “muitos” exercido de forma direta pelo grupo de cidadãos que compunham

a Pólis), não seria o melhor regime político para potencialização da justiça, já que conduzido politicamente por pessoas sem a potencialidade reflexiva capaz de conhecer o Bem (diferente dos filósofos) e, portanto, suscetíveis a produção de deletérias injustiças (tal qual a condenação à morte de Sócrates). Platão, definitivamente, era um antidemocrático, mas é necessária uma contextualização para do pensamento do filósofo à época em relação a Democracia.

A Democracia era tida como o sistema político que conferia poder para as multidões, muito embora tenha sido exercida em Atenas por uma minoria de cidadãos, em relação à totalidade de indivíduos (como sabemos, apenas homens, atenienses, livres e proprietários compunham o corpo de cidadãos). Considerava-se a Democracia como um “governo do povo” (*demos*), apesar de restrito ao corpo de cidadãos, porque não havia espaço de deliberação ao povo propriamente dito (escravos, estrangeiros, pequenos artesãos, mulheres e crianças). Essa “multidão” sem a sabedoria para compreender a justiça, o bem comum e capacidade para governar deveria ser preterida em relação aos “melhores” (os filósofos). Mas se hoje há uma correlação entre a ideia de Democracia e a ideia de República, essa interpretação não se mostra presente na obra de Platão?

O impasse interpretativo que se irrompe entre o pensamento de Platão e sua associação com a ideia de República nasce com a tradução feita por Marco Túlio Cícero, advogado, político, filósofo e posteriormente eleito cônsul pela República Romana. Antes de ocupar o governo romano, Cícero viajara à Grécia e à Ásia (entre os anos 79-77 antes de Cristo) e lá estuda filosofia com os mestres gregos e conhece a famosa “Academia” de Platão. Ao regressar a Roma, influenciado pelo pensamento Cícero escreve a obra “*De res publica*”, entre os anos 54 e 51 antes de Cristo, já durante a chamada República Romana. O texto, o qual não foi legado ao mundo de forma integral, imita o estilo literário-dialogal de Platão. Nessa obra, Cícero traduz a ideia de “*Politéia*”, desenvolvida por Pla-

tão em sua obra, como “República”. Em virtude dessa tradução feita por Cícero, atribuindo a palavra grega “*Politéia*” (Πολιτεία) o equivalente em latim como “República” (*res publica*) o mundo ocidental, de uma maneira geral, passou a mais chamar o título do referido tratado político de Platão tal qual o comumente conhecemos. No entanto, essa tradução é considerada por muitos estudiosos como problemática e anacrônica, uma vez que o sentido atribuído da palavra grega “*Politéia*”, no contexto pensado por Platão, corresponda de forma mais precisa à ideia de “regime ideal” (alguns estudiosos também traduzem *politéia* por “Constituição”). Para outros, a associação do termo “*Politéia*” feita por Cícero não se mostra problemática, uma vez que é clara a preocupação de Platão com o Bem comum e esse Bem comum passa, necessariamente, pelo gerenciamento da *coisa pública*. O que temos como precisar é que a partir da tradução de Cícero muitas disparidades e similitudes semântico-culturais entre o mundo grego e o mundo romano antigos, situaram o início das múltiplas conotações atribuídas à ideia de “República” no desenvolver dos séculos.

A República Romana durou cerca de cinco séculos, iniciando-se no ano 509 antes de Cristo com a promessa de estabelecer-se como uma contraposição ao clássico modelo monárquico, presente em Roma desde o mito de Rômulo e Remo. Após a exclusão dos reis na organização do poder, os romanos definiram uma nova formatação de sua política denominando-a como “*Res publica*”. Essa palavra viria como uma tentativa de expressar o interesse político na “coisa pública” – aquilo que pertence ao povo na produção de seu bem comum – diferente dos demais regimes até então conhecidos. O momento republicano romano foi um momento de expansionismo territorial e esse expansionismo aumenta o número de plebeus e a reivindicação destes, perante os senadores e os patrícios, por maior expressividade do governo para as suas necessidades. A reivindicação da plebe ganha ouvidos em especial com o governo de Júlio César, que sofreu as

consequências com as concessões feitas à população perdendo a própria vida. A fase final da República Romana começa a desvirtuar-se de sua promessa inicial de tratar a coisa pública em nome do bem comum, até transforma-se no Império Romano, no ano 27 antes de Cristo.

A República na modernidade

Até Montesquieu, a ideia de República, ao menos em seu sentido teórico, correspondeu ao pensamento ciceroniano, ao contrapô-la a todos os demais regimes em face ao seu interesse na coisa pública. Em sua obra “O espírito das leis”, publicada em 1748, Montesquieu confere em especial às leis, e não mais aos governantes e governados, o amuleto decisivo para regular as relações humanas nas mais variadas espécies de sociedades, sendo elas, portanto, a expressão da razão humana no âmbito político. As leis, produzidas em nome da coletividade, deveriam se impor à inclinação dos regimes políticos de se auto corromperem.

Tendo as leis como ponto de partida para pensar a política (quem as produz e a quem a elas se submetem), o pensador liberal/iluminista elabora uma nova tripartição dos regimes políticos, dividindo-os em República, Monarquia e Despotismo. Montesquieu estabelece uma diferenciação em sua concepção de República, podendo esta ser concebida de forma aristocrática ou democrática, resgatando os modelos hegemônicos consagrados e aproximando-os de uma concepção republicana.

A diferenciação entre as três espécies de governo consiste em definir onde se situam a *natureza* e o *princípio* de cada governo. A *natureza* do governo é determinada pelo *número de pessoas* que ocupam o poder enquanto o *princípio* do governo diz respeito ao *sentimento* que deve ser desenvolvido nos homens, para que o modelo político vigente possa funcionar de forma harmônica. Senão vejamos: em uma Monarquia, a *natureza* do governo comporta apenas um homem no exercício do poder, estabelecendo as leis e edificando-se como a “a fonte de todo poder político civil”. Apesar de estabelecidas pelo próprio príncipe, as leis em

uma Monarquia seriam fixas e estáveis estando ele próprio sujeito a um poder judiciário independente, sendo o *princípio* central que circunda as relações monárquicas a “honra”.

O mesmo não poderia ser dito de um governo despótico. No Despotismo, a *natureza* do governo também confere a apenas a uma pessoa o exercício do poder, porém atuando à margem de quaisquer leis ou regras previamente estabelecidas, tornando os indivíduos reféns e à disposição dos desejos e caprichos do déspota. O uso da espada e da violência contra seus súditos é o que torna o “medo” como *princípio* central de um governo despótico.

Já a *natureza* de um governo republicano exige que o povo, ou parte dele, ocupe o governo, tendo a “virtude” o seu *princípio*. Montesquieu define a “virtude republicana” como “o amor às leis e à pátria. Este amor, que se exige que se prefira continuamente o interesse público ao seu próprio interesse, produz todas as virtudes particulares” (MONTESQUIEU, 2000, p. 46). Os pressupostos contidos na virtude política republicana são a liberdade, a igualdade jurídica e a frugalidade (a ideia de corresponder ao bem coletivo de maior importância do que ao bem particular).

Há elementos que diferem a *natureza* política de um governo Republicano nas modalidades aristocrática e democrática, embora nos seus dois registros deva-se priorizar o bem público em detrimento do bem particular. Em uma *República aristocrática*, o poder é exercido pela mão de poucos (uma parte do povo: os moderados e esclarecidos) que devem acessar o poder mediante escolha. Porém, em uma *República democrática*, o poder é exercido por muitos (o povo todo), que ocupa seus espaços mediante sorteio. “O sufrágio pelo sorteio é da natureza da democracia, o sufrágio pela escolha é da natureza da aristocracia” (MONTESQUIEU, 2000, p. 22).

Embora a virtude política compartilhada pelos cidadãos seja central para conferir estabilidade à sociedade ao antepor o bem do Estado em detrimento do bem particular, há elementos diferenciadores

no desmembramento dos princípios que direcionam cada dimensão republicana. A característica *princípiosológica* central da virtude republicana aristocrática esta pautada na *moderação*, enquanto no modelo de democracia republicana, a virtude decisiva é a *igualdade*. Esses fatores diferenciais serão importantes para compreendermos a seguir de que forma tais arquétipos ligados a República podem ser conspurcados.

Como os modelos republicanos podem ser corrompidos? Montesquieu explicita que no modelo democrático, a corrupção ocorre quando o desejo por igualdade se sobrepõe ao bem comum, ou seja, quando o espírito de igualdade extrema faz com que cada um queira “ser igual àquele que escolheu para comandá-lo” (2000, p. 121). Nesse sentido, atingindo tal patamar, o povo intentaria se colocar a frente dos magistrados, dos legisladores e dos governantes, confundindo liberdade com libertinagem, desrespeitando todas as suas decisões e colocando, portanto, fim à ordem, aos costumes e a própria ideia de virtude, recaindo assim em desgraça. Já uma República aristocrática corrompida seria aquela onde o poder dos governantes tornar-se-ia arbitrário a ponto de ser confundido com regimes injustos, ao negligenciar o espírito de moderação. Para impedir esse desvirtuamento, a nobreza deve estar impedida de decidir a respeito da cobrança os impostos aos demais cidadãos, pois em numa aristocracia onde os nobres definissem os tributos (podendo favorecer a si mesma mediante isenções) todos os particulares estariam sujeitos aos interesses dos homens de negócios, não existindo tribunal superior qualquer capaz de os corrigir ou impedi-los de tais atos. Além disso, a nobreza, em face a sua condição privilegiada, deve também ser proibida de acessar ao comércio, em face a sua posição poder gerar monopólios e fragilizar o livre mercado (que deve ser exercido entre pessoas iguais). Montesquieu ressalta os dois principais elementos capazes de corromper uma República aristocrática: a pobreza extrema dos aristocratas ou sua riqueza exorbitante. Esses elementos desviariam o necessário espírito

público de quem ocupa o poder, transformando a aristocracia republicana em uma *oligarquia* (embora o autor nunca tenha referenciado nesses termos), capaz de produzir uma desigualdade extrema entre indivíduos e governantes ao não estabelecer medidas moderadas de regulamentação da propriedade e/ou em uma monarquia, caso o poder seja sucedido de forma hereditária.

Dentre as formas republicanas de governo estipuladas, Montesquieu prefere o modelo aristocrático. Para entendermos a preferência do autor por um modelo de República aristocrática devemos levar em conta o contexto histórico vivenciado pelo Barão. O momento em que o autor estabelece as bases de sua divisão de poderes e sua diferenciação entre *natureza* e *princípio* dos governos é um momento de ascensão da burguesia na Europa e de profunda irrisignação contra a sanguinolência das monarquias despóticas. Entretanto, suas ideias serviram aos avanços da inserção da totalidade do povo no poder? Para muitos intérpretes de seu pensamento, sua crítica não serviu como base consistente para sustentar a reivindicação de um governo exercido pelo povo, já que a falta de *esclarecimento* e *moderação* deste traria a possibilidade de desvirtuamento dos ideais da democracia republicana, caso conduzisse a sociedade a uma política de igualdade extrema. Essa possibilidade poderia impulsionar um antagonismo bélico entre o povo e a aristocracia (ou seja, os burgueses, grupo do qual o pensador fazia parte e que se alçava progressivamente ao poder). Montesquieu não fazia parte da nobreza e seus modelos de Repúblicas não se opunham a ela. Mas ele fazia parte de uma elite financeira que ganhava cada vez mais espaço político. Seu projeto reservava um espaço de poder a esse grupo de aristocratas que se viam como moderados e capazes de produzir um governo que atendesse também aos interesses do povo, além dos seus.

Embora existam intérpretes que não associam Montesquieu a um apologista da democracia (como é o caso, por exemplo, de Louis Althusser), não podemos

dispensá-lo como uma referência importante para o pensamento democrático. Seu apreço pela igualdade e pela liberdade estão presentes em inúmeros momentos de sua obra. O que o pensador iluminista desejava era propor um modelo político conduzido pela ideia de uma “democracia moderada”, nesse ponto guardando uma estreita conexão com o que já propunha Aristóteles (o primeiro teórico da democracia), no século IV antes de Cristo, em sua obra “A política”. Nesse sentido, a percepção de Montesquieu pode ser analisada como uma espécie de atualização do pensamento do filósofo grego às circunstâncias da modernidade. Enquanto Aristóteles compreendia o regime político ideal como um justo meio entre oligarquia e democracia, Montesquieu também viabiliza uma coabitação entre a aristocracia (que corrompida poderia vir a se tornar uma oligarquia) e a democracia. A passagem a seguir deixa clara essa ideia: “Quanto mais próxima uma aristocracia estiver da democracia, mais perfeita será, e o será menos à medida que se aproximar da monarquia” (MONTESQUIEU, 2000, p. 26).

É, porém, com Rousseau que a República passa a ganhar um contorno eminentemente relacionada à totalidade do povo na modernidade (muito embora Arendt perceba a obra de Montesquieu como maior catalizadora dos espíritos revolucionário e público). Para o filósofo suíço, a desigualdade social é vista como um fruto inescapável do estado de natureza, pois, na ausência de um Estado institucionalizado, a terra e, portanto, a propriedade, dividida a partir da força, fez com que os menos afortunados, “por fraqueza ou indolência” (ROUSSEAU, 1991a, p. 228), permanecessem pobres e passassem a depender dos ricos para a sua subsistência.

A saída para tal impasse seria, segundo Rousseau, encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os seus bens como toda força comum, a partir daquilo que autor determinou como “vontade geral”. A vida humana não se deve mais a uma dádiva natural, mas sim ao fundamento do Estado: “cada um de nós põe em comum

sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1991b, p. 33). A Constituição francesa de 1793 demonstra a profunda influência do pensamento rousseauniano ao proclamar que a República era “una e indivisível”, atribuindo a universalidade do povo como ente soberano. Mas é exatamente essa difícil aposta de Rousseau (a de que renunciemos à nossa liberdade individual não governada em favor do poder político coletivo como forma de tornar concreta a nossa liberdade individual) que está no coração da supremacia normativa reivindicada pelo republicanismo democrático.

Na modernidade, os ideais desenvolvidos pelas correntes teóricas do liberalismo e do iluminismo serviram como alicerce intelectual para robustecer os interesses da burguesia em sua reivindicação por ocupar o espaço de poder político. O elemento constitucional também trouxe um novo contorno ao novo modelo de República estruturado a partir das Revoluções Burguesas (em especial a Americana e a Francesa) e do desenvolvimento dos Estados-nação. Immanuel Kant ressaltou que é justamente a “Constituição” o elemento que dá forma à República, já que o direito público é um sistema de leis destinado a uma pluralidade de pessoas que, estando entre si numa relação de influência recíproca, precisam de um estado jurídico sob uma direção que os una, necessitando de uma Constituição que estabeleça aquilo que lhes é partilhado como direito.

O “antirrepublicanismo” nas democracias contemporâneas

Em que pese exista uma inegável transmutação dos sentidos atribuídos a ideia de “República”, desde os pensadores clássicos até a modernidade (como vimos desde Platão e Cícero até os liberais/iluministas) sua compreensão atual corresponde a uma certa *fusão* de elementos que transitaram ao lado do desenvolvimento da República ao longo da formação política ocidental. Ao falarmos do regime de poder mais desejável ao ho-

rizonte político mundial contemporâneo precisamos estabelecer uma múltipla conexão de significantes que, ao mesmo tempo em que se complementam, também são tidos como co-dependentes ou até mesmo sinônimos. Estamos nos referindo aqui a ideia de uma *República Democrática Liberal Constitucional*.

Se podemos, a partir desse breve traçado histórico até aqui delineado, distinguir e, de algum modo, singularizar, ainda que de forma apressada, os significantes apresentados logo acima, hoje em dia tal particularização parece não mais fazer sentido. Se por “República” podemos identificar como uma forma de governo preocupada em gerir a *coisa pública*, em nome de um sentimento compartilhado de *bem comum*; por “Democracia” como o poder político pertencente à *totalidade do povo* (ainda que hoje seu exercício ocorra, na maior parte das vezes, na forma representativa); por “Liberalismo” como uma teoria política que tem como princípio basilar a *liberdade* (de ação, de pensamento, de credo e de escolha de modo de vida) e a “Constituição” como o documento jurídico fundamental, autodeterminado pelas idiossincrasias de cada país e que prevê todos os demais elementos anteriormente elencados como valores jurídico-políticos que orientam as nações em geral de forma relativamente consensual (ao menos no mundo ocidental), passa a ser impossível ou contraproducente dissociá-los de forma demarcatória.

O que estaríamos aqui sustentando através dessa proposta de impossibilidade de dissociação? Que todas as formas (veladas ou explícitas; governamentais ou propostas pela sociedade civil) que subvertam, negligenciem ou visem neutralizar *quaisquer* dos valores e “conquistas” que caracterizam os significantes acima descritos *devam* ser interpretados como expressões antirrepúblicas, e é a partir daí que seguiremos nossa análise daqui para frente.

O antirrepublicanismo está visivelmente presente nas sociedades contemporâneas. Se tivemos a *expressão máxima* do antirrepublicanismo durante os *governos totalitários* da primeira meta-

de do Século XX (com apoio e obediência maciça das populações envolvidas, como explicitou Hannah Arendt de forma magistral); e a expressão forte nas ditaduras latino-americanas e do leste europeu da segunda metade do século passado, o contexto político do século XXI nos reporta a uma nova verniz do antirrepublicanismo, agora a partir de governos com tonalidades *autoritárias* e que incentivam comportamentos sociais autoritários.

O antirrepublicanismo contemporâneo, impostado ao poder de forma eletiva e, portanto, pela via da democracia representativa, guarda consigo relativa aproximação com nefastos regimes totalitários de outrora. Ele se mostra de forma *ultranacionalista* (em termos de etnia, religião e cultura), representado por um líder autoritário que fala em seu nome, fazendo uso, de acordo com Jason Stanley, de “táticas fascistas como mecanismo para alcançar o poder” (2018, p. 14). Essa política antirrepublicana não conduz necessariamente a um estado fascista, mas ainda assim é bastante perigosa.

O sintoma mais determinante do antirrepublicanismo contemporâneo consiste na divisão da sociedade entre “nós” e “eles”. Apelando a um passado intencionalmente “mítico”, o líder da nação atua como uma espécie de “pai de família patriarcal tradicional” que, de forma messiânica, veio para salvar seu povo dos males produzidos pela ameaça migratória e pela diversidade cultural/religiosa/étnica/sexual, conduzindo-o à salvação e a retomada da ordem “perdida”. Fazendo uso da *propaganda* como instrumento de produção de mentiras, difusão do *medo* e demonização dos inimigos, o antirrepublicanismo contemporâneo naturaliza *discursos de ódio*, travestindo-os como *liberdade de expressão*, fazendo da narrativa violenta e autoritária seu *habitat* retórico elementar e incentivando a agressividade também no âmbito das relações humanas.

Outro elemento fortemente verificável nos governos antirrepublicanos contemporâneos é o anti-intelectualismo, já que a educação (em especial a educação moral) representa uma grave ameaça aos

seus objetivos. Seu alvo principal são as Universidades públicas e, em especial, os professores das chamadas “ciências humanas”. Ao impor o controle, por uso da vedação legal ou demais mecanismos intimidatórios, sobre a liberdade de cátedra dos professores tidos como “politicizados”, o antirrepublicanismo contemporâneo abre caminho para tornar obrigatório o estudo de “mitos” como se fatos fossem ofertando a sua versão da história como “a verdade” propriamente dita, ainda que essa versão contrarie, de fato, até mesmo as interpretações historiográficas tidas como mais consensuais entre os estudiosos. O contrário da “verdade” na política resulta da simples opinião, e todos os governos se baseiam na opinião. Como bem apontou Hannah Arendt, mesmo o mais autocrático dos tiranos nunca poderia ascender ao poder sem o apoio daqueles que aceitam essa opinião como verdadeira.

Para Steven Levitsky e Daniel Ziblatt (2018), o retrocesso republicano hoje em dia começa nas urnas. O paradoxo trágico da via eleitoral é que os destruidores da democracia usam as próprias instituições da democracia, de forma gradual, sutil e mesmo legal, para matá-la. Como não há um momento único (um golpe, declaração de estado de exceção ou suspensão da Constituição) onde o regime visivelmente ultrapasse o limite da via republicana conduzindo-a para um autoritarismo, nada parece ser capaz de disparar os dispositivos de alarme da sociedade. Aos que denunciam os abusos do governo pode ser instituído mecanismos de controle ou supervisão, ou o rótulo de exagerados ou falsos alarmistas, tornando a erosão da democracia, para muitos, quase imperceptível.

Até final da segunda década do século XXI, um expressivo número de governos antirrepublicanos ascendeu ao poder pela via eletiva. Seriam alguns exemplos: Venezuela, Geórgia, Hungria, Nicarágua, Peru, Filipinas, Polônia, Rússia, Sri Lanka, Turquia, Ucrânia, Estados Unidos e Brasil. Em outros inúmeros países onde o antirrepublicanismo não chegou ao poder maior de forma eleita, é perceptível um robusto crescimento do

número de seus representantes nos parlamentos e, conseqüentemente, o fortalecimento de partidos antirrepublicanos.

Para finalizarmos este momento de discussão geral, gostaríamos ainda de trazer um último elemento que também potencializa um horizonte de antirrepublicanismo no cenário político contemporâneo. A guinada mundial para uma dinâmica *neoliberal*, articulada pela mercantilização da vida em uma perspectiva que trata o universo como um grande campo de caça guiado pelo consumo desenfreado e pela concorrência generalizada (em um plano econômico cada vez mais desigual), corrobora para a despolitização ou, na expressão utilizada por Wendy Brown, a *desdemocratização* dos governos, mediante a substituição da participação e da representatividade dos cidadãos por formas autoritárias e tecnocráticas de atuação governamental, que atua mais de forma negativa, na sua total batida em retirada, abrindo mão de sua atribuição de promoção de políticas públicas, dando espaço incessante à privatizações.

Em que pese saibamos que nunca vivenciamos um espaço de uma República democrática completa, as tendências de uma *desdemocratização* de tamanho ímpeto não era algo esperado de arvorecer do século XXI. Essa nova estrutura mundial produz uma certa forma de melancolia política nesta relação de forças entre republicanismo e antirrepublicanismo. É que envolve uma necessária inovação de narrativas que revestem a esfera pública, para que os significantes que que dão corpo a ideia de República Democrática Liberal Constitucional não se tornem, cada vez mais, meros e vazios *slogans retóricos*.

A República no Brasil

O Brasil, por certo, é um país que deu inúmeras amostras de aversão ao republicanismo ao longo de sua história. Longe de ser um fato pontual, a instauração do modelo republicano no país decorreu de uma série de fatores que contribuíram para tornar sua hipótese propícia. Em 14 de novembro de 1889, os republicanos circularam um boato alegando

que o governo imperial havia mandado prender Deodoro da Fonseca e Benjamin Constant, ambos líderes do movimento republicano que ganhava força. O objetivo era de instigar o marechal a comandar um golpe contra a Monarquia. A estratégia deu certo e no dia seguinte os ministros de Dom Pedro II foram retirados do poder praticamente sem qualquer resistência. A República brasileira nasce, portanto, a partir de um golpe militar incitado por um boato em um país que tornaria costumeiro fazer política através de golpes.

Até os anos 1930, o Brasil (assim como a América Latina de uma maneira geral) foi governado por poderes oligárquicos e partir daí é verificável a oscilação de regimes híbridos, semidemocráticos, democráticos e também profundamente autoritários. Com o fim da segunda Guerra Mundial e a polaridade instaurada pela Guerra Fria, os Estados Unidos encamparam esforços para controlar o suposto ímpeto comunista na América do Sul. O ingrediente decisivo para a impulsão de um golpe militar no Brasil (que já ensaiava seus movimentos desde 1961) entrou para a história do país como a conhecida *Marcha da Família com Deus pela Liberdade*. A manifestação foi financiada pela *Central Intelligence Agency* – CIA, que chancelou o golpe a partir do apoio das ruas. É devido a esse apoio popular que muitos estudiosos intitulam o período mais sangrento da história do Brasil como *Ditadura civil-militar*. O período ditatorial no país durou 21 anos (de 1964 até 1985), fazendo cerca de 9 mil vítimas, entre mortos e desaparecidos (indígenas em sua esmagadora maioria). Após atos de resistência dos mais diversos e a aclamada manifestação popular pelas *Diretas já*, o país iniciava sua transição para a redemocratização.

Mas essa efetiva transição nunca, de fato, materializou-se de forma contundente. O autoritarismo policial e a ingerência militar continuaram marcantes nos quadrantes da vida política nacional. A renúncia da sociedade civil em efetivamente escovar a contrapelo o regime ditatorial civil-militar e a contami-

nação político-parlamentar com a estrutura de poder autoritária mantiveram os comprometidos com os ideais da *Justiça de Transição* em estado de permanente alerta e zona de combate. Porém, a Constituição Federal de 1988, elaborada com o objetivo principal de estabelecer inéditas bases republicanas (prevendo direitos sociais dos mais diversos) e solidificar uma democracia avessa ao autoritarismo pareceu que conduziria o país à uma progressiva estabilidade política e tornaria concreta a promessa de solidificar um *Estado Democrático de Direito*.

Após um par de décadas de efetivos avanços, a política brasileira aos poucos começou a dar maiores amostras de que se alinharia cada vez à tendência mundial do conservadorismo, do neoautoritarismo e de servir aos interesses do mercado financeiro especulativo. A redução da desigualdade social foi paulatinamente deixando de ser um objetivo elementar da República Federativa do Brasil. Ao contrário: assim como em boa parte do mundo, narrativas que carregam esse objetivo como símbolo passaram a ser identificadas como alvos de aniquilação desejável.

Os governos de Fernando Collor de Melo, Itamar Franco, Fernando Henrique Cardoso, Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff mantiveram-se alinhados, cada um a seu modo e em diferentes tonalidades, aos ditames do mercado financeiro, a partir da intensificação da investida neoliberal, camuflada pelos adereços da chamada *Globalização*. No entanto, a guinada antirrepublicana adquire maiores níveis de profundidade com os governos de Michel Temer e Jair Messias Bolsonaro.

Após virem a público inúmeros escândalos de corrupção envolvendo o Partido dos Trabalhadores - PT, aliado a intensificação de uma sensível crise econômica e um acirramento ideológico, uniram-se múltiplas forças e de espaços diversos para destituir o segundo mandato de Dilma Rousseff. O estratagema utilizado para dar coloração jurídica para uma disputa totalmente política foi atribuir à então Chefe de Estado crimes de responsabilidade fiscal por atrasos no repasse

de valores para bancos públicos e autarquias – as chamadas *pedaladas fiscais*. Muito embora essa prática tenha sido reiterada por diversos presidentes anteriores (para apresentar um quadro artificialmente solvente às contas federais), o artifício foi suficiente para sangrar o governo até a sua queda e a consequente posse do então vice Michel Temer. Para muitos, a retirada de Dilma Rousseff do poder, via *impeachment* ocorrido no ano de 2016, tratou-se de um *golpe parlamentar antirrepublicano*. A tese ganhou força após as mesmas pedaladas fiscais que a retiraram do cenário político terem sido viabilizadas juridicamente logo após a tomada de poder do novo governo.

O governo Temer acelerou políticas de interesse do mercado financeiro, ampliou privatizações, congelou investimentos públicos por 20 anos através de emenda constitucional e aprovou reforma trabalhista que precarizou intensamente as relações de trabalho no país. Mas a intensidade do desmanche da República brasileira foi ainda mais longe após as eleições de Jair Messias Bolsonaro, em 2018. Bolsonaro, ao longo de toda sua campanha presidencial, pôs em prática toda a expressividade beligerante e violenta que havia lhe conferido fama ao longo de quase 30 anos de vida pública na política. Comentários contra negros, índios, nordestinos, presidiários, refugiados, mulheres, pessoas de ideologias políticas diferentes; reverência ao nacionalismo, militarismo e até mesmo ditadores torturadores mantiveram-se presentes como sua aposta comunicativa com a população, como sempre fora. E funcionou. Eleito com expressiva vantagem em relação a seu oponente em segundo turno, o novo presidente inicia seu governo com um projeto político demarcado pelo autoritarismo.

De prontidão, o novo governo instaurou-se a partir de um ministério hiperconservador e com uma agenda disposta a atender aos interesses dos grandes oligopólios com intensidade. Os discursos de ódio mantiveram-se corriqueiros. Cortes em educação, desmantelamento do projeto *Mais médicos* (que levava atendimento profissional para popula-

ções mais carentes do sistema de saúde), privatizações sem debate popular, alinhamento irrestrito ao projeto político dos Estados Unidos de Donald Trump, nepotismo, destruição ambiental, liberação do aumento expressivo do número de agrotóxicos para o agronegócio, estremecimento das relações diplomáticas em âmbito internacional com inúmeros países, propostas de facilitação armamentista para a sociedade civil, repressivismo penal (sendo a polícia brasileira a que mais mata e a que mais morre no mundo) e a controversa proposta de reforma da previdência foram algumas das principais características antirrepublicanas já no início de governo.

Para Rubens Casara, o Brasil, no século XXI, iniciou a passos largos o itinerário em direção ao que ele identifica como “*pós-democracia*” e o que aqui, sem reticências, associamos ao antirrepublicanismo. Nesse cenário, a violação de direitos torna-se a regra em desfavor de determinados grupos de pessoas. Aqueles que pouco interessam a sociedade de consumo e ao mercado (desnecessárias ao processo de produção ou incapacitadas economicamente para o consumo) e/ou para aqueles que oferecem resistência ético-política a essa forma de compreender a existência.

No Brasil, mais do que em outros Estados submetidos à racionalidade neoliberal, o autoritarismo vem encontrando facilidade para se tornar aceito no meio social, permitindo levantarmos a hipótese de que é um dos países que melhor pode servir como laboratório dessa versão de neoliberalismo com tração ultraautoritária. Da mesma maneira que o Chile de Pinochet foi o laboratório para as experiências embrionárias do neoliberalismo nos anos 70, o Brasil vem revelando-se o habitat ideal para essa nova experiência que une mercado, rentismo financeiro, lógica concorrencial, desdeocratização e políticas excludentes.

A ausência de rupturas vigorosas com um passado de ditaduras, escravidão e hierarquização econômica mantém a sociedade brasileira lançada em uma tradição de violência e indiferença; que faz uso da força, do medo da liberdade, do an-

ti-intelectualismo, do conservadorismo e preconceito à diferença como máquinas de simplificação da realidade e submissão à autoridade. Em um país com tantas características antirrepublicanas em sua história, não é de se estranhar que os percalços para a construção de seu futuro detenham as profundezas de um pântano movediço.

Bibliografia

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu: la política y la historia*. Barcelona: Ariel, 1974. ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1988. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. ARENDT, Hannah. *Verdade e política*. Lisboa: Relógio d'Água, 1995. ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Edipro, 2002. BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1998, v. 1. BROWN, Wendy. *Walled states, waning sovereignty*. New York: Zone Books, 2010. BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books, 2015. CASARA, Rubens R. R. *Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016. KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2008. LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. PEREIRA, Gustavo de Lima. *Democracia em desconstrução: da tolerância à hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida*. Florianópolis: Empório do Direito, 2017. PLATÃO. *A República*. São Paulo: Edipro, 2009. RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem da desigualdade*. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Nova Cultural, 1991b. SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Justiça de transição: da ditadura civil-militar ao debate justicialista*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016. STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo: a política do "nós" e "eles"*. São Paulo: LPM, 2018.

Antirromantismo

Os limites do Romantismo são flexíveis e acomodam autores, obras e concepções distintas. Como sugeriu Isaiah Berlin (2015), o movimento romântico concretizou um grande rompimento na consciência moderna ocidental entre 1760 e 1830, admitiu definições concorrentes e colocou em circulação lugares-comuns como integridade, sinceridade, estética, subjetividade, genialidade. Resta-nos propor o Antirromantismo como categoria igualmente elástica e versátil capaz de mobilizar argumentos que, de alguma forma, contrariam convenções tipicamente românticas.

Até o século XVIII, o conceito de arte (*téchne* entre os gregos, *ars* entre os latinos) designava uma prática regrada e convencional afinada a preceitos retórico-poéticos. Por meio da retórica, os letrados buscavam “discernir os meios de persuasão em cada caso” (ARISTÓTELES, 2011, pp. 43-44). Para tanto, eles encontravam no costume (*consuetudo*) argumentos eficazes levando-se em consideração a ocasião, a matéria e o auditório. Dito de outra forma, eles elencavam tópicos (*topoi* entre os gregos, *loci* entre os latinos) para convencer/persuadir o leitor/ouvinte, pautando-se na *endoxa* (argumentos prováveis, verossímeis) e no decoro (adequação do discurso ao público, às circunstâncias e ao assunto).

Os códigos que orientavam a produção artística eram imitativos, ou seja, os autores buscavam na *auctoritas* (modelo) ou no ato testemunhal os elementos que viriam a integrar sua obra. No tratado *Da pintura* (1435), Leon Battista Alberti repetiu uma anedota que Plínio, o Velho, relatou em sua *Naturalis Historia*: Zêuxis teria recorrido às cinco mais belas jovens de Crotona para assimilar suas características sublimes e pintar um retrato da personagem homérica Helena. Logo, sua *persona* seria fruto da conjunção de traços particulares de

figuras empíricas. Os critérios artísticos implicados nesta anedota foram sistematizados por Alberti na sentença que segue: “Qualquer que seja a arte que se pratique, deve-se, porém, ter sempre diante dos olhos algum exemplo elegante e singular para observar e retratar” (LICHTENSTEIN, 2004, p. 146). Nestas condições, a liberdade de poetas, narradores, pintores etc. era restrita, pois resultava de preceitos artísticos que limitavam seu arbítrio.

Na segunda metade do século XVIII, a literatura romântica colidiu com a longa Instituição Retórica e desvalorizou o *topos* como recurso estilístico. Sendo assim, uma “arte nova” ancorada nos regimes de estética recomendou a supressão dos diferentes gêneros discursivos. Estas sugestões podem ser facilmente constatadas nas preleções sobre estética, publicadas postumamente em 1835, por meio das quais Hegel afirmou que o homem mostraria “mais habilidade nas produções provenientes do espírito do que nas imitadas da natureza”. Em seguida, o filósofo recomendou: “em vez de louvar obras de arte por conseguirem enganar pássaros e macacos, se deveria antes vituperar aqueles que julgam enaltecer o valor de uma obra de arte indicando estas banais curiosidades” (LICHTENSTEIN, 2004, p. 115). O vitupério em questão tem por objeto anedotas como as de Plínio e, evidentemente, a ideia de que a imitação seria uma condição nuclear do fazer artístico.

Há um “mito historiográfico” que valoriza o Renascimento como momento racional e desvaloriza o Barroco como movimento irracional no qual o saber teria entrado em crise por negligenciar a complexidade do homem e da razão humana. O Iluminismo, por sua vez, seria um apelo à razão, uma crítica às estruturas barrocas do Antigo Regime, do Absolutismo. O Romantismo corresponderia a uma nova crise marcada pela irracionalidade: com ele, haveria o abandono dos valores universais e a valorização da singularidade da nação e da cultura. A criação desta narrativa lógica que encadeia movimentos contraditórios acaba simplificando a

história ao submeter os eventos a uma teleologia. Para compreender a pluralidade do movimento romântico, é preciso superar esta leitura enviesada e simplista.

Recorrentemente associado ao *Sturm und Drang*, o Romantismo alemão ganhou projeção por meio das obras de Herder e Goethe e, mais tarde, com os escritos de Schlegel e Schelling. Herder recorreu à expressão “espírito do povo” para valorizar as singularidades culturais, a poesia nacional e suas características peculiares em detrimento das regras bem definidas e preceituadas na Antiguidade (RODRIGUES, 2011, p. 88). Privilegia-se a intuição criativa, a imaginação livre das amarras retóricas, os fatores inconscientes que propulsiionam os povos, as tradições e folclores nacionais. Esta atenção dispensada aos aspectos particulares e singulares teria criado condições para o surgimento do Historicismo.

Não se deve, entretanto, interpretar a “intuição criativa” e a “imaginação livre” como mecanismos desprovidos de artifícios e convenções. A literatura de terror, por exemplo, se tornou uma importante fonte de deleite estético nos séculos XVIII e XIX, atrelada ao refinamento do gosto e à invenção de uma “tecnologia de consumo literário baseada na investigação da sensibilidade”. Ela não surgiu desprovida de convenções, de regras muitas vezes constituídas ou legitimadas pela crítica literária, que enumera os méritos e as faltas dos romances. Nesse caso, não há propriamente um abandono das convenções, mas a formulação de preceitos datados supostamente capazes de proporcionar o entretenimento do público leitor. O romancista teria condições de interferir na trama direcionando a leitura e atribuindo-lhe sentido. À época, o conceito de autoria estava em fase de construção e baseava-se não propriamente na *auctoritas* antiga ou nos critérios imitativos das “belas-letas”, mas nos direitos naturais e no emergente paradigma estético (ESTEVEES, 2017). Este caráter convencional das letras românticas pode ser facilmente detectado na literatura brasileira.

No século XIX, poetas brasileiros como Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias “proclamavam a inobservância das tópicas greco-latinas e a ênfase no índio, alçado artificialmente ao posto de ‘herói americano’” (CHAUVIN, 2017, p. 18). Se, de um lado, os historiadores do IHGB se entregavam à tarefa de recompor o processo de gênese do Brasil, movidos pelo projeto nacionalista de D. Pedro II e pela vontade de dotar a jovem nação de autonomia cultural, advogados, médicos e jornalistas escreviam romances recorrentemente protagonizados pela figura do indígena, encarado como autêntico antepassado da nação brasileira. Na poesia de Gonçalves Dias, por exemplo, é possível vislumbrar certa “rebel-dia romântica” frente às convenções. A retórica, no caso, seria tomada como expediente contrário à liberdade de expressão e, portanto, à originalidade. A verossimilhança poética adviria não tanto das técnicas longevas de descrição, mas da imitação da natureza a partir de suas potencialidades. À época, ainda não havia uma proposta de arte emanada da interioridade criativa do gênio. Impressionar, mover e comover a sensibilidade do leitor continuavam a ser propósitos nucleares dessa poesia. Quando poetas do Oitocentos optam por banir a mitologia e adotar, no seu lugar, elementos da dogmática cristã, ou ainda quando resolvem incorporar preceitos de Byron, Schiller, Burke etc., o artifício não desaparece, mas continua sendo empregado com o intuito de cumprir novo expediente (CUNHA, 2001, pp. 227-244).

Foi sob os auspícios do imperador D. Pedro II que Domingos José Gonçalves de Magalhães, grande representante do romantismo brasileiro, publicou *A Confederação dos Tamoios* (1856). Distribuída em dez cantos e, portanto, seguindo a disposição d'*Os lusíadas*, a fábula poética encena o conflito entre os índios tamoios (tupinambás, aimorés, carijós etc.) e os portugueses, ocorrido entre 1554 e 1567. Em síntese, a epopeia evidencia a cobiça e a exploração promovida pelos portugueses, louvando o império recém-independente e a figura altiva de D. Pedro II. O herói, Aim-

bire, conseguiu reunir os índios contra os lusitanos invasores, personificando o amor à pátria e à liberdade: isto porque os padrões clássicos foram mobilizados para propor o nacionalismo romântico, ou seja, o poema imitou a épica antiga, Camões e os chamados poetas “arcades”, recorrendo às convenções retóricas para celebrar o ideal nacional que muitos preferiram representar por meio do romance (CAMPATO JUNIOR, 2008).

Em junho de 1856, José de Alencar publicou oito cartas no *Diário do Rio de Janeiro*. Por meio delas, o romancista assinalou as falhas da epopeia de Magalhães e, simultaneamente, elaborou uma preceptiva sobre sua concepção particular de arte. Na quarta carta, por exemplo, ele citou Lamartine para dizer que a poesia seria a “encarnação do que o homem tem de mais íntimo no coração e de mais divino no pensamento; do que a natureza tem de mais belo nas imagens e de mais harmonioso nos sons” (ALENCAR, 1856, p. 37). O poeta de *A Confederação dos Tamoios* não teria cumprido os requisitos mínimos de uma bela poesia: não imitou as *auctoritas* antigas com prudência; a invocação não seguiu os modelos homérico ou virgiliano, constituindo uma “contravenção das regras da epopeia, que se tornaria desculpável se o poeta tivesse sido feliz na sua inspiração” (ALENCAR, 1856, p. 67). Teria faltado ao poeta condições de descrever a sublime natureza e os costumes brasílicos à maneira de um Chateaubriand; além disso, ele teria negligenciado a complexa teogonia indígena e as personagens não teriam alcançado a grandiosidade do gênero épico. Na descrição dos índios, por exemplo, Magalhães não teria superado sequer *O Uruguai*, “poemetto” escrito “no tempo das musas e dos sátiros” que conseguiu compreender melhor a “originalidade da vida selvagem” (ALENCAR, 1856, p. 19).

Segundo Alencar, uma “harmonia original” e um “canto celeste” não provinham unicamente da natureza (ou da imitação), mas da alma e, portanto, de Deus. As convenções antigas, características do “velho mundo”, não passariam de obstáculos que impedi-

riam a pulsão desta originalidade que individualiza a natureza brasílica em detrimento das demais. Dessa forma, Alencar aproximou-se das *Lições elementares de poética nacional* (1840), de Francisco Freire de Carvalho, grande discípulo de Hugh Blair que disseminou no Brasil preceitos oriundos da obra *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of sublime and beautiful* (1757), de Edmund Burke. Dentre as recomendações que constam em suas *Lições*, destacam-se a necessidade de frequentar ambientes como florestas e desertos para descrevê-los com precisão; observar os costumes primitivos e a linguagem dos povos etc.

Muito embora Alencar tenha insistido na importância da originalidade, em suas *Cartas a Cincinato*, Franklin Távola (1872) o acusou de ter plagiado *Atala* (1801), romance de Chateaubriand que foi traduzido para o português em 1819. A matéria sublime, segundo Távora, deveria ser buscada não na imitação, mas “dentro das soturnas cavernas, do seio dos vales intermináveis, de cima dos rios oceânicos, dos recessos da mansão opaca das selvas”. O artista ficaria incumbido de acordar “os ecos de dramas tremendos que aí jazem adormecidos na necrópole de séculos” (TÁVORA, 1872, p. 218). A natureza, com sua infinita variedade de encantos, concede ao artífice o material que “a imaginação sadia recolhe para dar-lhe mil feições graciosas, ainda não conhecidas. O fluido propriamente original e imaginoso é apenas aplicado a dar o tom, o equilíbrio, o reflexo estético às criações reais” (TÁVORA, 1872, p. 16). Ao ato testemunhal, por meio do qual o artista retém na memória os frutos de sua observação, deveria se juntar o juízo estético, que permite capturar e retratar o belo que a natureza comporta. Dito de outra forma, os dados recolhidos pela experiência deveriam ser depurados para fornecer uma imagem ideal apta a proporcionar prazer. Távora criticou os romances de Alencar ao identificar as falhas de sua refinaria estética, circunscrita aos limites de seu gabinete.

Por meio de suas cartas, Alencar e Távora buscaram definir/preceituar a “boa

literatura”. Os juízos apresentados e o consequente antagonismo instaurado são indícios de que inexistia um consenso quanto à melhor maneira de se produzir arte. Logo, no interior do próprio Romantismo existiam dissensões, desacordos, ambivalências, ou seja, o movimento criou condições para o surgimento de oposições, das primeiras manifestações de antirromantismo.

A crítica literária brasileira, como se sabe, “vinculou o projeto de construção da nacionalidade e o processo de consolidação da independência política do Brasil com a autonomização da produção literária”. Assim, obras fictícias não afeitas ao ideal de nacionalidade seriam consideradas menores “seja pela falta de refinamento estético – traduzida como incapacidade de apreensão do real –, seja pela vocação para o simples entretenimento nas horas de ócio” (ESTEVES, 2017, p. 35). Se a “brasilidade” for tomada como “critério de valor e traço de originalidade” definidor desta literatura então emergente, o “sistema” literário acaba adquirindo autonomia em relação à literatura portuguesa por amparar-se na expressão local e na construção do nacional. Não é sem propósito que a invenção da nação e a “formação” da literatura ocorreram simultaneamente. Seria com temáticas voltadas para a “cor local” que as letras ganhariam “originalidade” e “autonomia”, livrando-se definitivamente das “amarras” lusitanas e dos artifícios retóricos.

Em *Inocência* (1872), Alfredo Taunay (1843-1899) elaborou uma ficção encenada no sertão brasileiro. Ora tomado por romântico, ora filiado ao movimento realista, Taunay buscou retratar os costumes sertanejos valendo-se de um linguajar repleto de expressões locais. Seu romance, dividido em trinta capítulos acompanhados com notas de rodapé explicativas, retratou os conflitos morais decorrentes do encontro entre cidadãos e homens do sertão, o amor impossível entre Cirino e a cabocla Inocência, a autoridade paterna personificada por Pereira, a rudeza do sertanejo Manecão e as proezas do cientista alemão que enfrentava a aridez do cerrado para caçar

borboletas. Diferentemente da trama de Alencar desenvolvida em *O Guarani*, que apresenta pretensões nacionalistas ao exaltar a figura do índio, o romance de Taunay tematiza o local, sob a forma do assim chamado regionalismo. No entanto, ambos recorrem a descrições minuciosas e preocupam-se com as peculiaridades da linguagem nativa e/ou local.

O carioca Machado de Assis (1839-1908) dedicou-se a diferentes gêneros, escrevendo romances, crônicas, contos, peças teatrais, poemas etc. José Veríssimo ditou o tom que nortearia a crítica brasileira por décadas, ao associar algumas de suas obras ao Romantismo e outras ao Realismo. Na medida em que se percorre sua produção, no entanto, as categorias em questão mostram-se insuficientes. Como as convenções são mais reveladoras do que os rótulos, uma boa forma de referir seu antirromantismo seria partir das palavras inaugurais de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1880), por meio das quais o narrador revela o momento de sua morte (“às duas horas da tarde de uma sexta-feira do mês de agosto de 1869”), o local (na sua “bela chácara de Catumbi”), a escassez de amigos que velaram seu corpo (um total de onze). José Antônio Pasta Junior (2012, p. 12) associou a volubilidade do protagonista Brás Cubas à sua condição de defunto autor, afirmando que o ponto de vista da morte poderia ser associado ao processo contraditório de constituição do eu. Simultaneamente, as memórias póstumas seriam a concretização de um impasse do romance brasileiro: “o de produzir romances a partir de uma matéria histórica hostil às exigências dessa forma literária”. Ao abandonar o ponto de vista do indivíduo isolado e do sujeito autônomo, Machado priorizou a perspectiva impossível e inexprimível da morte, manifestando e desafiando os limites da subjetividade romântica.

No que diz respeito ao chamado Naturalismo, é possível notar a recorrência de duas tópicas: sexo e trabalho. Com *Thérèse Raquin* (1867) e *Germinál* (1885), Émile Zola daria acabamento a ambas. O primeiro, na condição de romance afinado às convenções do discurs-

so médico, detém-se num caso de histeria sexual, o que causou escândalo e, simultaneamente, instaurou a poética naturalista na França. A partir desse modelo, várias ficções passaram a retratar transgressões extremas decorrentes do impulso sexual. Na década de 1880, este modelo naturalista tornou-se recorrente e pode ser encontrado nas obras *O Homem* (1887), de Aluísio Azevedo, *A Carne* (1888), de Júlio Ribeiro, e *O Cromo* (1888), de Horácio de Carvalho. Com *Germinál*, Zola explora os efeitos do trabalho e do dinheiro na vida dos homens. Azevedo também desenvolve esta tópica em *O Cortiço* (1890) ao disferir uma crítica contra a acumulação do dinheiro. Esse modelo ficcional procurou, por meio do estilo médico, “compor um campo objetivo de observação, cujo desenvolvimento acompanha com paciência, minúcia e coerência” (TEIXEIRA, 2002, p. 77).

Quanto ao chamado movimento parnasianista, convém referir a poesia de Raimundo da Mota de Azevedo Correia (1859-1911), considerado um dos grandes representantes do Parnasianismo brasileiro. Foi autor de *Primeiros Sonhos* (1879), *Sinfonias* (1883), *Versos e Versões* (1887), *Aleluias* (1891) e *Poesias* (1898). Algumas características de sua poesia podem ser encontradas em sua “Ode Parnasiana”: produção de imagens plásticas, alusões à cultura grega, adoção de um vocabulário erudito. A primeira estrofe (“De cípreo mosto cheia/A taça ergui. Cogitabunda Musa,/Fuge os pesares. Eia!/Destá alma a flama viva aflu, e enaltece-a!/Insufla-me o estro; e, minha vista ilusa,/As pristinas grandezas patenteia/Da celebrada Grécia!”), por exemplo, materializa uma invocação à Musa. O poeta, que buscava inspiração para cantar as grandezas helênicas, elencou modelos como Píndaro, Anacreonte e Homero. Esta ode integra as *Aleluias*, publicadas três anos após Olavo Bilac tornar públicas as suas *Poesias* (1888). Embora tenha buscado inspiração no parnasianismo francês, que tinha como principal representante Leconte de Liste, Correia admitiu tratar-se de uma literatura “falsa, postiça e alheia” à índole brasileira, que só pode-

ria culminar numa “triste e lamentável esterilidade”. Mesmo tomando-os como produtos “aleijados” e “raquíticos”, o poeta maranhense emulou os pressupostos da escola francesa para cantar sua “celebrada Grécia”.

Olavo Bilac, outro expoente da empreitada parnasiana, valorizou em sua produção poética o princípio da objetividade construtiva, isto é, a poesia não seria resultado de inspiração ou expressão desprovida de convenção, mas resultado de um esforço de composição capaz de ajustar os preceitos franceses ao horizonte de expectativas do leitor brasileiro. Dotado de uma aguda consciência retórica, Bilac buscou produzir efeitos por meio da técnica, e não expressar sentimentos por meio da poesia. O seu soneto *A Um Poeta* (1919), publicado postumamente, é recorrentemente interpretado como manifestação da proposta parnasiana da “arte pela arte”. Entretanto, Ivan Teixeira (2002, p. 101) nota que, por meio dele, Bilac retomou o pressuposto clássico “de que, em poesia, o domínio da técnica deve sobrepor-se ao mito do saber espontâneo, posto em moda pelo Romantismo e radicalmente combatido por Olavo Bilac e por seus companheiros de geração”. Assim, o investimento na forma seria fundamental, pois a verdade decorre da beleza do enunciado. O domínio da retórica e da língua portuguesa, portanto, asseguraria a produção técnica da verdade. O apego à forma pode ser verificado também no *Tratado de Metrificação* (1910), por meio do qual Olavo Bilac e Guimarães Passos defenderam o estudo vernáculo e a leitura dos clássicos. Com este tratado, a imitação aristotélica ganhou novo vigor, pois o uso de figuras e tropos permitiria a produção do afeto idealizado pelo poeta.

O antirromantismo, no caso, é fruto de uma retomada dos preceitos que fundamentavam a Instituição Retórica. Isso não quer dizer que a proposta dos parnasianos brasileiros se restringiria à imitação servil das preceptivas e dos lugares-comuns antigos. Ao reconhecer a importância do decoro e da produção de afetos, os poetas admitiam a natureza contingencial da arte, que deveria ser

praticada de forma calculada e em conformidade com os auditórios. Recorde-se, por exemplo, do soneto *Musa Impassível I*, escrito com versos alexandrinos por Francisca Júlia e publicado em *Mármores* (1895). O primeiro quarteto (“Musa! Um gesto sequer de dor ou de sincero/Lucto jamais te afeie o cândido semblante!/Deante de um Job, conserva o mesmo orgulho, e diante/De um morto, o mesmo olhar e sobrececho austero”) recomenda a ausência de manifestações patéticas (do *páthos*), que poderiam adulterar a perfeição da forma poética. A analogia bíblica, por meio da figura impassível de Jó, amplifica a necessidade de controle frente às adversidades.

Outro tema que merece destaque foi tomado como matéria no poema *A Locomotiva* (1878), de Teófilo Dias, no qual o “corcel do progresso” avançava pela noite “escura, horrenda e feia” com “olhos inflamados” e sua “crina de fumo”. Na segunda estrofe, o avançar da locomotiva provoca a evasão do índio, abandonando o lugar cimeiro que ocupou na epopeia de Gonçalves de Magalhães e nos romances indianistas de José de Alencar. Dias gostaria de ver a locomotiva do progresso agindo a serviço da “harmonia e paz e fraternal concórdia”, mas também reconheceu que ela carregava enxofre no seu ventre, ou seja, um potencial malévolo. Admite-se, portanto, um sentimento que justapõe terror e beleza, suspeita e fascínio.

Ao recorrer aos antigos e aos poetas franceses, os “parnasianos” brasileiros revitalizaram convenções retóricas e problematizaram tópicos que teriam animado os românticos, como subjetividade, originalidade, simplicidade etc. Logo, não é preciso afiliar Teófilo Dias, Raimundo Correia, Olavo Bilac e Francisca Júlia a uma mesma “escola” para reconhecer a maneira como mobilizaram lugares-comuns mais ou menos afinados ao movimento romântico. Convém reforçar que o antirromantismo, na condição de categoria elástica, precisa contemplar as perspectivas concorrentes que o Romantismo amparou no seu bojo.

Cruz e Sousa (1861-1898), considerado um dos representantes do movimento

simbolista, notabilizou-se pela publicação de *Broquéis* (1893) e *Missal* (1893). Alguns de seus poemas em prosa foram publicados postumamente em *Evocações* (1898). Um deles, em particular, reforça sua admiração à produção poética de Baudelaire: *No inferno*. Por meio dele, Cruz e Sousa efetuou uma catábase, uma descida aos “vermelhos Reinos feéricos e cabalísticos de Satã”. Em meio a “árvores esguias e compridíssimas”, em “alamedas intermináveis e sombrias, lembrando necrópoles”, encontrava-se Baudelaire, com sua “atitude serena, concentrada, isolada de tudo”. Entretanto, o poeta esperava encontrá-lo às voltas com “as alucinações da audácia, as indomabilidades estesiáticas, os alvoroços idiossincráticos da Fantasia”. Naquele *locus horrendus* desfilava uma figura “alta, branca, fecundada nas virgens florescências da Originalidade”. Note-se que a tópica da originalidade, recorrente nos escritos românticos, foi retomada como forma de valorizar a poesia de Baudelaire. Ainda assim, não é possível filiar Cruz e Sousa ao Romantismo, afinal, seu modelo, nitidamente antirromântico, assinalava outro caminho que, ao invés de atravessar as matas edênicas brasílicas, errava pelas trevas subterrâneas nas quais reinava o primeiro a tentar se igualar a Deus ou, talvez, o primeiro a ser original quando rebelou-se contra o poder instituído.

A poesia de Baudelaire, que inspirou poetas “parnasianos” e “simbolistas”, pode ser concebida como manifestação de uma oposição ao imaginário romântico. Por meio de sua pena, foi esboçada uma proposta de arte que se pretendia autônoma, desengajada em relação ao universo burguês, aos costumes e hábitos de seu tempo. Ao evidenciar a falência moral do seu presente, este grande panegirista de Edgar Allan Poe (outro grande cultor da forma) desobrigou a poesia de reproduzir lições morais e noções utilitárias afinadas ao *status quo*. O abandono do caráter instrutivo pode ser encarado como desdobramento de uma nova maneira de se relacionar com o tempo fugidio, com o presente efêmero destituído de um sentido teleológico que

guarda em si potencialidades que o poeta teria condições de explorar e dar a ler.

Um dos grandes críticos do movimento romântico e profundo admirador da produção artística de Baudelaire foi Walter Benjamin (1892-1940), filósofo que escreveu, por exemplo, algumas teses sobre o conceito de história. Na ocasião, sua reflexão amparou-se na concepção materialista de história e na teologia e mística judaicas. Esta associação, peculiar e paradoxal, encontra-se no cerne de sua teoria. Especificadamente na sua tese de número VII, é possível vislumbrar, resumidamente, a proposta de uma “concepção alternativa, dialética (e materialista) da cultura”, como afirmou Löwy (2011, p. 20). A teoria benjaminiana problematizou a concepção linear e progressiva de tempo, por tratar-se de um “tempo espacializado” ou, nos termos de Benjamin, um tempo “vazio e homogêneo” (tese XIV). O historiador vinculado ao Historicismo, por exemplo, voltar-se-ia para o passado na tentativa de compreendê-lo por intermédio da “empatia”, isto é, compreender o passado em seus próprios termos, ignorando tudo o que sucedeu posteriormente. Trata-se, portanto, de uma ambição científica de imparcialidade.

Benjamin criticou a falácia dos historicistas em torno da “objetividade”, da possibilidade de reviver o passado “tal como efetivamente aconteceu”. O critério de imparcialidade seria uma forma de mascarar suas intenções políticas. Para o filósofo, não se deveria “estabelecer um nexo causal entre vários momentos da história” ou desfiar “os acontecimentos pelos dedos como um rosário” (apêndice A). Para evitar esta conduta, seria necessária uma noção de tempo não mais linear e quantitativa, mas qualitativa. O progresso, quando concebido como inerente à história, acabaria por legitimar determinada leitura do passado enquanto continuidade. Para sustentar esta leitura contínua, haveria a mobilização da tradição e da cultura como instrumento das “classes dominantes” (tese VI).

Para compreender sua concepção de tempo e a forma como concebeu o movimento romântico, é preciso recorrer ao

texto *Experiência e pobreza*, de 1933. Nele, Benjamin retomou uma fábula na qual um homem, no leito de morte, revela aos filhos que há um tesouro escondido na sua vinha. Os filhos se puseram a cavar, mas nada encontraram. No outono, porém, a vinha proporcionou uma colheita sem precedentes. Com este ato, o pai teria legado aos filhos uma experiência: “a benção não está no ouro, mas no trabalho”. Benjamin problematizou o desaparecimento dos meios de transmissão da experiência. O ato de compartilhar gestos e palavras da tradição foi prejudicado pelo empobrecimento da experiência. Frente à impossibilidade de dividir os ensinamentos do costume, o homem se fecha em sua individualidade (AGAMBEN, 2008, pp. 21-22), traço característico da literatura romântica e contra o qual poetas como Baudelaire teriam se voltado.

Em síntese, o capitalismo teria proposto um modelo de historiografia que legitima suas pretensões por meio da supressão das experiências tradicionais compartilhadas de forma coletiva e, portanto, de alcance social. O indivíduo, voltado para si, afeiçoado aos romances e ocupado com reportes jornalísticos, perderia de vista o caráter reversível do capitalismo, que ganha sentido e é naturalizado a partir de um tempo vazio e homogêneo e de uma história contínua guiada pela noção de progresso. Contra o estabelecimento de uma memória legitimadora da burguesia, Benjamin propõe a rememoração como forma de conferir voz a sujeitos silenciados. Escovar a história a contrapelo significa, para ele, reaver a experiência deliberadamente suplantada pela memória dos “vencedores” e demonstrar que sua insurgência no tempo kairológico, no tempo oportuno, poderia oferecer alternativas contrárias aos propósitos da burguesia. A “salvação” do passado, portanto, implica a retomada da memória dos atores emudecidos da história e, consequentemente, uma colaboração com eles no sentido de levar adiante seus projetos.

Esta oposição às convenções burguesas também fez parte do itinerário de Antonin Artaud (1896-1948), anarquis-

ta francês ligado ao movimento surrealista. O seu livro *O Teatro e seu Duplo* é considerado um dos principais escritos sobre a arte teatral do século XX e uma referência para o teatro de vanguarda. Artaud incentivava a ausência de distância entre ator e plateia e valorizava a dramaturgia por conseguir impactar sua audiência a ponto de integrá-la na trama encenada. Cenas de violência, por exemplo, poderiam ser colocadas a serviço deste processo na medida em que a agressividade tornaria evidente os fundamentos do conflito bélico. Logo, este autor destaca uma função terapêutica da arte.

Erwin Piscator (1893-1966), diretor e produtor teatral alemão e grande expoente, na companhia de Bertolt Brecht (1898-1956), do teatro épico, estimulava a escrita conjunta de textos de dramaturgia, sendo pioneiro no processo teatral de criação coletiva. Ele desenvolveu várias técnicas que estimulavam o envolvimento do grupo na formulação das atividades cênicas que tinham o engajamento político como mote. Em um teatro de cunho intervencionista, Piscator buscava transferir a vida real para o palco. Movimento semelhante foi realizado pelo dramaturgo, ensaísta e diretor de teatro brasileiro Augusto Boal. Contrário ao idealismo hegeliano, Boal (2013, p. 113) afirmava que “o personagem não é sujeito absoluto e sim objeto de forças econômicas, ou sociais, às quais responde, e em virtude das quais atua”. Amparado no materialismo histórico, ele defendia que a arte não deveria se limitar ao deleite, mas também interferir na vida cotidiana, provocando a atuação crítica, o diálogo entre atores e público e a promoção de transformações sociais. O espectador assume o papel de protagonista, fazendo do palco um espaço de exposição de seu pensamento em ação. O “Teatro do Oprimido” desenvolvido por Boal transformava espectadores em atores, uma vez que se oferecia a eles condições de explorar e analisar a realidade histórica do seu presente. Para ele, não se deveria praticar a “arte pela arte”, pois uma arte desinteressada acabaria servindo aos interesses dos opressores e

não teriam qualquer compromisso com a realidade.

A concepção de “arte pela arte” se viu abalada sobretudo frente às consequências das guerras mundiais. John Cage, por exemplo, refletiu sobre uma arte proveniente não de um artista genial e excepcional, mas de homens e mulheres interessados em desenvolver a autonomia e o espírito de cooperação. Para Cage, a arte não teria um fim em si mesma, pois a liberdade era uma de suas diretrizes. Sendo assim, ela é instrutiva, não por restringir-se a protocolos pré-definidos, como no caso das artes retóricas, mas por permitir que a autonomia e a liberdade fossem exercitadas em sua plenitude. A alienação proveniente do trabalho, a violência decorrente das guerras mundiais, o potencial destrutivo da bomba atômica e do genocídio nazista, dentre outras experiências dramáticas, teriam calejado o potencial construtivo e imaginativo de homens e mulheres, deixando-os inertes frente ao *status quo*. A arte tornaria possível um novo despertar da sensibilidade, não para a emissão de juízos estéticos que categorizassem as obras conforme sua maior ou menor adesão ao cânone, mas para integrar artistas e público em torno de um projeto comum e libertário.

O projeto *Fluxus* (1962-1978), composto por músicos, artistas plásticos e poetas inspirados na maneira como a rede futurista-dadaísta-surrealista compreendia as artes e, especialmente, nas ideias de John Cage, inaugurou um novo paradigma. Owen Smith discorreu sobre o surgimento de uma sensibilidade artística “pós-moderna”, baseada na simplicidade e na supressão da distância entre artista e público. Diferentemente da arte antiga e moderna, ora direcionada aos clássicos e à necessidade de imitá-los, ora às expressões estéticas originais e/ou geniais capazes de gerar certos efeitos em seu público, *Fluxus* propôs a valorização de todos os sujeitos como agentes criadores. Yoko Ono, uma das integrantes do projeto, sugeriu no evento *Play it by trust*, ocorrido em 1966, uma partida de xadrez na qual o tabuleiro e as peças eram todas brancas. A ausência de distinção

no que diz respeito à cor faria com que os jogadores perdessem o controle do jogo logo nas primeiras jogadas. O objetivo, segundo Ono, seria repensar a estrutura fundamental dos jogos de guerra, definida pela oposição entre as partes, e proporcionar uma reflexão sobre o estabelecimento de novas regras, capazes de unir as partes envolvidas.

Mário Dias Ferreira dos Santos (1907-1968), filósofo anarquista, escritor e tradutor brasileiro, em *Invasão Vertical dos Bárbaros* (1967), criticou a exagerada valorização romântica da sensibilidade, da sensação, da intuição sensível, da fantasia, afirmando que esta postura teria proporcionado grandes estragos em diferentes esferas da existência. Santos (2012) alegou que o romantismo foi um dos períodos em que melhor se cultivou o solo europeu para a grande “messe satânica dos frutos malditos”. Foi a época da bênção e da maldição, na qual o grandioso amesquinhou-se e o nobre vulgarizou-se. Possivelmente inspirado na filosofia de Nietzsche, este autor priorizava não a aceitação passiva das convenções ou a valorização individual do deleite literário, mas o enfrentamento, a lógica, a razão e a dimensão estética da vida.

Atualmente, quando os pesquisadores retomam a tradição hermenêutica romântica e se atentam às convenções linguísticas, manifesta-se certo antiromantismo. Isso porque a homogeneização do passado e seu ajuste às pretensões do presente institui uma infinidade de anacronismos contra os quais é preciso se posicionar. Neste caso em particular, o antiromântico não é aquele que critica os preceitos do Romantismo ou confronta-os para legitimar uma determinada estética literária, mas sim aquele que desnaturaliza a convenção ao considerar seu caráter datado, fruto das relações de poder e dos saberes em circulação no presente de sua enunciação. É preciso admitir a operabilidade de rótulos como “Classicismo”, “Barroco”, “Romantismo”, “Realismo”, “Naturalismo”, “Parnasianismo”, “Simbolismo”, “Modernismo” etc., mas seria um grande equívoco encadeá-los em uma sequência evolutiva e transcendente, como se as letras pro-

gredissem e fossem aperfeiçoadas a cada estágio. O exercício de definir categorias acompanhadas do prefixo “anti” ajuda a implodir as homogeneidades ao tensionar autores e conceitos e, com isso, evidenciar as diferenças culturais.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. ALENCAR, José de. *Cartas sobre “A Confederação dos Tamoios”*. Rio de Janeiro: Empresa Typographica Nacional do Diário, 1856. ALENCAR, José de. *Como e porque sou romancista*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1893. ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: EDIPRO, 2011. BERLIN, Isaiah. *As raízes do romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015. BOAL, Augusto. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. CAGE, John. *A year from Monday*. Middletown: Wesleyan University Press, 1967. CAMPATO JÚNIOR, João Adalberto. A Confederação de Magalhães: epopeia e necessidade cultural. In: TEIXEIRA, Ivan (Org.). *Épicos: Prosopopeia / O Uruguai / Caramuru / Vila Rica / A Confederação dos Tamoios / I Juca Pirama*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, pp. 829-845. CARVALHO, Francisco Freire de. *Lições elementares de poética nacional, seguidas de um breve ensaio sobre a crítica literária*. Lisboa: Tipografia Rollandiana, 1840. CHAUVIN, Jean Pierre. Retórica, controvérsia oitocentista. *Patrimônio e memória* (São Paulo), v. 13, n. 2, pp. 14-27, 2017. CORREIA, Raimundo. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1961. CUNHA, Cilaine Alves. Atavismo neoclássico de Gonçalves Dias. *Língua e literatura* (São Paulo), n. 27, pp. 227-244, 2001. ESTEVES, Lainister de Oliveira. Alfarrábios, lendas e romances: o passado colonial na chave da literatura de horror do século XIX. In: DAHER, Andrea (Org.). *Passado presente: usos contemporâneos do “passado colonial”*. Rio de Janeiro: Gramma, 2017, pp. 1-40. HIGGINS, Hannah. *Fluxus experience*. London: University of California Press, 2002. LICHTENSTEIN, Jacqueline. *A pintura*. São Paulo: Editora 34, 2004, v. 5. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução: Wanda Nogueira Caldeiras Brant. Tradução das teses: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005. LÖWY, Michael. “A

contrapelo”. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). Tradução: Fabio Mascaro Querido. *Lutas sociais* (São Paulo), n. 25/26, pp. 20-28, 2011. MAGALHÃES, Gonçalves de. *A Confederação dos Tamoios*. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1864. PASTA JUNIOR, José Antônio. O ponto de vista da morte. *Revista da Cinemateca Brasileira* (São Paulo), n. 1, pp. 7-15, 2012. RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. Em busca de novos horizontes: reflexões sobre a cultura romântica. In: ARAÚJO, Valdeci Lopes et al. *A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011. ROMERO, Sílvia. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Garnier, 1888. SANTOS, Márcio Ferreira dos. *Invasão vertical dos bárbaros*. São Paulo: É Realizações, 2012. SMITH, Owen. *Fluxus: the history of an attitude*. San Diego: San Diego State University Press, 1998. TAUNAY, Visconde de. *Inocência*. São Paulo: Ática, 1988. TÁVORA, Franklin. *Cartas a Cincinnati*. Estudos críticos: Semprônio. Pernambuco: J. W. Medeiros, 1872. TEIXEIRA, Ivan. Artificio, persuasão e sociedade em Olavo Bilac. *Revista USP* (São Paulo), n. 54, pp. 98-111, 2002. VAL, Waldir Ribeiro do. *Vida e obra de Raimundo Correia*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1960. VERÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura – Fundação Biblioteca Nacional, 1916.

CLÁUDIA TOLENTINO GONÇALVES FELIPE
CLEBER VINICIUS DO AMARAL FELIPE

Antisseccularismo

O conceito “seccularismo” foi cunhado em meados do século XIX, por George Holyoake (1817-1906). Holyoake era um combatente agnóstico, celebrizado por ter sido o último inglês condenado por blasfêmia. Naquele momento, duas grandes linhas de entendimento foram articuladas para preencher tal proposição. Para Holyoake, “seccularismo” expressava uma realidade social e política unificadora ou agregadora, na medida em que propicia e permite a diversificação de opiniões dentro de uma sociedade, isto é, abre caminho para a consolidação de um mundo social pluralista. Para outro pensador inglês seu contemporâneo, que refletia sobre o mesmo tema, Charles Bradlaugh (1833-1891), o conceito continha forte elemento antirreligioso, na medida em que estava baseado na necessária separação e hierarquização entre Estado e Igreja (CADDY; HURD, 2010, p. 4).

Antes dessa conceituação, no entanto, a ideia de que o Estado deveria se separar da religião estava presente de diferentes maneiras nos discursos políticos e filosóficos, que culminam nas grandes revoluções americana e francesa, de 1776 e 1789. Existia um consenso, entre os americanos, que o Estado não deveria ter uma religião e, entre os franceses, de que a Igreja não poderia exercer sua autoridade sobre a sociedade a partir do poder político central. Em ambos, portanto, a seccularização do Estado adquiria uma relevância jurídica central. Isso não quer dizer, entretanto, que não entendessem, muitos desses revolucionários do século XVIII, a necessidade de algum grau de sacralização do aparelho do Estado ou de adoção, como foi tentado na França revolucionária, de algum tipo de culto religioso estatal. No entanto, acreditavam no papel benéfico do não-alinhamento confessional dos Estados.

Na verdade, o problema era muito mais antigo e, de uma forma ou outra,

foi tratado durante toda a Idade Média europeia como um tema relevante para teólogos e juristas. Tal importância derivava do fato de a reflexão sobre o assunto ter sua origem nos Evangelhos: “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 21; Mc 12, 17 e Lc 20, 25). Donde se extraiu a percepção de que o tema da separação entre dimensões de governança, material e espiritual, era um assunto colocado por Deus. Isto teve uma forte influência sobre a tradição política da Europa ocidental e a singularizou, já que tal perceptiva nem sempre é localizada em outras culturas, pelo menos com tanta clareza. Santo Agostinho (354-430) entendeu o problema numa dimensão teológica maior, e, após associar o mundo, *seculum*, com a cidade terrestre, *civitas terrena*, distinguiu-a da cidade de Deus, *civitas Dei*, apontando, no entanto, a íntima vinculação entre as duas esferas e o papel mediador e essencial da Igreja (KENNEDY, 2006, p. 1).

O catolicismo, especialmente o da Europa ocidental – dentro da qual o poder temporal, após a queda do Império Romano, permaneceu fragmentado, diante da unicidade do poder espiritual em Roma – conviveu assim, de forma permanente, com dúvidas sobre o preciso alcance do poder dos humanos neste mundo. Em grande parte a história política e jurídica do ocidente medieval é centrada na tentativa de estabelecer com precisão o alcance das ansiedades temporais, seculares, dos soberanos europeus, ou dos indivíduos, diante das pretensões papais, ou da experiência religiosa católica. E, simultaneamente, estabelecer o que de fato era possível aos humanos diante do reinado de Deus, donde a centenária discussão em torno das *leis naturais*, que exatamente lidavam com aquelas determinações que, vindas do divino, não estavam necessariamente ligadas a uma Revelação específica (HOCHSTRASSER, 2005, p. 1607).

A tradição legal clássica e romana, além do mais, legou à Europa ocidental uma série de concepções jurídicas que, de uma forma ou de outra, tendiam a legitimar certas ações humanas que eram desenvolvidas independentemente da

chancela da Igreja. São Tomás de Aquino (1225-1274) concordou em muito com a existências dessas *leis naturais*, e com grande dose de autonomia dos sujeitos. As especulações jurídicas posteriores tenderam a avançar em questões ainda mais complexas, como, por exemplo, o direito à propriedade privada, ou o do preciso poder da individualidade diante da autoridade de Deus, tema de Guilherme de Ockam (1288-1347), por exemplo (GIBSON, 1993, p. 357).

Pode-se assim entender que tendências secularizadoras são elementos essenciais do desenvolvimento filosófico e político da Europa ocidental. O catolicismo sempre colocou em evidência, exatamente por isso, a necessidade de estabelecer controles diversos às inclinações humanas relativas ao *seculum*, ao mundo. A Igreja, nesse sentido, atuou como uma força mediadora (e não só do ponto de vista espiritual) mas também no político, permitindo graus variáveis de autonomia dos agentes temporais, embora opondo-se, por razões teológicas e essenciais, e também por questões de poder, à absoluta emancipação do mundo de sua contrapartida espiritual.

Parece claro, assim, a existência de um *antissecularismo* estrutural que emanava da Igreja como instituição. Este *antissecularismo*, no entanto, não era totalmente hostil às dimensões seculares da existência humana. Tal movimento buscava, principalmente, um controle das tendências excessivamente mundanas e, assim se acreditava, destruidoras e prejudiciais aos grandes planos divinos, eventualmente entendidas como demoníacas, no sentido de favorecer, no mundo, aquilo que dizia respeito a Deus.

Tal relação contém em si uma tensão entre as duas dimensões, que pareceu agravar-se, no entanto, em alguns locais da Europa ocidental, a partir de determinado momento- tensão que encontra um de seus ápices no Renascimento. No período anterior ao século XVI, no limiar da modernidade, crenças fortemente secularizadoras, por exemplo, as que gravitam em torno dos historiadores italianos, de Leonardo Bruni (1370-1444) a Nicolau Maquiavel (1469-1527), recu-

saram de forma peremptória considerar seriamente outras causas para os eventos históricos que não fossem humanas e naturais (COCHRANE, 1981, p. 12).

A Igreja católica, no caso, não pareceu ter dado maiores dimensões a essas experiências intelectuais até o momento em que a Reforma ameaçou solapar o poder eclesiástico sobre a Europa ocidental. Era necessário, portanto, controlar a hegemonia romana pelo menos em suas áreas históricas e de fronteira. Neste momento, tornou-se claro que as tendências secularizadoras do pensamento, metodológicas e teóricas, principalmente quando no âmbito universitário, eram sim um perigo para os poderes existentes e seus projetos de controle e submissão do mundo – ou um perigo maior para os planos divinos para a Humanidade.

Não se pode deixar de pensar que não só a Contra-Reforma, mas também a Reforma protestante, nesse sentido, foram parte de um movimento mais amplo que continha, entre outras características, uma reação *antissecularizadora*. Parece claro que, no caso da igreja católica, isto estava ligado à necessidade de preservar o seu poder. Mas também, como fica claro no caso dos protestantes, estava imbricado em um amplo movimento de insatisfação, temor ou desconfiança, diante da capacidade de uma sociedade voltada para o mundo em fornecer sentidos maiores ou menores para a existência.

A *antissecularização* reformadora, católica e protestante afigura-se como um movimento de poder, mas também como um movimento reativo que busca equacionar novas dimensões temporais com a salvaguarda ou ressurgimento de novas dimensões espirituais.

No *antissecularismo* reformador não há apenas poder e censura, mas há vida, crença e busca de sentido. A perspectiva espinoziana, de dissolver a separação entre corpo e espírito e entender os fenômenos espirituais como produtos do corpo (ISRAEL, 2010, p. 1323) e todo o desenvolvimento desta e similares doutrinas ao longo dos séculos XVII e XVIII aprofundou ainda mais a inserção secular do ser, redimensionando as perspec-

tivas ontológicas então existentes. Os riscos perceptíveis em termos de poder e crença religiosas acirraram as forças antissecularizadoras, que entrariam num conflito cada vez mais intenso ao longo do século XVIII e no qual, do lado católico, a Companhia de Jesus desempenhou um papel fundamental.

As razões do avanço da secularização na Europa ocidental, e do individualismo e pluralismo, que a acompanham, são muitas, e não totalmente compreendidas. Estão relacionadas a uma inédita capacidade de realimentação financeira da produção intelectual, e ao império do dinheiro como meio universal de troca. Mas tal avanço está também ligado à existência de projetos alternativos de gratificação existencial, que buscam, no mundo, fins para as preocupações e trabalhos humanos. Os avanços da medicina e da matemática, por exemplo, ampliaram muito a capacidade de novos interlocutores entre o ser e o realidade, ou seja, os médicos, os técnicos, os engenheiros, os cientistas, na formulação desses projetos. “O possível” tornou-se mais uma “questão de escolha humana, invenção e imaginação e menos de permissão divina” (SMITH, 2008, p. 39).

A emergência desses grupos técnicos engendrou um novo setor social cujo poder foi potencializado até o século XIX. Os antigos interlocutores, os religiosos, entenderam, perfeitamente, que a secularização implicava uma gradual perda de influência na sociedade. Donde o *antisseccularismo* ser vivenciado como uma luta pelo poder.

Deve ser anotado que certos temas especialmente relevantes ao discurso religioso cristão (e judaico) sofreram um processo de erosão no campo da sensibilidade cognitiva. O avanço do conhecimento da biologia e medicina, por exemplo, tornou o tema da ressurreição dos mortos muito estranho, na medida em que grande parte do entendimento das coisas, mesmo as espirituais, passaram a transitar por códigos fundados em lógicas oriundas da observação do mundo. As experiências da vida e de seus mecanismos de preservação também tiveram sua dinâmica transformada, por conta

de diferentes insumos fornecidos pela ciência, desde a educação até os remédios, cujas origens estavam, precisamente, no mundo.

As dificuldades das religiões na formulação de projetos tornaram-se claras no decorrer das guerras religiosas europeias do século XVII, cujos horrores pareceram demonstrar que o predomínio da transcendentalidade sobre as razões imanentes era incapaz de consolidar uma ordem política estável (OWEN; OWEN, 2010, p. 87). David Boucher anotou o fato de que os próprios huguenotes franceses, tão zelosos de suas crenças religiosas, mas tão brutalmente reprimidos, inclinaram-se cada vez mais a buscar justificativas secularizadoras para o exercício da ação política, o que acabou tendo efeitos não apenas nos movimentos protestantes (e as treze colônias da América são fruto desse tipo de abordagem da questão) mas também no mundo católico, ele próprio também vítima do caos que acompanhou o processo de crescente pluralismo religioso (BOUCHER, 2009, p. 151).

As tentativas católicas, que começaram no período das revoluções, em contrapor-se a essa nova realidade política, acabaram gradualmente por reconhecer a incapacidade de retorno pleno a uma religião estatal, mas não deixaram de apresentar uma crítica de fundo moral às implicações diversas da secularização da esfera pública. Isto porque os novos agentes de interlocução, os cientistas, ao extrair do mundo suas razões e dinâmicas, também extraíam dele, às vezes, a ausência de limites morais, que caracteriza o mundo natural no qual os seres humanos se inserem – principalmente após Darwin, que demonstrou a contiguidade entre o mundo humano e o animal. Isso porque a crença de que existia uma lei natural, que justificava muito dos primeiros movimentos secularizadores do Estado para os filósofos do século XVIII, demonstrou-se em grande medida, pelo menos do ponto de vista moral, uma crença duvidosa. Uma linha consistente de pensadores, de Maquiavel a Jeremy Bentham, sustentou que não existia algo como um “estado natural”,

“faculdades inatas” ou um “senso moral” intrínseco no ser (FEMIA, 2004, p. 99). Qual o papel que poderia ter a religião num mundo assim?

Certamente, pensa-se, notavelmente a partir do século XIX, o papel da religião estava em fornecer uma salvaguarda de fundo espiritual para a decadência dos costumes que acompanha a descoberta e vivência plena do mundo. É evidente que isso implica em choques permanentes, maiores ou menores, com tudo aquilo que implica conhecer o mundo, acima de tudo o conhecimento da psique humana, após Freud, e o subsequente entendimento amoral da sexualidade humana. Questão de poder, como vimos, de conflito entre grupos intelectuais, mas questão também humana, de uma necessidade ampla de manter determinadas crenças sobre a natureza do ser que preserve a singularidade do ser humano diante dos outros animais com os quais guarda parentesco genético, por exemplo. Ou preservar a inquietude metafísica que permite a construção de valores próprios, morais e éticos capazes de proteger os homens de suas forças interiores, eventualmente destruidoras. E isso diz respeito à permanentes batalhas no sentido de exercer controles significativos sobre as associações institucionais, sobre o sistema educacional, por exemplo, e sobre políticas públicas, como combater o direito ao aborto e a liberdade de pesquisas genéticas.

Nesse sentido, parece que o Mal continuou a existir de alguma forma na fraseologia religiosa, demonstrando a permanente recorrência das proposições agostinianas. A figura de Satã parece sempre viva, como expressão metafórica de todos os elementos inusitados e misteriosos que a ciência pôs a descoberto e que passaram a ajudar, mas também ameaçar, o homem: tanto o interior escuro e complexo do inconsciente humano quanto a energia presente nos átomos. A antisseccularização é assim um movimento perpétuo e constante, adequando-se ou moldando-se às demandas advindas do conhecimento do mundo. Novas religiosidades, que entraram em circulação nas sociedades ocidentais a partir do

século XIX e XX, de origem oriental ou espiritualistas, vieram somar esforços no sentido de estabelecer parâmetros morais maiores ou menores numa sociedade onde o secular é cada vez mais poderoso.

Outro aspecto da *antisseccularização* diz respeito às variáveis culturais inseridas no processo. O tema da secularização, tal como foi apresentado até aqui, ou nas linhas gerais que o definem inicialmente como evento histórico significativo, é exclusivo da tradição ocidental, e só encontra plena consistência dentro das sociedades ocidentais, herdeiras de um logo passado de discussão e vivências sobre o assunto. Esta não é a realidade de outras civilizações, com as quais os europeus entraram em contato ao longo dos últimos 500 anos.

A relação de domínio, que caracteriza esses encontros civilizacionais, tem sido marcada pela tentativa dos países ocidentais em impor modelos de organização política e jurídica que permitam a instalação de interfaces propícias ao comércio e ao diálogo político, a partir de parâmetros conhecidos, europeus. Inicialmente se acreditava muito na construção de elos religiosos, donde o importante papel da Companhia de Jesus e outras ordens missionárias, mas desde o princípio ficou claro, como estava ficando evidente dentro da própria Europa, que as possibilidades religiosas de estabelecer elos construtivos eram precárias, pois a religião colocava diferentes entraves ao desenvolvimento da pluralidade e da liberdade de iniciativas e ação no mundo.

As perspectivas europeias ocidentais, que buscavam a ampliação dos espaços de secularização internos, também acabaram sendo reproduzidos nas relações externas. Se era necessário romper os padrões sociais locais para permitir inserções subordinadas de economias e sociedades universo de circulação de riquezas global, era aconselhável afastar os grupos que exerciam autoridade nas diferentes áreas colonizadas, e que fossem movidos pela tradição ou pela religião, e portanto apresentassem hostilidade às mudanças ou às buscas de sentido individuais ou particulares.

Com o tempo também se tornou necessário afastar os cristãos que ali eventualmente exercessem algum mando enquanto religiosos, considerando os horizontes de moralidade que caracterizavam a ação do cristianismo, especialmente da Igreja católica. Esse é um movimento típico do século XVIII e XIX e encontra uma pioneira tentativa paradigmática na expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa.

Ao longo do século XX, diversos países da Ásia e África envolveram-se com movimentos autonomistas modernizadores e secularizantes, cujo objetivo era a futura instalação de nacionalidades que, a exemplo das europeias, propiciassem a alavancagem de economias e políticas. As revoluções marxistas, na Rússia, China e outras localidades do Oriente, tiveram intenções nessa direção e foram marcadamente movimentos redefinidores dos objetivos do Estado, afastando-o de fins religiosos ou metafísicos.

VII

O caso da Turquia é significativo. Desde o momento em que começou a ficar claro que as instituições secularizadas abriam melhores perspectivas para o desenvolvimento financeiro e econômico, e abriram-se novos horizontes de competição internacional, setores da sociedade turca mobilizaram-se para transformar o perfil do Estado islâmico. O Império Turco Otomano controlava, em meados do século XIX, grande parte do mundo muçulmano. Mas já era evidente a longa decadência econômica das áreas islâmicas, controladas por uma legislação de origem divina, inadequada para as necessidades competitivas oriundas do salto tecnológico e industrial da Europa e dos EUA. Isto era evidente principalmente quando se tinham em vista as diferentes dificuldades que a lei muçulmana colocava ao desenvolvimento das atividades comerciais, educacionais e político-jurídicas, diante dos padrões de funcionamento das sociedades ocidentais.

O Sultão Mahmud II (1785-1839) deu início a uma série de reformas, conhecidas como *tanzimat*, “reorganização”, continuada pelos seus sucessores, que

buscava abrir caminho para espaços de secularização capazes de gerar maior eficiência produtiva e gerencial. Assim, através do “Conselho para Negócios Úteis”, o Sultão deu início à organização de escolas seculares, cujo objetivo era a capacitação em áreas técnicas, criando uma estrutura educacional paralela à tradicional educação religiosa (SHAW; SHAW, 1977, p. 106). Embora a criação da Universidade tenha sido impedida, em 1846, principalmente devido a temores políticos (tinha-se em vista a dinâmica da vida universitária europeia, que explodiria nas revoluções de 1848), foi criado, no entanto, um “Conselho de Conhecimento” em 1851, responsável pela criação de diversas instituições educacionais. A Universidade foi inaugurada em 1870, fechada em 1871 e após décadas de crise definitivamente aberta em 1900 (SHAW; SHAW, 1977, p. 110).

Com todas suas dificuldades, tal política conduziu a uma crescente secularização de setores médios e ao fortalecimento de setores técnicos e do magistério sustentados pelo Estado. Isso possibilitou o surgimento de uma burocracia ilustrada, secular, que gradualmente foi enfraquecendo o poder dos *Ulemás*, dos líderes religiosos muçulmanos, que perderam influência ao longo do século XIX. Um conjunto de decretos garantiu o acesso de todos, muçulmanos e não-muçulmanos, ao sistema educacional. Tal perspectiva culminou no artigo 8 da Constituição de 1876 (a primeira Constituição produzida fora da Europa e das Américas), na qual “todos os súditos do Império são, sem distinção, chamados Otomanos, qualquer que seja a religião que professem”. E embora o Islã continuasse a religião oficial, “todos os otomanos são iguais perante a lei” (artigo 17) (BERKES, 1964, p. 246).

O problema é que, na interpretação dominante no Islã, a soberania legal repousava em Deus, apenas, e não no humano. Tal autoridade seria expressa exclusivamente pela Lei outorgada, a *shari'ah* (KHATAB; BOUMA, 2007, p. 15). O Direito repousaria, portanto, no Divino, isto é, além da razão humana. Assim, segundo Wael Hallaq, embora

a razão humana desempenhe no Islã algum papel na prática da Lei, “de forma alguma ela transcende os ditames da Revelação” (HALLAQ, 2005, p. 128; LEITE, 2013, p. 137), ou seja, da Lei tal como está escrita. O ser humano não é, portanto, um legislador (BAHLUL, 2007, p. 533; LANGMAN, 2006, p. 314).

Tal realidade colocou os movimentos secularizadores da Turquia, como de resto de todo mundo islâmico, que a acompanhou, ao longo dos últimos dois séculos, em uma dinâmica diferente daquela dos processos de secularização na Europa. E distinguiu claramente o Islã do cristianismo, tanto do católico quanto do reformado, em sua atitude diante dos movimentos secularizadores.

Primeiro, o secularismo, na sociedade turca, ou no mundo islâmico em geral, era elemento estranho à sua história e cultura e, basicamente, se impunha internamente como fruto de uma pressão exterior, quer como uma concessão a poderes externos, quer como um preço necessário a ser pago pela sobrevivência ou manutenção da competitividade. Segundo, o Islã não tinha em sua tradição uma história de entendimento da viabilidade ou da existência de uma realidade terrena dotada de certa autonomia, do ponto de vista legal. Por exemplo, o *Quran* não trata em nenhum momento de uma “lei natural”, ou algo que seja comum a todos os seres ou que transcenda a lei revelada.

Os defensores de políticas secularizadoras, a partir do século XIX, no Islã, foram muitos: Mirza Fath Ali Akhundzada (1812-1878), um ateu declarado; Muhammad Husayn Na’ini (1860-1936), que criticava o “despotismo religioso”; o reformador turco Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938); o egípcio Jamal ‘Abd al-Nasser (1918-1970); o soberano iraniano Reza Shah (1878-1944) e seu filho Mohammad Reza Shah (1919-1980) (FILALI-ANSARY, 1996, p. 76). Todos eles eram, essencialmente, membros de minorias intelectuais, étnicas ou políticas que apenas em circunstâncias muito específicas lograram afastar-se do poder, normalmente em um quadro de excepcionalidade jurídica, os grupos religiosos

dominantes tradicionais. As suas ideias reformadoras, em algumas circunstâncias muito influentes, esgotaram-se normalmente na total impermeabilidade dos intérpretes da *shari’ah* em dialogar com princípios jurídicos emanados da razão humana. O mais bem sucedido desses projetos, o turco, continua, até hoje, sob permanente ataque das forças antissecularizadoras. Os outros foram derrotados por forças religiosas tradicionais.

Podemos dizer que existe uma convergência entre forças antissecularizadoras no Ocidente e no Islã: ambas expressam desconfortos, de poder e humanos, quanto aos efeitos do conhecimento científico sobre a moral e a religião. Isto é, apresentam reticências quanto a aspectos do desenvolvimento do processo de secularização. Os códigos aprendidos no sistema educacional laico traduzem concepções específicas sobre a realidade do mundo que em muitos casos entram em choque com visões religiosas estruturantes de relações sociais, notavelmente as familiares, que são conhecidas e sacralizadas pela tradição. Da mesma maneira, a secularização promove novos agentes sociais, novos interlocutores entre o ser e o mundo que desafiam os grupos tradicionais. Há diferenças, no entanto, no que diz respeito ao próprio secularismo em si.

Os cristãos, ou os judeus que gravitam em torno das proposições políticas ocidentais, não recusam em sua totalidade a realidade, necessidade ou legitimidade do processo secularizador. Ao contrário, entendem esse processo como parte integrante em maior ou menor grau das suas tradições religiosas, voltadas como foram para potencializações em níveis diversos da capacidade humana de entendimento e legislação. O mesmo se passa com as religiões indianas.

Líderes do Partido do Congresso, nos momentos que precederam a independência da Índia e a construção de um Estado laico, entenderam que a tradição indiana continha, na figura do imperador Ashoka (304–232 a.C.), uma fonte para entender e legitimar o pluralismo indiano não apenas do ponto de vista religioso mas, principalmente, político. De

fato, Ashoka legou uma série de éditos, onde se sobressaem suas defesas do pluralismo religioso e da tolerância entre as diferentes confissões, além de algumas defesas da primazia do bem público.

Jawaharlal Nehru (1889-1964), primeiro ministro da Índia, entendeu que “estava feliz que tivéssemos associado nossa bandeira [referia-se à roda do Dharma, que está gravada no pilar de Sarnath, construído por Ashoka] não apenas a esse emblema, mas, em um certo sentido ao nome de Ashoka... é bom que em um momento com este, de conflito e intolância, nossas mentes se voltem em direção ao que a Índia foi em tempos antigos...” (*apud* JACOBSON, 2003, p. 7). Isto é, a secularização na Índia seria sustentada por elementos da tradição e não deveria ser entendida como expressão de ajustes ou adaptações ao processo europeu.

Isso permite entender uma segunda diferença central no Islã: a secularização, muitas vezes, não apenas é entendida como estranha à sua tradição, como é considerada como uma força externa, destruidora. Uma tendência ideológica que, do nada, pretende a destruição das famílias e da espiritualidade conhecida. Assim, por isso, de quando em quando, as forças antisseccularizadoras islâmicas adquirem um perfil extremamente violento, por ser reação preservadora entendida por padrões tradicionais.

De certo que os antisseccularismos cristãos, judaicos ou indianos não estão isentos de discursos extremados, mas tradições pluralistas ou seculares fazem parte do conjunto maior de experiências religiosas nesses espaços e usualmente apresentam contrapontos conciliadores, já que são capazes de articular outros projetos políticos. No Islã, as forças religiosas dificilmente, ao longo da história, apresentaram bem sucedidos projetos políticos convergentes com o movimento secularizador.

O antisseccularismo pode ser, assim, entendido como um importante movimento de ideias socialmente aglutinadoras, presente de diferentes maneiras em muitas culturas, que espelha, por um lado, temores atávicos relativos à

plena vivência da realidade do mundo, que é, normalmente, de difícil ou impossível compreensão, e usualmente geradora de insegurança moral ou existencial. De outro, pode ser entendido como expressão da permanente tentativa de salvaguardar espaços sagrados, valores inquestionáveis e absolutos, no campo da experiência religiosa ou da moral, diante da avassaladora e destruidora experiência da história e da vida. Os líderes e grupos dirigentes antisseccularizadores normalmente enfrentam as forças seculares do mundo, as que tem origem interna ou as que vem de fora, tanto com arrogância e ganância quanto com temor e humildade. E embora expressão de luta pelo poder, o antisseccularismo parece ser um movimento repousado em angústias existenciais mais profundas, o que lhe dá uma existência permanente e o preenche com uma persistência contínua.

Bibliografia

BAHLUL, Raja. Is constitutionalism compatible with islam? In: COSTA, Pietro (Ed.). *The rule of law: history, theory and criticism*. Dordrecht: Springer, 2007, pp. 515-542. BERKES, Niyazi. *The development of secularism in Turkey*. London: Hurst and Company, 1964. BERKEY, Jonathan. Education. In: MARTIN, Richard (Ed.). *Encyclopedia of islam and the muslim world*. New York: Thomson Gale, 2004, pp. 202-206. BOUCHER, David. *The limits of ethics in international relations: natural law, natural rights and human rights in transition*. Oxford: Oxford University Press, 2009. CADY, Linell E.; HURD, Elizabeth Shakman. Comparative secularisms and the politics of modernity: an introduction. In: CADY, Linell E.; HURD, Elizabeth Shakman. *Comparative secularisms in a global age*. New York: Palgrave, 2010, pp. 3-24. COCHRANE, Eric. *Historians and historiography in the Italian Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1981. FEMIA, Joseph. *Macchiavelli revisited*. Cardiff: University of Wales Press, 2004. FILALI-ANSARY, Abdou. Islam and liberal democracy: the challenge of secularization. *Journal of democracy* (Baltimore), v. 7, n. 2, pp. 76-80, 1996. GIBSON, Arthur. Ockam world and future. In: PARKINSON, G. et al. *Routledge history of philosophy*. London: Routledge, 1993, v. 3, pp. 329-367. HALLAQ,

Wael. *The origins and evolution of islamic law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. HOCHSTRASSER, T. J. Natural law. In: HOROWITZ, Maryanne. *New dictionary of the history of ideas*. New York: Thomson Gale, 2005, v. 4, pp. 1607-1610. ISRAEL, Jonathan. *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2010. JACOBSON, Gary Jeffrey. *The wheel of law: India's secularism in comparative constitutional context*. Princeton: Princeton University Press, 2003. KENNEDY, Emmet. *Secularism and its opponents from Augustine to Solzhenitsyn*. New York: Palgrave Macmillan, 2006. KHATAB, S.; BOUMA, G. *Democracy in islam*. London: Routledge, 2007. LANGMAN, Lauren. From the Caliphate to the Shaheedim: toward a critical theory of islam. In: GOLDSTEIN, Warren (Ed.). *Marx, critical theory and religion*. London: Brill, 2006, pp. 285-345. LEITE, Edgard. Dos direitos naturais aos direitos humanos. *Oralidades* (São Paulo), ano 6, n. 11, pp. 41-53, jan./jul. 2012. LEITE, Edgard. O direito judaico e o direito islâmico diante da modernidade. In: Centro de História e Cultura Judaica (Org.). *Humanismo judaico na literatura, na história e na ciência*. Rio de Janeiro: Verve, 2013, pp. 131-146. OWEN, John; OWEN, Judd. *Religion, the Enlightenment, and the new global order*. Columbia: Columbia University Press, 2010. SHAW, Stanford; SHAW, Ezel. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, v. 2. SMITH, Graeme. *A short history of secularism*. London: Tauris, 2008.

EDGARD LEITE FERREIRA NETO

Antissemitismo

Etmologia da palavra: para compreendermos o significado do conceito de *antisemitismo*, uma forma de racismo contra povos semitas, principalmente os judeus, devemos levar em consideração a etimologia da palavra derivada da junção do prefixo *anti* (do grego *avti*, com sentido de hostilidade) e *semitismo* (de *semita*), judeu, acrescido do sufixo *ismo*. A palavra *anti-semitismo* é anterior ao Novo Acordo Ortográfico, cuja grafia correta e atual é *antisemitismo* sem hífen, empregada para definir um movimento ou ideologia política contrária aos judeus. De origem grega, o *antisemitismo* é um substantivo masculino, utilizado para designar o ódio e a aversão contra o povo judeu e a cultura judaica, identificados como inimigos prioritários da civilização ocidental.

A palavra *judeu*, por sua vez – cujo radical originou-se do termo grego *ioudai* – derivou-se do hebraico *yehudy*, com raízes nos remetendo a Antiguidade grega, sendo usada para designar os povos que habitavam um território próximo, ao sul do reino de Judá, chamado Israel, de religião monoteísta da qual se derivou o judaísmo. Daí a referência aos povos de origem judaica, da linhagem étnica semita. Na contemporaneidade, os semitas são judeus e árabes, mas na Antiguidade eram fenícios, hebreus (judeus), babilônios, arameus, assírios e outros que, no terceiro milênio antes da Era Cristã, deixaram a Península Arábica para a Mesopotâmia, deslocamento usado para designar os povos do Oriente Médio. A palavra *semita* foi cunhada pelo historiador alemão August Ludwig von Schlözer em 1871, fundamentado em referências bíblicas para definir a ascendência de tais povos que tinham em comum, segundo o Antigo Testamento, o fato de serem descendentes de Sem, filho de Noé. A mesma palavra *semita* foi usada por diplomatas brasileiros que, entre 1933-1949, usavam esta referência para identificar nos seus

documentos os judeus refugiados, tratados como “indesejáveis”.

A trajetória histórica da palavra **antissemítismo**: inúmeros são os autores antissemitas que publicaram, pela primeira vez no século XIX, a palavra *antissemítismo*, veiculada com uma conotação negativa e restrita ao termo semita. Este foi um momento histórico, de pré-ruptura com o chamado antisemitismo tradicional, de fundamentação católica. Destacamos aqui algumas personalidades que ganharam destaque neste contexto de crise de valores, que abriu fissuras para a criação de várias frentes contrárias à presença dos judeus na Europa. São eles: o capelão da corte do Segundo Reich, Adolfo Stocker (1835-1909), o jornalista Friedrich Wilhelm Adolph Marr (1819-1904) e o professor de história da Universidade de Berlim, Heinrich von Treitschke (1834-1896), definidos como anti-liberais convictos, conservadores reacionários e fortes opositores da modernidade.

Marr, um jornalista ligado a um grupo de socialistas na Alemanha, publicou em 1873 o folheto *Der Sieg des Judentums über das Germanentums* (*A vitória do judaísmo sobre o germanismo*). A partir do *crash* da Bolsa de Valores, Marr tornou-se um ferrenho ativista contra os judeus, movido por argumentos financeiros, que interferiram no conteúdo dos seus textos jornalísticos manipulados com o emprego dos neologismos “antissemita” e “antissemítismo”. Até então, a palavra era encontrada em dicionários referentes a estudos sobre o Oriente, sobre os judeus e outros povos descendentes. Alguns anos antes, em 1871, um outro panfleto *Der Talmudjude*, publicado pelo austríaco de teologia August Rohling (1839-1931), já havia usado o termo. No entanto, foi o panfleto de Wilhelm Marr que proliferou, chegando a sua 12a edição em 1879, momento em que o autor fundou a Liga Antissemita propagando um discurso salvacionista em prol da sua pátria alemã, completamente livre da judaização. No ano seguinte, Marr deu início a publicação regular dos seus *Antisemiten Hefte* (Cadernos Antissemitas), empreendimento

que fortaleceu o significado da palavra *antissemítismo*, conquistando milhares de adeptos entre artesãos, camponeses e intelectuais.

Em 1879, Heinrich Von Treitschke, historiador e professor da Universidade de Berlim, projetou-se também como um moderno antissemita ao declarar em seus ensaios publicados com o título *Ein Wort über Judentum* (*Uma palavra sobre judaísmo*) que o antissemítismo era uma reação natural do sentimento alemão contra o elemento estranho que usurpara espaços demais e locais do povo e em sua vida. A construção do discurso antissemita encontrou forças nas ações antijudaicas instigadas por Treitschke e Stoecker, idealizadores do “Movimento de Berlim” que, em agosto de 1880, induziram seus seguidores a elaborarem uma petição antissemita contra os judeus, ou seja um abaixo-assinado. Essa *Antisemiten Petition*, iniciada por Ernst Henricei e Max Liebermann von Sonnerberg, alcançou duzentas mil assinaturas por toda a Alemanha, sendo entregue, em mãos, a Bismarck. O objetivo desta ação era a de impedir a imigração de judeus provenientes do exterior, expatriar os judeus poloneses (*Ostjuden*) radicados na Alemanha, e demitir os judeus que tivessem cargos públicos. A esta frente antijudaica, juntaram-se o professor universitário Paul Lagarde (1827-1881), autor de *Deutsche Schriften* (Textos Alemães), e Eugen Düring (1833-1921), precursores do antissemítismo endossado pelos nacional-socialistas. Estavam assim lançadas as sementes para o antissemítismo moderno fundamentado e instrumentalizado pelas pseudo-teoriais científicas que fomentaram o pensamento racista na segunda metade do século XIX e XX (OELSNER, 2017)

Um tema polêmico: Tanto o racismo como o antissemítismo têm sido um tema polêmicos e controversos, visto que as sociedades em geral, sempre apresentaram resistências em tratar o passado de forma isenta. Desinformação, interesses políticos de clãs familiares e pesquisas históricas superficiais têm fortalecido o senso comum, dificultando o exercício da crítica e o respeito às dif-

erências. Para muitos países, o reconhecimento de suas posturas racistas e das consequências na vida de milhares de cidadãos, têm sido um tema indigesto, tabu, difícil de encarar, que engendram mentiras ou meia-verdades. Lembro aqui o importante ensaio de Marc Ferro, *Os Tabus da História* (Ediouro), que evoca uma centena de tabus e múltiplos silêncios históricos que sobrevivem apoiados na cumplicidade dos seus promotores. (FERRO, 2003)

Múltiplas são as formas de perseguição, exclusão e extermínio dos judeus, cujos programas genocidas fazem, gradativamente, definhar as vidas humanas, dado o caráter processual da morte. Em determinados momentos da história, o antissemitismo expressou-se de forma residual e aparentemente desarticulado, diluindo-se ao nível da cultura popular e da doutrina católica; em outros submergiu à superfície da sociedade sustentado por mitos políticos, reciclados de acordo com os interesses do grupo opressor. Um fato é indiscutível: o antissemitismo continua latente em toda a cultura ocidental judaico-cristã, que neste século XXI, assiste a vigorosa reafirmação dos grupos de direita e dos grupos terroristas, defensores de programas de destruição do povo judeu pela violência. Os discursos de ódio antijudaicos continuam a ser endossados por segmentos religiosos, revisionistas históricos, grupos neonazistas, comunidades antissionistas e pró-palestinos, ameaçando a gestão de uma sociedade pluralista. Ao mascarar seus propósitos racistas e xenófobos, esses grupos se transformaram em porta de entrada para o pensamento extremista (tanto de direita como de esquerda) que, desde as últimas décadas do século XX, têm conquistado adeptos na nova ordem mundial.

Variações do preconceito antijudaico: O preconceito antijudaico pode variar desde o mais sutil sentimento de desconfiança e desprezo até o mais violento ato de hostilidade física. Considerando o foco promotor desse ideário, é possível identificar correntes distintas do antissemitismo que, coexistindo em um mes-

mo momento histórico, variam quanto aos seus fundamentos e intensidade. A mentira, o exagero, a generalização e a deturpação dos fatos se fazem sempre presentes quando o intuito é atizar o ódio contra os judeus. Daí o emprego de múltiplos conceitos para se caracterizar o antissemitismo como cristão, econômico, popular, científico, político etc.

Quando endossado pelo Estado, o antissemitismo presta-se como instrumento político, gerando condições até mesmo de subsidiar um programa sistemático de extermínio por métodos distintos, apoiado em seus fundamentos que podem ser teológicos, científicos, políticos e/ou culturais. Citamos como exemplo os programas de perseguição, exclusão e extermínio idealizados pela Inquisição Ibérica desde o século XV ao XIX, e o Plano de Solução Final para a Questão Judaica, perpetrado pela Alemanha nazista entre 1933-1945, fato único na história da humanidade. A Solução Final, identificada com o Holocausto, foi a forma extrema encontrada pelos nacional-socialistas para tornar a Alemanha “limpa de judeus”. No caso do Brasil, a modalidade do antissemitismo moderno existiu enquanto política de bastidores dos governos de Getúlio Vargas (1937-1945) e Eurico Gaspar Dutra (1946-1950), que consideravam os judeus enquanto “raça semita”, indesejável para compor a população brasileira, persistindo nos anos seguintes acobertado pelo antissionismo. Ao longo dos anos, continuou endossado por segmentos religiosos, neonazistas, revisionistas, e negacionistas do Holocausto, instigados pelos discursos nacionalistas e xenófobos que ainda circulam via redes sociais.

Um fenômeno dos tempos modernos: Tanto as teorias defendidas por Marr, como de outros intelectuais europeus católicos, marcam uma fase decisiva no surgimento de novas tendências antissemitas que, lentamente, compõem com o antigo antijudaísmo sem, entretanto, substituí-lo totalmente. Daí a importância de identificarmos as raízes do antissemitismo, as persistências e a reciclagem dos mitos; daí priorizarmos o

período da modernidade delineado pelo progresso tecnológico, a ciência como evidência, o debate das ideias filosóficas e a extensão do direito de cidadania às minorias étnicas. Através do filtro da história da cultura e das ideias políticas na Europa pretendemos avaliar a intensidade do antissemitismo enquanto fenômeno dos tempos modernos.

Durante séculos convivemos com uma série de mitos antissemitas sustentados pelo pensamento católico conservador, pela pseudociência, pelos Estados totalitários e autoritários e, principalmente, pela ignorância que interfere no imaginário coletivo ao reciclar os discursos de ódio e insuflar atos de intolerância. Nesse sentido, podemos nos referir a uma dinâmica histórica que, caracterizada pela intensidade dos mitos, dá ao antissemita um perfil peculiar. Sob este viés – da dinâmica histórica – nos defrontamos com conceitos de continuidade e ruptura que, de acordo com os estudos da História das Mentalidades, se inscrevem nos tempos de longa duração, análise indispensável para a percepção de diferentes nuances. Tomando como referência os distintos fundamentos que compõem o discurso antissemita, classificamos o antissemitismo em três fases distintas, observando suas singularidades expressas em distintos períodos: tradicional (séculos XV ao XIX), moderno (desde segunda metade do século XIX até o final da Segunda Guerra Mundial) e contemporâneo (últimas décadas do século e XXI)

Espectros do antissemitismo no Brasil: Para entendermos o antissemitismo no Brasil, levamos em consideração uma série de fatores: o processo de emancipação dos judeus da Europa Central e Ocidental, a proliferação das teorias racistas, os fluxos/refluxos da imigração judaica no contexto da Grande Diáspora, e os avanços/recuos dos grupos identificados com o pensamento da extrema-direita. O processo de emancipação dos judeus e a proliferação dos movimentos antissemitas na Europa coincidem, no século XIX, com o rompimento do velho sistema colonial que, sob o impulso do

liberalismo, levou as colônias americanas a se libertarem das suas metrópoles. As mesmas ideias liberais – que fomentaram na Europa o debate e o direito que todos os indivíduos têm de serem reconhecidos e tratados como iguais perante a lei e a justiça – também aceleraram nas Américas, o fim da escravidão, suscitando novas categorias de cidadãos. Assim, as últimas décadas do século XIX, podem ser consideradas como um momento de grandes transformações que, registradas ao nível das mentalidades, repercutiram no mundo da técnica, da cultura e das ciências biológicas e naturais. Tais avanços permitiram a formulação de novas teorias de exclusão que instigaram o recrudescimento de uma mentalidade antissemita.

A leitura deformada dos progressos da ciência biológica durante o século XIX, ofereceu aos antissemitas os argumentos que lhes faltavam para descharacterizar o judaísmo como religião e classificar os judeus como “raça semita”, não ariana. A estreita ligação cultural e política que persistia entre o Brasil e os países europeus, principalmente a França, facilitou a entrada e a circulação de clássicas obras racistas, que passaram a ser consumidas pelos intelectuais brasileiros como paradigmas de civilização. No Brasil, a abolição da escravatura e a passagem do regime monárquico para o republicano não ofereceram aos negros melhores condições de vida e oportunidades de trabalho. Da mesma forma que, na Europa, a configuração do sistema de Estados nacionais – que havia garantido a emancipação dos judeus da Europa Central e Ocidental – não impediu o recrudescimento do antissemitismo. Percebemos que um mundo de ilusões estabeleceu-se em meio a realidades marcadas por contradições radicais implícitas numa dupla situação: de igualdade perante a lei e de persistência de uma sociedade baseada na desigualdade do sistema de classes.

Na virada do século XIX para o XX, intelectuais, políticos, bachareis, clérigos, jornalistas e governantes brasileiros saíram em busca de teorias que os ajudassem a “pensar” a nova realidade nacio-

nal. Com algumas décadas de atraso em relação à Europa, as ideias positivistas, darwinistas, evolucionistas e arianistas entraram para a ordem-do-dia, sugerindo soluções que acelerassem o branqueamento da população e eliminassem os ranços da Monarquia. A combinação de várias correntes liberais favoreceram o debate sobre imigração e políticas públicas, polarizando as opiniões acerca da modernização, postura típica de uma sociedade ambígua, repleta de dúvidas acerca de quem seria o homem ideal para compor a população brasileira.

O recrudescimento do antissemitismo na Europa repercutiu no fluxo da imigração judaica para o Brasil que, desde os tempos imperiais, vinha atraindo pequenas levas desses imigrantes, distintos por suas nacionalidades. Decepcionados com seus países de origem, grupos de judeus aventuraram-se por terras desconhecidas em busca de melhores condições de vida, momento que coincide com a entrada no Brasil de judeus alsacianos, marroquinos, russos, ingleses e poloneses. Num movimento contínuo e lento, esses grupos fomentaram as primeiras comunidades judaicas modernas no Brasil (CARNEIRO, 2013).

Foi neste contexto de fermentação social e política, que as teorias racistas encontraram campo propício para proliferar no Brasil, favorecidas pela persistência do pensamento conservador e católico que não via com bons olhos o liberalismo, o judaísmo, o capitalismo, o socialismo e o anarquismo. E o que faz o antissemita? Ele traduz o lado ruim da modernidade através da imagem fantasmagórica do inimigo (no caso o judeu), interpretado como o Outro, símbolo do “estranho”. Daí o capitalismo especulativo ser o solo fértil para as manifestações antissemitas de fundamentação econômica, insuflando *pogroms*, como aconteceu na Amazonia em 1901. Aliás, a correlação judeu explorador/dinheiro é secular, estando profundamente arraigada na memória coletiva, tanto dos cidadãos europeus como americanos. Se recuperarmos a literatura antissemita que circulou na Europa e nas Américas desde o final do século XIX, constatare-

mos que à imagem do judeu parasita e capitalista somou-se a imagem do grupo destituído de território e governos próprios, elementos de reforço para o mito do judeu-errante assim como para o conceito de apatridia. (CARNEIRO, 2010).

Avaliado sob o olhar da cultura ocidental-cristã, o imigrante e o judeu refugiado do nazismo (branco, europeu) foi transformado na figura do estrangeiro indesejável que, ao longo da primeira década do século XX, acumulou estígmata. As deficiências que lhes eram então atribuídas transformaram-se em elementos vectores da assimilação, sem sempre visíveis ou materializáveis. O fato do estrangeiro ser considerado, por tradição, como aquele que é um viajante em potencial, que vem de fora ou que peregrina sempre, favoreceu a identificação do imigrante judeu com a de um estrangeiro inassimilável. Ao se posicionar contra aquele que é diferente (por sua etnia/raça, religião ou cultura), a sociedade favorece a composição de comunidades fechadas. Essa realidade se prestará, nos momentos de (re)ordenação dos valores, como elemento de sustentação para as “teses do enquistamento” e da “infusibilidade”, a exemplo do que aconteceu com os judeus, japoneses e alemães radicados no Brasil.

Uma das possibilidades de análise do antissemitismo moderno no Brasil é de avaliá-lo enquanto discurso acusador cuja linguagem encerra uma situação de antagonismo entre dois grupos distintos por suas posições: quando aquele que discrimina assume uma posição nuclear mascarando seus verdadeiros intentos através da mitificação do “sangue puro”; e do lado oposto, quando os judeus e seus descendentes são avaliados como escórias e definidos como portadores de atributos negativos (marcas físicas, morais, ideológicas etc). Tais estigmas foram sendo reforçados, ao longo do tempo, por uma série de mitos cuja dinâmica merece ser considerada: o mito do herege, do judeu errante, da pureza de sangue, do ariano superior etc. (POLIAKOV, 1974; COHN, 1967; CARNEIRO, 2020; ROSENFELD, 1976]

Valendo-se do conceito de alteridade enriquecido por uma linguagem meta-

fórica, o grupo antissemita manipula informações de forma a camuflar seus interesses políticos, econômicos e sociais. Para o caso do Brasil basta avaliarmos os discursos oficiais e da grande imprensa, a ação catequética católica e os tratados racistas redigidos pela elite intelectual brasileira. Através destes registros é possível percebermos como as mentes eram forjadas a partir do saber orientado pelos centros europeus reprodutores do conhecimento. Durante toda a primeira metade do século XX, um pseudo saber foi sendo construído de forma a legitimar o poder daqueles que, por algum interesse, insistiam na ideia de que os judeus eram uma “raça” inferior, indesejável. Rico em estímulos de marcas físicas e de caráter, este discurso colaborou para a composição de uma imagem deformada do judeu delineado como uma figura antiestética e anti-social. Até 1950, o judeu foi caricaturizado como um personagem de nariz adunco, pés chatos, barbudo, sujo e ridicularizado por seu sotaque estrangeiro. Na atualidade essa imagem se faz alterada pela presença marcante do judeu ortodoxo visualizado pela comunidade católica como um estranho à realidade urbana brasileira. O senso comum ignora a existência de uma comunidade judaica assimilada e multicultural que, como tantos outros grupos minoritários, convive com a velhice, a depauperização e a violência. [GOFFMAN, 1963; CARNEIRO, 2020]

Com limites cronológicos distintos, o mito – seja da “pureza de sangue”, da “superioridade das raças”, da “danção” ou da “conspiração judaico-comunista” – é rico em imagens mentais e visuais estimuladoras de atitudes intolerantes. Sob a forma de símbolos e ressonâncias afetivas (ódio, repulsa, agressão física), o mito político alimenta a visão de futuro que, no caso do antissemitismo, encontra-se comprometido pela presença (real ou fictícia) dos judeus. É quando o grupo discriminador se apodera da denúncia dos complôs maléficos explorando o imaginário popular carente de explicações para seus problemas imediatos.

O mito da pureza de sangue, de fundamentação teológica, pode ser detecta-

do no Brasil desde os tempos coloniais e tem suas raízes na Península Ibérica. Atrelado ao projeto político-econômico do Império Colonial português – que, entre 1580 e 1624, esteve subjugado à Coroa espanhola –, o mito da pureza de sangue incitou as perseguições aos cristãos-novos radicados no Brasil. Expressando-se através de diferentes nuances e intensidade, o conceito de *raça limpa* e *raça infecta* persistiu até 1774, sendo alterado em decorrência da política ilustrada do Marquês de Pombal, ministro de Dom José I. A distinção pelo sangue foi proibida por um conjunto de leis promulgadas por Pombal entre 1768-1774, dentre as quais destaca-se a Carta-Lei de 1773, que proibiu o emprego das expressões cristão-novo e cristão-velho, ditas e escritas. Todos aqueles que usassem tal distinção incorriam em penas de açoites, degredo e perda de títulos e privilégios. Essas iniciativas repercutiram no cotidiano das colônias portuguesas, inclusive no Brasil que, no século XVIII, teve cerca de 2.500 cristãos-novos denunciados e presos junto ao Santo Ofício. (CARNEIRO, 2004; SILVA, 1995; NOVINSKY, 2002).

Apesar das imposições legais pombalinas, o ódio aos judeus não desapareceu. Sua imagem continuou a se projetar segundo o olhar quinhentista: abstrata, individualizada, estigmatizada. O conceito de que os cristãos-novos (homens da nação, descendentes de judeus) eram “gente misteriosa e tenaz, acusada de parasitismo, sacrilégios e heresias”, foi recuperado e readaptado pelo moderno antissemitismo que somou forças ao antissemitismo cristão. Heranças da velha metrópole portuguesa sobreviveram no cotidiano do povo brasileiro que, ainda que de modo inconsciente, continuou a confundir, em muitas situações, “judeu de sinal” com “homem de raça mourisca”, determinando uma identidade imanada: a do judeu-mouro ou do judeu-turco. (CASCUDO, 1984)

Com a abertura dos portos brasileiros às Nações Amigas em 1810, proibiu-se a perseguição aos súditos ingleses de outras religiões e, por interesses comerciais e pressões políticas, minou-se o

poderio da Igreja Católica, cristalizado há séculos no Brasil. Apesar das transformações, as elites intelectual e política brasileiras continuaram seduzidas pela cultura europeia, avaliada como paradigma de civilidade. O acelerado processo de laicização e modernização da sociedade brasileira transformou o Brasil em um espaço sedutor para imigrantes interessados em se aventurar pelos trópicos. Mas cabe ressaltar que nem todas as “raças” e religiões eram bem vindas para compor a identidade nacional.

Com a aprovação do artigo 5, título I, da Constituição de 1824, permitiu-se o culto de outras religiões no Brasil, apesar da religião Católica, Apostólica Romana continuar a ser a religião oficial do Império. Limites foram impostos: as práticas acatólicas deveriam se restringir ao interior de suas residências, que não poderiam externar qualquer forma estética que as identificasse como mesquistas, templos luteranos ou sinagogas. Tais exigências, no entanto, não desestimularam a imigração de judeus provenientes da Lorena, Rússia, Dinamarca, Portugal e Inglaterra que, instalados em diferentes regiões do país, deram origem às primeiras comunidades judaicas modernas no Brasil. Muitos optaram por residir na capital do Império, misturando-se à elite de fala portuguesa e à massa de negros escravos, recompondo, diariamente, o visual citadino; outros preferiram radicar-se em São Paulo, Salvador, Recife, Curitiba e Amazônia.

Esse processo de integração e assimilação dos judeus à sociedade brasileira não impediu a circulação de ideias antissemita, ainda que de forma dispersa e desarticulada. Invocando tradicionais elementos doutrinários, intelectuais e eruditos, contribuíram para a sobrevivência de estigmas contra judeus e mouros. Em simbiose, reapareceu em uma das letras que acompanhavam a música do *Hino ao Grande e Heróico Dia 7 de Abril de 1831* (posteriormente conhecido como *Hino Nacional Brasileiro*), composto por Francisco Manuel da Silva (1795-1865) para celebrar a abdicação de D. Pedro I. A letra original, de autoria de Ovídio Saraiva de Carvalho e Silva (?- 1852),

deve ser interpretada como um índice expressivo da mentalidade intelectual brasileira, que não conseguia desencilhar-se dos ranços antissemitas herdados do passado colonial. As estrofes são construídas de forma a identificar os portugueses como “homens barbaros, gerados de sangue judaico e mouro”, verdadeiros “monstros” que preparavam “mil planos de proscricção” para o Brasil: ferros, grilhões e forcas. Adjetivos qualificativos são empregados para compor o caráter desses “monstros-lusos” descritos como “traícoeiros”, “confusos”, “ingratos à bizzarria” e invejosos dos nosso talento. A tradicional trama “ouro/judeu”, aventada pelo antissemitismo tradicional, emerge em uma das estrofes, expressão-símbolo da mediocridade, espaço fértil para a proliferação do racismo:

Ingratos à bizzarria,
Invejosos do talentos,
Nossas virtudes, nosso ouro,
Foi seu diário alimento
Homens bárbaros, gerados
De sangue judaico e mouro,
Desenganai-vos: a Pátria
Já não é o vosso tesouro.
(Letra do Hino, 1831)

Nesse discurso intolerante contra os judeus no Brasil, manteve-se a versão secularizada herdada dos mitos medievais e da doutrina católica. O conceito de limpeza de sangue – até então empregado para definir a pureza de linhagem de um autêntico cristão-velho, sem “casta de mouro ou judeus” (puro *sanguine genitus*) – foi reaproveitado para avaliar as qualidades negativas do português colonizador. Coloca-se em dúvida a integridade do seu caráter estigmatizado por intenções interesseiras e atos violentos. Essa imagem distorcida do judeu como um homem bárbaro, ingrato, falso e hipócrita foi reabilitado nos séculos XIX e XX em várias peças teatrais que, além de dotar o personagem cristão-novo de poderes sobrenaturais, o associavam ao demonismo e à feitiçaria. (GUINSBURG; TOLEDO, 1992; CARNEIRO, 2020)

Os textos do teatro brasileiro continuaram a explorar a ideia de deicídio cometido pelos judeus assim como a “máscara de falsidade” como habitual dos personagens cristãos-novos, além de atribuir-lhes profissões estereotipadas. O personagem judeu era sempre representado por um prestamista-usuário, joalheiro, comerciante e banqueiro, em detrimento de outras profissões liberais exercidas por eles junto à economia brasileira. Este é o tom sustentado pelas peças teatrais jocosas: *O usuário* e *O Judeu em Sábado de Aleluia* (1844), de Luis Carlos Martins Pena (1815-1848), *Meia hora de cinismo*, de França Júnior (1855-1908), *A jóia*, de Artur Azevedo, *A vigância do Judeu*, de Augusto Vampré, *O Bassê*, de J. Maia e *A Morte de Samuel Klaus*, de Olavo de Barros, *A Judia de Constatina* e *O Novo Judeu Errante, Os Cáptens* (1890), de Augusto Lopes Cardoso. (GUINSBURG; TOLEDO, 1992)

O Brasil, então sob a maestria de D. Pedro II – o imperador amigo dos judeus e precursor dos estudos judaicos no país – havia ingressado no tempo da modernidade adotando a ferrovia, a telefonia, a iluminação elétrica e os paradigmas da moderna ciência europeia. Mas, no rastro do progresso, emergiram, como na Europa, os novos conceitos racistas que, no século seguinte, se prestariam para dar sustentação ao antissemitismo político. Em meio a essa bagagem vieram os folhetins, romances e tratados de intolerância que atendiam a elite ilustrada brasileira, refinada e ávida de novidades que lhes garantissem o *status* de casta superior. Durante o Império brasileiro, raros são os registros de atos públicos discriminatórios contra os imigrantes judeus radicados, principalmente, nas províncias do sul e norte do país. Esporádicas ocorrências antissemitas podem ser detectadas em notícias de jornais caricatas que, a partir de 1860, estranhavam estes novos “sectários que praticavam doutrinas nada orthodoxas”. Reuniões de maçonaria eram confundidas com ritos israelitas comandados por um líder que, com grande eloquência, recrutava seus adeptos entre “todas as nacionalidades e cores”. (*Diário do Rio*

de Janeiro, 9 nov. 1860; 11 ago. 1861; WOLFF, 1977: 7-9)

Neste contexto, a imagem obscura do judeu e do judaísmo foi sendo atrelada à presença do estrangeiro e à prática de outras religiões que não a oficial, católica. Em 13 de agosto de 1861, o *Diário do Rio de Janeiro* caracterizou como “perigosa” a excitação causada por uma “sinagoga” na rua Propósito, no bairro da Gamboa. Frequentadores da Igreja Fluminense – congregação evangélica fundada pelo escocês Robert Reid Kally, em 1858 – instalada na mesma rua, posicionaram-se à frente da dita casa gritando: “...deve-se dar cabo aos judeus...”. (*Diário do Rio de Janeiro*, 13 ago. 1861; WOLFF, 1977: 8)

Aplicada à realidade brasileira, as teorias racistas se prestavam muito mais para justificar a exclusão do negro e do mulato avaliados como tipos indesejáveis para compor a população brasileira do que para incitar o ódio aos judeus. Quando isso aconteceu, se fez de forma esporádica, fato que não exclui a leitura de libelos antissemitas por parte da intelectualidade educada segundo padrões da cultura europeia e da religião católica. Desde a última década do século XIX é comum encontrarmos nos jornais brasileiros propaganda de clássicas obras racistas como, por exemplo, *L'Antisémitisme*, de Cesare Lombroso (1835-1909). [*A Bahia*, 1899]. Não podemos deixar de considerar que valores e mitos nunca deixaram de ser propagados pela Igreja católica que, em vários momentos, aproveitou-se das fissuras deixadas pelo pensamento liberal. Enfim; aqui encontram-se arraigadas as raízes do moderno antissemitismo político brasileiro.

Ao nível do imaginário coletivo, o antissemitismo cristão e popular jamais deixou de se manifestar no Brasil, sendo constantemente reafirmado através de personagens literários, (re)construídos pelos textos de dramaturgia, crônicas jornalísticas, literatura de cordel, charges humorísticas e pelos conhecimentos chamados “úteis”. Ainda nos dias atuais, persiste a acusação de que os judeus mataram Jesus Cristo (crime de deicídio) e que são indivíduos

os dominados por Satanás, incapazes de compreender o sentido de suas próprias Escrituras (símbolo do Mal ou da demonização). Inúmeros foram os manuais (laicos, clérigos ou pastorais) e periódicos católicos e protestantes que, direcionados para a doutrinação sistemática, circularam no Brasil expressando formas arraigadas dessa mentalidade “anti”. (ISAAC, 1966)

A grande circulação de folhetins, gênero de literatura inspirada nos modelos europeus, trouxe para o Brasil alguns títulos de célebres folhetinistas, dentre os quais *O Judeu Errante* (1844-1845), de Eugène Sue, equiparado aos talentos literários de Alexandre Dumas e Victor Hugo. A força da propagação do mito do judeu errante pode ser constatada nos livretos de cordel que, além de registarem a cultura popular brasileira, devem ser interpretados como “matriz impressas do imaginário”, conceito cunhado por Jerusa Pires. Dentre estes citamos *O Filho do Judeu*, de Delarme Monteiro da Silva. (MEYER, 1996: 201, 284-287; CARNEIRO, 2020: 43-75, 167-199; PIRES, 2000: 24-30).

O antissemitismo moderno no Brasil: Argumentos fornecidos pelas teorias científicas estruturadas a partir da segunda metade do século XIX impuseram distinções entre o *antissemitismo tradicional* (de fundamentação teológica) e o *antissemitismo moderno* (de fundamentação científica). O antissemitismo moderno – assim como em outros países europeus e americanos – sustenta características que se prestam para traçarmos a identidade estrutural do pensamento antissemita. Dentre estas podemos citar a ênfase dada ao estrangeirismo do judeu, falsamente avaliado por seu constante peregrinismo fortalecendo assim o mito do judeu errante. Os argumentos de que os judeus são “indivíduos sem apego à terra” e “um povo sem pátria” sempre se prestaram, em distintos momentos e com diferente intensidade, para justificar o desprezo por esse grupo erroneamente tratado como “raça”. A esses (pre)conceitos somou-se a ideia do “parasitismo”, condição atribuída ao

indivíduo que não trabalha, habituado a viver às custas do outro; daí a imagem do judeu vir associada à do sanguessuga, seja enquando indivíduo ou verme. Essa metáfora foi habilmente empregada pelo dramaturgo Augusto Lopes Cardoso, em *Os Cáftens* (1890), peça em que os judeus – acusados de corrupção de costumes e da moral – são comparados a “vermes peçonhentos que se nutrem aqui de corroer os sãos costumes de nossa carrança...”. (GUINSBURG; TOLDO, 1992:48)

Muitos destes clichês – herdados do antissemitismo de raízes ibéricas e de fundamentação teológica – foram sendo adaptados à realidade brasileira, fomentando a idealização de uma política anti imigratória restritiva à entrada dos judeus refugiados do nazifascismo no Brasil. Assim, a figura estereotipada do judeu errante ganhou forças junto ao discurso oficial, principalmente durante a Era Vargas (1930-1945). Consideramos que, entre 1921-1932, a retórica antissemita extrapolou as fronteiras do discurso literário folhetinesco e da doutrinação católica, alcançando o saber técnico sustentado por burocratas brasileiros. A ideia de que o judeu pertencia a uma “raça inferior” ganhou forças no Brasil após 1933, numa espécie de endosso ao antissemitismo propagado pelo Terceiro Reich. Foi a partir deste momento que um discurso intolerante, xenófobo e nacionalista tomou conta da correspondência diplomática brasileira, rica em estereótipos assimilados da literatura antissemita europeia e, particularmente, do ideário nacional-socialista. Parte dessa documentação – que usei para escrever os livros *O Antissemitismo na Era Vargas* e *Cidadão do Mundo* – está disponível na Base de Dados Arqshoah. Este *corpus* documental que reúne cerca de 14 mil documentos do Itamaraty deve ser interpretado como verdadeiros libelos antissemitas, testemunhos do pensamento racista brasileiro e do colaboracionismo do governo Vargas com a Alemanha nazista. Estes conteúdos extrapolam a ética diplomática, inscrevendo-se na lista dos *Tratados da Ignorância*.

A figura diabólica do judeu ganhou forças com a publicação de dezenas de obras antissemitas inspiradas nas matrizes europeias: *Os Protocolos dos Sábios de Sião*, obra apócrifa, *O Judeu Internacional*, de Henry Ford, *o Judeu Süß*, de Lion Feuchtwanger e um conjunto de obras importadas da França antissemita dentre as quais: *L'Antisémitisme, son Historire et ses causes*, de Bernard Lazare; *Les Juifs, Maîtres du Monde*, de Leopoldo Hahn; *Les Forces Secrètes de la Revolution*, de Leon de Poncins; *Les Juifs et nous Chrétiens*, de Oscar de Férenzy; *La Franc-Maçonnerie: Secte Juive: ses origines, son sprit et le but que elle pousuit*, de I. Bertrant; *La Salut par les Juifs*, de Léon Bloy; *Le Testament d'un anti-Semite*, e *La France Juive*, ambos de Édouard Drumont.

O discurso antissemita brasileiro se fez assim, inspirado em obras de autores europeus que tinham como embrião o mito do complô judaico-comunista propagado no Brasil por três núcleos principais: jornal *Vozes de Petrópolis*, fundado em 1907 pela Ordem dos Franciscanos, de origem alemã; a revista *A Ordem*, do Centro Dom Vital, criada por Jackson de Figueiredo, importante colaborador de dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro; e a *Associação Integralista Brasileira* – AIB, criada por Plínio Salgado em 1932, cuja frente antissemita era liderada por Gustavo Barroso. [CARNEIRO, 2003]

Os autores dessa “boa imprensa” ou “imprensa neutra”, assim apresentada pelo *Vozes de Petrópolis*, ora denunciavam a hegemonia dos judeus e dos maçons sobre as agências noticiosas internacionais, ora atribuindo-lhes o monopólio de redes de prostituição internacionais. Segundo enfatizou Taciana Wiazovisky em seu mestrado sobre o tema, a ideia desse complô tomou forma a partir de 1919, quando foi estabelecida uma ligação direta entre a alegada conspiração judaica e a expansão do comunismo: redatores como Muckerman, padre Marino Pover, Viveiros de Castro e Soares de Azevedo, entre outros, escreveram artigos que associavam os judeus ao comunismo. Em 1920, Soa-

res de Azevedo resenhou a obra apócrifa *Os Protocolos dos Sábios de Sião*, obra que disseminou a ideia de uma conspiração de líderes judeus para dominar o mundo. Segundo Azevedo, tratava-se de um plano cuja estratégia era “debilitar e depois destruir os regimes existentes, pela infusão de idéias políticas dissolventes, pela disseminação de princípios cuidadosamente calculados para agirem cuidadosamente com força destruidora, passando do liberalismo ao radicalismo, do radicalismo ao socialismo (como as coisas estão dando certo!) e do socialismo ao comunismo e à anarquia, conclusão lógica dos princípios igualitários”. Artigos do jornal francês *La Croix*, criado em 1883, eram traduzidos e publicados no *Vozes de Petrópolis* como uma forma de lutar contra o protestantismo, o judaísmo e a maçonaria, uma combinação dos três grandes perigos para a sobrevivência do catolicismo. (AZEVEDO, 1920; CARNEIRO, 2003: 49; WIAZOVSKI, 2008).

Em 1921 surgiu a revista católica *A Ordem* que, seguindo a trilha antissemita do *Vozes de Petrópolis*, ampliou a disseminação do mito do complô judaico-comunista, reciclado pela obra *Os Protocolos dos Sábios de Sião*, uma das principais matrizes do pensamento antissemita no Brasil contemporâneo. Considerada como uma das maiores falsificações do século XX, recebeu cerca de 19 edições diferentes no Brasil até o ano de 1991. Outras versões continuam circulando pela Internet cumprindo com os seus objetivos: de criar dúvidas sobre a comunidade judaica onde quer que ela exista. A obra é – e sempre será – um permanente veneno, agindo como um elemento de tensão para a comunidade judaica e como fonte de estudo para os historiadores. A primeira versão veio a público na Rússia entre 1903-1907, a partir de textos publicados pelo jornal *Znamya* (A Bandeira), de São Petersburgo. A mentira foi multiplicada com novos trechos inseridos no original, sempre ampliada com fatos da atualidade. Apesar de todas as dúvidas lançadas sobre o “Livro dos Sábios de Sião”, o livro recebeu a atenção dos intelectuais bra-

sileiros, que identificados com o pensamento da extrema-direita, tornaram-se fervorosos defensores e propagadores do mito da conspiração no Brasil. A primeira versão brasileira foi traduzida por Gustavo Barroso, um dos seus principais intérpretes e responsável por resgatar o culto ao Anticristo. (TAGLIEFF, 1992; COHN, 1983).

Nos anos de 30 e 40, o Estado, a Igreja e grupos políticos partidários, instigados pela xenofobia e pelo nacionalismo exacerbado propagado pelo governo Vargas, investiram contra os judeus e o judaísmo. Além dos *Protocolos*, um conjunto de libelos antissemitas foram traduzidos e publicados: *O Judeu Internacional*, de Henry Ford (1933); *Do Governo dos Príncipes*, de São Tomás de Aquino, seguido do opúsculo *Do Governo dos Judeus*, traduzido do latim por Leonardo van Acker. De autoria de Gustavo Barroso: *Judaísmo, Maçonaria e Comunismo* (1937); *Roosevelt es judio* (1938); *A Sinagoga Paulista* (1937); *História Secreta do Brasil*, 3 volumes (1937-1938), *O Quarto Império* (1935), *O Integralismo e o Mundo* (1936), dentre outros títulos. Dentre os autores nacionais referendados por outros escritores antissemitas, citamos Afonso Arinos de Melo Franco, cuja obra *Preparação para o Nacionalismo* prestou-se para subsidiar *A Questão Judaica* (1937), de autoria do Pe. João Cabral. Neste libelo antissemita, a obra de Melo Franco aparece citada ao lado de outros com o mesmo teor como: *O Judeu Internacional* (1933), de Henry Ford, e *Israel sem Máscara* (1933), de Vitold Kowerski. (MARTINS, Vol. VII: 22, 26-27, 93). Interpretações imilares foram impressas: os *Judeus no Cinema* (1935), de Oswaldo Gouvêa; *O Problema Judaico* (1942), do Pe. Osório Lopes, autor de uma vasta panfletagem antissemita e editor do jornal católico *A União*.

Um dos fiéis discípulos de Barroso, foi Tenório D Albuquerque, autor de *A Alemanha Grandiosa: impressões de viagem ao país do nazismo* (s.d.); *Integralismo, Nazismo e Fascismo: Estudos Comparativos* (1937); *À Margem do Conflito Europeu* (1940), e *A Grã-Bretanha a Serviço dos Judeus* (1941). A

ideia de “judaização” da Inglaterra reapareceu no libelo *Raça Eleita* (1940), de autoria de Raphael de Holanda, germanófilo radical, antissemita e integralista assim como Albuquerque.

O antissemitismo secreto dos governos Vargas e Dutra:

Atuando de forma assistemática entre 1922-1937, as autoridades oficiais procuraram impedir que a corrente imigratória judaica se avolumasse, trazendo para o Brasil uma quantidade incontável de elementos indesejáveis, tanto do ponto de vista étnico como político. A partir de 1933, o governo brasileiro encontrou-se frente a uma categoria diferenciada de judeu; o refugiado do nazifascismo, distinto do imigrante que, desde o século passado, havia se radicado no país dando início às primeiras comunidades judaicas modernas. Comparados aos demais imigrantes, os refugiados judeus eram os únicos que não possuíam Estado próprio, situação que reforçava ainda mais o mito do *Judeu Errante*. Consultado em 1934 sobre a possibilidade de acolher um grande número de israelitas alemães, o governo brasileiro foi contrário, comprometendo a vida de muitas famílias que foram humilhadas, violentadas, presas e, até mesmo, exterminadas pela Alemanha nazista e países colaboracionistas. A aprovação do sistema de quotas imigratórias, instituído pela Constituição de 1934, e a radicalização da repressão aos comunistas após novembro de 1935, sinalizam para uma nova fase do antissemitismo no Brasil. Administrado por órgãos estatais competentes – Ministérios, Conselhos, Departamentos Nacionais e Polícia Política (DOPS) – o sentimento de ódio e repulsa aos judeus foi acionado enquanto instrumento de controle racial, social e ideológico.

Ao Ministério das Relações Exteriores e ao Conselho de Imigração e Colonização – CIC, coube a responsabilidade de conter o fluxo imigratório dos refugiados judeus, muitos dos quais apátridas e desprovidos de qualquer identidade jurídica. A partir de 25 de maio de 1937, o antissemitismo assumiu sua faceta secreta, mascarado por um discurso ufa-

nista dedicado a “promover o homem trabalhador e defender o desenvolvimento e a paz social do país”. A adoção sucessiva de Circulares Secretas entre 1937-1949, se prestou para desqualificar os judeus enquanto cidadãos e qualificá-los como fonte de ameaça. Administradas pelo Estado, essas regras criaram fronteiras físicas e psicológicas incitando “sentimentos de estranheza” com relação aos judeus. Na prática, esses sentimentos trouxeram graves consequências para milhares de refugiados que, estigmatizados como judeus de índole parasitária ou por não disporem de capital suficiente para “negociar” sua entrada no Brasil, tiveram seus vistos indeferidos. Além de um grupo seletivo de diplomatas em missão no exterior, inúmeros outros antissemitas atuaram nos bastidores do Itamaraty, do Ministério da Justiça e Negócios Interiores, do Ministério do Trabalho, do Conselho Nacional de Imigração e da Polícia Política. Mesmo após a divulgação das atrocidades cometidas pelos nazistas em 1945, o Brasil editou novas Circulares Secretas entre 1946 e 1949, proibindo a entrada dos judeus sobreviventes do Holocausto. O Brasil, assim como outros tantos países da América, também teve seus verdugos, muitos dos quais continuam escondidos atrás de suas máscaras, ainda que mortos. [CARNEIRO, 2010; KOIFMAN, 2003]

Após a Partilha da Palestina em 1947, o Presidente Dutra – cujas tendências germanófilas, antissemitas e anticomunistas marcaram sua passagem pelo governo Vargas – não via com bons olhos a criação do Estado de Israel, avaliado como um “satélite comunista”. Incomodava-o a criação de *kibutz* modelados pelas práticas socialistas, da mesma forma como estranhava o reconhecimento imediato da URSS a Israel, em 1948. A esses fatos somou-se o auxílio armamentista dado pela Tchecoslováquia, aliada dos israelenses contra os árabes insatisfeitos com a Partilha da Palestina. Esse contexto pressionou o Brasil a retardar para 7 de fevereiro de 1949 seu reconhecimento ao Estado de Israel e para 1952 o estabelecimento das legações diplomáticas. Essa equidistância pragmática

e um constante clima de tensão entre o Brasil e Israel manteve-se até 1975, quando governo brasileiro, atingido pela crise mundial do petróleo, optou por uma postura radical: votou na Assembleia Geral da ONU a favor da Resolução n. 3.379, que qualificava o “sionismo como forma de racismo e discriminação racial”. E, a partir da Intifada palestina (1987-1993), a mídia brasileira reforçou a associação negativa entre sionismo/racismo ao taxar Israel de “potência racista e exterminadora”.

Um novo discurso contra os judeus e Israel, desprovido dos fundamentos pseudo-científicos que marcaram o antissemitismo moderno, ganhou forças a partir dos anos 50. Esteriótipos antissemitas foram reeditados à luz da nova realidade brasileira. A mentalidade preconceituosa dos homens do Exército e da Polícia Política ecoou nos porões do DOI-CODI, onde chavões antissemitas se prestaram para agredir os militantes judeus, presos como subversivos. Entre novembro de 1969 e outubro de 1976, dez militantes de esquerda de ascendência judaico-brasileira, foram mortos sob tortura nos porões da ditadura civil-militar, que dominou o país após 31 de março de 1964. (KUSHNIR, 2001). Em meio ao discurso da repressão, submergiu sempre – como num *baixo continuum* – o secular estigma de “ser judeu”. Do ponto de vista do mental coletivo, consideramos que o mito do complô judaico internacional ainda persiste nos dias de hoje, enquanto um dos paradigmas herdados do antissemitismo moderno. O conteúdo, até então transmitido através do tradicional *suporte/livro*, passou a circular por meios mais ágeis de comunicação, via Internet. Nos sites neonazistas constatamos que preconceitos seculares não se dissolveram com a simples mudança de regime ou através da imposição de um decreto lei. Ao mesmo tempo, o ódio milenar ao judeu sobrevive patrocinado pelas distorções da mídia e dos livros didáticos que alimentam opiniões generalizadas sobre o conflito no Oriente Médio. Na esteira do atentado terrorista ao World Trade Center, em Nova York, em 11 de setembro

de 2001, intelectuais, jornalistas e universitários brasileiros celebraram o terror com boas doses de antissemitismo. Ao tentar revelar a vulnerabilidade do imperialismo americano e acusar Israel daquele ato de “terrorismo” e “genocídio”, esses cidadãos quebraram um dos ovos da serpente. Infelizmente não conseguimos adentrar ao século XXI ilesos deste veneno que continua a encantar os inimigos da democracia.

Enfim, estamos diante do novo antissemitismo travestido de antissionismo e acobertado pela liberdade de expressão que, nas entrelinhas, favorecem a reciclagem dos velhos mitos. Em pleno século XXI, devemos avaliar a persistência e a revitalização dos mitos políticos que, sob o prisma das novas tecnologias e do impacto das mesmas sobre a construção do conhecimento acerca dos judeus. A crise de paradigmas, como sempre, abre espaço para a circulação e a revitalização da mentira, hoje (re)nomeada de *fake news*.

Fontes

AZEVEDO, Soares de “O Perigo Judeu”, *Vozes de Petrópolis*, 01 nov. 1920, pp. 1313 a 1315. “Catálogo de Publicações Novas”. *A Bahia, Organ do Comércio de Salvador*, 1899. APEB. LOMBROSO, Cesare. *L'Antisémitisme*. Traduit par A. Marie et M. Hamel. Paris, V. Giard & Brière, 1899. BFDSP/USP. *Diário do Rio de Janeiro*, 9 nov. 1860; 11 ago. 1861; 13 ago. 1861. Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional/RJ. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 15 ago. 1861. Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional/RJ. *Hino ao Grande e Heróico Dia 7 de Abril de 1831* (posteriormente conhecido como *Hino Nacional Brasileiro*), composto por Francisco Manuel da Silva (1795-1865); letra de Ovídio Saraiva de Carvalho e Silva, apud MATOS, Odilon Nogueira de, “O Hino Nacional Brasileiro (A propósito do seu Sesquicentenário)”, In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, vol. LXXVIII. São Paulo: 1982, pp. 24-41.

Bibliografia

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Cidadão do Mundo: o Brasil diante o Holocausto e dos judeus refugiados do nazifascismo, 1933-1948*. São Paulo: Perspectiva, 2010. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O Anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração*, 3ed. revisada. São Paulo: Perspectiva, 2004. CARNEIRO, Ma-

ria Luiza Tucci. *Dez mitos sobre os judeus*, 2ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2020. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia: o mito da pureza de sangue contra os cristãos-novos*, 3ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Brasil Judaico: mosaico de nacionalidades*. São Paulo: Maayanot, 2013. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O veneno da serpente: reflexões sobre o anti-semitismo no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2003. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. (Org.) *O Antissemitismo nas Américas: História e Memória*. São Paulo: Edusp, 2007. CASCUDO, Câmara. *Mouros, Franceses e Judeus: três presenças no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1984 (Coleção Debates). COHN, Norman. *Histoire d'un mythe: La “conspiration” juive et les et les les Protocoles des Sages de Sion*. Tradução: Leon Poliakov. Paris: Gallimard, 1967. FERRO, Marc. *Os Tabus da História: a face oculta dos acontecimentos que mudaram o mundo*. Prefácio: M. L. Tucci Carneiro. Tradução: Maria Ângela Villela. São Paulo: Ediouro, 2002. GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, 4ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. GUINSBURG, Jacó; TOLEDO, Maria Augusta, “A máscara do judeu no teatro brasileiro”, In: SILVA, Armand do Sérgio da (org.). *Diálogos sobre teatro*. São Paulo: Edusp, 1992, pp. 25-55. ISAAC, Jules. *Las raíces cristianas del antisemitismo*. Buenos Aires: Paidós, 1966. KOIFMAN, Fabio. *Quixote nas Trevas: o embaixador Souza Dantas e os refugiados do nazismo*. Rio de Janeiro: Record, 2002. KUSHNIR, Beatriz., “Nem bandidos, nem heróis: os militantes judeus de esquerda mortos sob ortura no Brasil (196901975)”, In: *Perfis cruzados: trajetória e militância política no Brasil*. Rio de Janeiro: Imago, 2001. MEYER, Marlise. *Folhetim, uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. NOVINSKY, Anita W. *Inquisição: prisioneiros do Brasil- Séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002. PIRES, Jerusa, “O Judeu Errante – a materialidade da lenda”, In: *Revista Olhar*. São Carlos, UFSCar, Ano II, n. 3, maio 2000, pp. 24-30. POLIAKOV, Leon. *O Mito Ariano*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva, 1974. ROSENFELD, Anatol. *Mistificações Literárias: “Os Protocolos dos Sábios de Sião”*. São Paulo: Perspectiva, 1976 (Coleção Elos). SILVA, Lina Gorestein Ferreira da. *Heréticos e impuros: a inquisição e os Cris-*

tãos-novos no Rio de Janeiro, Século XVIII. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995. TAGLIEFF, Pierre-André. *Les Protocoles des Sages de Sion*: introduction á l'étude des Protocoles un faux et les usages dans le siècle. Paris: Berg International Editeurs, 1992, vol. 2. WIAZOVSKI, Taciana. *O mito do complô judaico-comunista*: gênese, difusão e desdobramentos. São Paulo: Humanitas, 2008.

MARIA LUIZA TUCCI CARNEIRO

Antissindicalismo

Antissindicalismo é qualquer ação ou posição contrária ao associativismo dos trabalhadores. É a atitude que visa à flexibilização da atuação sindical nas relações de trabalho. É a prevalência do acordo individual sobre a convenção coletiva de trabalho. É a não ultra-atividade da norma coletiva.

A recente reforma trabalhista brasileira, regulamentada pela Lei 13.467/17, é um importante exemplo de antissindicalismo. Isso porque atingiu frontalmente os sindicatos, enfraquecendo de maneira significativa os seus meios de atuação, principalmente por ter comprometido a sua forma de custeio. A contribuição sindical, com a nova redação do artigo 545 da CLT, passou a ser facultativa. Com tal caráter espontâneo, exige-se a prévia e expressa autorização dos empregados, que devem anuir com o desconto salarial em favor do sindicato respectivo. A superveniente Medida Provisória de nº 873 de 2019, por sua vez, ainda determinou que a contribuição sindical deverá ser quitada mediante boleto bancário. Em suma, de um sistema de compulsoriedade do pagamento por meio de desconto em folha, passou-se à necessidade de autorização expressa de cada empregado, com respectivo adimplemento de boleto bancário, o que apresenta diversos entraves para o efetivo adimplemento.

Essa nova prática interrompe de forma imediata o financiamento direto dos sindicatos, diminuindo abruptamente sua força e capacidade de representação dos trabalhadores. Após muitas décadas de um sistema sindical seguro em termos de custeio, a referida mudança corroeu o seu alicerce, sem que houvesse qualquer tipo de transição ou contrapartida. Por outro lado, curiosamente, o legislador da reforma trabalhista optou por realizar mudanças na CLT que permitem maior autonomia às normas coletivas, de forma que aos sindicatos se permitiu a edição de normas com força

superior à legislação, ainda que para suprimir direitos.

Em tempos de intenções de prevalência do acordado sobre o legislado, vale ressaltar que a intervenção do empregador contrária à decisão do empregado que pretenda aderir à contribuição sindical é considerada ato antissindical, o que viola a Convenção nº 98 da OIT, devidamente ratificada no ordenamento jurídico brasileiro, a qual trata do direito de sindicalização. Por mais que as mudanças trazidas pela Lei 13.467/17 estejam pautadas em dissonância com o Princípio Protetor, basilar do Direito do Trabalho, não há como ignorar o denso arcabouço jurídico que sustenta a construção dessa matéria no país, como a Constituição Federal, os Tratados Internacionais ratificados, as demais leis ordinárias que tratam do tema, bem como a jurisprudência e a doutrina.

Uma vez eliminado o caráter de compulsoriedade da contribuição sindical, não se preocupou o legislador reformista em desenvolver um diálogo entre as classes organizadas e seus representantes, a fim de garantir uma transição que preservasse a autonomia das entidades sindicais. O fato é que, num país subdesenvolvido como o Brasil, onde a instrução básica é altamente limitada e no qual praticamente não há consciência de classe, a exigência de ato voluntário dos trabalhadores para dedicar um dia de trabalho por ano ao financiamento de seus representantes da categoria é tarefa árdua, inviabilizando a arrecadação em larga escala pelos sindicatos, de forma que a grande parte deles se encontra fadada ao fechamento. Dessa forma, salta aos olhos o contrassenso de se pretender o fortalecimento da atuação sindical na edição de normas coletivas, ao passo que se esvazia de maneira avassaladora a fonte de custeio dos sindicatos. A resposta para esse questionamento demonstra-se bastante lógica: pretende-se a elaboração de dispositivos absolutamente frágeis, suspeitos e com condições nefastas ao trabalhador, a fim de baratear os meios de produção, garantindo-se a tais instrumentos uma

força normativa superior à legislação, o que claramente é ilegítimo.

Outra atitude antissindical é a tentativa de se impedir iniciativa de greve dos trabalhadores. Recentemente, em face da greve geral anunciada para o dia 14 de junho de 2019, o Sindicato das Empresas de Transporte Urbano de Passageiros do Interior do Estado de São Paulo postulou ao Tribunal Regional do Trabalho da 15ª Região (Campinas) a proibição da greve do transporte coletivo no Vale do Paraíba, mediante pedido de liminar. O requerimento foi negado, sob o argumento de que correspondia a tentativa de impedimento do livre exercício de greve, destacando-se que a postura ostensiva de usar a força e o poder estatal para tentar aniquilar tal direito constitucional compreende “ato antissindical” (Desembargador Jorge Luiz Souto Maior, decisão proferida em 13/06/19).

A reforma trabalhista também retirou dos sindicatos a assistência aos empregados da respectiva categoria no ato da rescisão dos contratos de trabalho, enfraquecendo sua atuação assistencial. No entanto, diante de uma reconhecida e presumida relação de desigualdade de forças entre as partes, estando o empregado sempre em situação de vulnerabilidade, não há como garantir que este, por conta própria, tenha a capacidade de anuir com a quitação de seus direitos rescisórios. Sendo assim, trata-se de mais um ato antissindical, por esvaziar ainda mais o campo de atuação das entidades.

O postulado de prevalência do negociado sobre o legislado também se revela uma falácia. Para que prevalecesse plenamente, deveria se presumir uma atuação robusta e contundente do sindicato profissional, forte no artigo 8º da Constituição Federal. As negociações coletivas são um instrumento de progresso, jamais de retrocesso social (o que constitucionalmente se considera proibido). Portanto, eventual redução de direito assegurado por lei só seria lícita mediante contrapartida equivalente ou mais vantajosa para os trabalhadores. A lista elencada no artigo 611-A da CLT

demonstra-se taxativa, não podendo comportando ampliações. Ainda assim, encontra-se eivada de incongruências que não compactuam com os princípios gerais do direito do trabalho, devendo ser corretamente apreciada pelo controle difuso de constitucionalidade e pela corte suprema do país.

Por fim, cabe referir que o artigo 444, parágrafo único, dispõe que o empregado portador de diploma de nível superior e que recebe salário mensal igual ou superior a duas vezes o limite máximo do regime geral da previdência social pode fazer negociação individual com a mesma eficácia da negociação coletiva em todas as matérias que trata o artigo 611-A da CLT, com limites expostos no referido artigo, construindo a figura chamada de “empregado hipersuficiente”. Em primeiro lugar, não se convém apontar tais parâmetros, uma vez que cada caso contém sua peculiaridade, além do fato de que, independentemente do salário, o empregado sempre se posicionará em condições inferiores ao empregador no momento das negociações. Ainda, ressalte-se que se trata de mais um ato antissindical, visto que afasta o poder normativo e assistencial do sindicato da respectiva categoria.

Nesse contexto, conclui-se que o antissindicalismo é fator eminentemente prejudicial aos interesses dos trabalhadores, estando presente de maneira substancial nas recentes alterações legislativas brasileiras sobre a matéria. Cabe aos sindicatos, federações, confederações e centrais sindicais a tarefa de retomar uma relação de maior proximidade com os seus representados, com o desenvolvimento de um trabalho profundo de consciência de classe e de seus consequentes direitos fundamentais. De outro lado, cabe aos operadores do Direito a busca pela prevalência dos princípios basilares forjados pela construção do Direito do Trabalho, que repercutem em diversos dispositivos legais e entendimentos jurisprudenciais, bem como na vasta publicação doutrinária. Uma legislação frágil e nefasta, aprovada às pressas e com falsas promessas que não se concretizaram não resiste ao enorme

amparo jurídico que o sindicalismo possui nas mais variadas fontes.

Bibliografia

ANTUNES, Ricardo L. C. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Boitempo, 2009. BRITO FILHO, José Claudio Monteiro de. *Direito Sindical: análise do modelo brasileiro de relações coletivas de trabalho à luz do direito estrangeiro comparado e da doutrina da OIT – Proposta de inserção da comissão de empresa*. 7. ed. São Paulo: Editora LTr, 2018. OLIVEIRA NETO, Alberto Emiliano de. *Contribuições sindicais: modalidades de financiamento sindical e o princípio da liberdade sindical de acordo com a Lei 13.467/17 (reforma trabalhista)*. 2. ed., rev., atual. e ampl. São Paulo: Editora LTr, 2019. PEREIRA, Emmanoel. *Direitos sociais trabalhistas: responsabilidade, flexibilização, sindicabilidade judicial e as relações negociadas*. São Paulo: Editora Saraiva Educação, 2018.

BRÍGIDA JOAQUINA CHARÃO BARCELOS

Antissurrealismo

Antissurrealismo é um fenômeno que se opõe aos ideais fundantes do Surrealismo. A compreensão da extensão de seu sentido depende da elucidação deste modo de expressão que não pode ser adstrito às artes, somente, configurando verdadeiro movimento intelectual político-ideológico.

Em 1917, em Paris, a palavra Surrealismo foi criada pelo escritor Guillaume Apollinaire ao dizer que, por vezes, a verdade vai além da realidade, configurando um super-realismo (su/realismo). Apenas em 1924 a utilização do termo passou a referir-se ao Movimento Surrealista, capitaneado pelo escritor francês André Breton, que o conceituou formalmente como sendo um automatismo psíquico puro pelo qual se propõe exprimir, independentemente de preocupações estéticas ou morais, o funcionamento real do pensamento, sem o controle exercido pela razão.

Tendo surgido no pós-Primeira Guerra, época de descrença na moral e nos bons costumes, o Surrealismo foi uma reação à destruição sofrida pela Europa neste período (THOMSON, 2011, p. 7). Os principais expoentes do movimento, jovens do sexo masculino, haviam sido convocados e testemunharam os prejuízos causados pelos produtos da “razão” ocidental (BRADLEY, 2001, p. 11). A lógica interna da guerra os revoltou; uma lógica que para eles não fazia sentido. Assim, “a negação da harmonia era a forma de expressão do estado de espírito dos que foram para os campos de batalha e de lá voltaram devastados” (SANTOS, 2015, pp. 45-46).

O Surrealismo, portanto, foi uma alternativa a um estado de desesperança, um chamado ao pensamento crítico-reflexivo da realidade. Para Jean Schuster, verdadeira agressão contra as falsas aparências da realidade, evidenciando-as (PARIENTE, 2014, p. 241).

O Primeiro Manifesto do Surrealismo (1924) inicia-se com a provocação sobre o

que vem a ser estado de lucidez: A apatia do assimilar tudo sem reflexões pode ser considerada lucidez? A inobservância de certas regras por aqueles que são vítimas de sua imaginação/reflexão pode ser considerada loucura?

Ao escrever o Manifesto, Breton demonstrou frustração com o movimento realista, inspirado no positivismo, pelo fato de o mesmo ser hostil à liberação moral e intelectual, por incentivar mediocridade, ódio e insípida presunção, fortificando a “clareza” vizinha da tolice. Ele denunciou que tamanha é a crença no que a vida tem de mais precário, bem entendido, a vida “real”, que acumulam-se as ameaças, desiste-se, abandona-se uma parte da posição a conquistar, casta-se a imaginação, subjugando-a ao atuar segundo as leis de uma utilidade arbitrária. Como resultado observa-se a falta de amplitude dos gostos e de envergadura das ideias, o reforço dos lugares-comuns, a mania de reduzir o desconhecido ao conhecido, ao classificável.

Neste sentido, o Segundo Manifesto Surrealista, também redigido por Breton, deixa claro que este movimento não tem nada em comum com aquilo ou aqueles que pretendem debilitar o espírito, partidários de que todos os homens tenham a mesma altura, mediante o procedimento de cortar a cabeça dos mais altos. Consoante reflexão de Louis Aragon, para o Surrealismo o real é apenas uma referência como qualquer outra (PARIENTE, 2014, p. 235). O “real” para o qual o Surrealismo lança seu inconformismo é aquele normalizado, estéril, que faz dos homens “prisioneiros de gotas d’água”, nas palavras de Marx Ernst (BRADLEY, 2001, p. 11).

A quebra de paradigma proposta pelo Surrealismo escancara, inclusive, a possibilidade de que as coisas e as palavras – tais como foram postas – possam vir a se separar, denunciando o fato de que linguagem pode não mais se assemelhar às coisas que ela nomeia. Assim, ao escrever Surrealismo e Pintura (1925), Breton destacou que o olho existe em estado selvagem, cuja cor remonta ao arco-íris e a todas as suas possibilidades, sendo que a necessidade de fixar

imagens visuais é uma linguagem tão artificial quanto a linguagem falada.

Embora estivesse falando especificamente da produção visual surrealista, o que se extrai desta conclusão de Breton relaciona-se diretamente àquela elaborada por Michel Foucault no sentido de que “é preciso destruir a vontade de verdade” (2005, p. 142), já que esta não tem origem, mas foi inventada, fabricada e disseminada por obscuras relações de poder (2005, pp. 16-17). “Nem a norma, nem a regra, nem o sistema são dados à experiência cotidiana: atravessam-na, dão lugar a consciências parciais, mas não podem ser inteiramente aclarados senão por um saber reflexivo” (FOUCAULT, 2002, p. 502).

O Surrealismo antes de tudo, foi um estado de ânimo a evidenciar uma certa ordem de repulsões através da desniveação do pensamento, um grito do espírito decidido a romper suas ataduras e uma alternativa à desesperança. Resultante de um esforço intelectual cuja missão foi requalificar valores, pode ser considerado mais um instrumento de conquista do que de defesa, estando a serviço da tomada de consciência do homem com relação a si, ao outro e ao mundo.

Em outras palavras: uma luta pela “conquista do luxo do pensamento”, conforme sintetizou posteriormente René Magritte, em 1950; “o livre pensamento integral”, nas palavras de André Breton (PARIENTE, 2014, pp. 32, 241). Conforme excerto do Primeiro Manifesto do surrealismo, “o homem põe e dispõe. Depende dele só pertencer-se por inteiro, isto é, manter em estado anárquico o bando cada vez mais medonho de seus desejos”.

O Surrealismo é, portanto, uma ode à liberdade de espírito, a defesa da retomada de direitos pela imaginação. Neste aspecto, aproxima-se fortemente da Psicanálise e dos estudos de Freud no que tange à afirmação da existência de realidades diferentes, para além da realidade sumária. Conforme explica Breton no Primeiro Manifesto, se as profundezas do espírito humano escondem estranhas forças capazes de aumentar

as da superfície, ou contra elas lutar vitoriosamente, subsiste todo o interesse em captá-las.

Esta captação e seu êxito não obedeceriam a um meio ou método específico. Conforme ressaltou Antonin Artaud, o Surrealismo nunca foi um estilo propriamente dito no sentido de observância de técnicas e regras, mas um grito da mente que se volta para si mesma. As obras de arte surgidas neste período assumiram formas muito diferentes seja na pintura, na prosa, na escultura, na fotografia, no cinema e na intervenção (esta enquanto ação artística original e diferenciada sobre um espaço) (BRADLEY, 2001, p. 7).

Os artistas que encabeçavam o movimento contra os que persistiam na amoralidade das ideias “decentes” e “razoáveis” não tinham como foco entrar gloriosamente para a história da literatura ou da pintura, mas a transformação e a revolução moral do mundo. Para aqueles era necessário “desmoralizar” a moral vigente. Seu caráter anti-rationista o coloca em oposição às tendências do “retorno à ordem” – marcado pelo construtivismo e formalismo nas artes – surgidos na Europa ao término da Primeira Guerra Mundial.

No início do Segundo Manifesto Surrealista, Breton indaga como se pode pretender que sejamos tolerantes a um sistema de conservação social, seja qual for. É a partir deste questionamento que passar-se-á efetivamente à apresentação do significado do verbete “Antissurrealismo”, que pode ser sintetizado pela indagação diametralmente oposta, qual seja: como se pode pretender que sejamos tolerantes a forças sociais que contestam o sistema de conservação social?

Sob a perspectiva antitética, o Antisurrealismo seria o abafamento, o amordaçamento do espírito crítico do homem com o objetivo de manutenção da ordem e da moral. Assim como o Surrealismo, o Antissurrealismo deve ser entendido como um paradigma que orchestra a política. Ambos possuem como proposta uma revolução moral.

Se para o Surrealismo, conforme consta do Segundo Manifesto, “tudo está ainda por fazer, todos os meios são bons

para aniquilar as ideias de família, pátria e religião”, o Antissurrealismo tem como pilar o resgate da moralização através deste mesmo tripé: família, pátria e religião.

Salvador Dalí, um dos expoentes do movimento surrealista, foi acusado por André Breton, seu fundador, de ser “antissurrealista”: Dalí entrou para o movimento em 1929 e dele foi expulso em 1939 sob a justificativa de que teria passado a se comportar de forma demasiadamente comercial e por demonstrar um interesse perturbador na figura de Hitler, beirando a aprovação do fascismo através de uma postura cada vez mais reacionária. Em 1940, quando encontrava-se exilado nos Estados Unidos em virtude da guerra na Europa, Dalí, minimizando a figura de Breton, resolveu utilizar a expulsão do movimento para fazer publicidade a seu favor, adequando-se ao contexto estadunidense ao assumir publicamente uma postura anti-revolucionária, endossando as virtudes da família, da fidelidade matrimonial e do catolicismo (embora fosse ateu) e demonstrando aversão às tendências comunistas. Nas artes, especificamente, passou a rejeitar tendências expressionistas, a abstração e o automatismo, louvando técnicas acadêmicas e valores do período renascentista. Diante disto, Breton referiu-se a Dalí como ameaçado por uma monotonia profunda e real, tendo caído no entretenimento das palavras cruzadas a partir do momento em que renunciou à “decadência” do Surrealismo ortodoxo (RAY, 1969).

Para aquele que definiu o Surrealismo, Antissurrealismo consiste na promoção da apatia e alienação da população através de um discurso moral conservador. Contrapondo Antissurrealismo e Surrealismo, estar-se-á a confrontar dois discursos. “Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos”. “O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta,

o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 2014, pp. 8, 10) para a conquista de um melhor posicionamento no sistema de exclusão operado por esta engrenagem.

Se o Surrealismo é mais um movimento de conquista do que de defesa, conforme mencionado anteriormente, o Antissurrealismo, sem dúvida, é mais um movimento de defesa do que de conquista. No Brasil, exemplos do Antissurrealismo são a Ditadura Militar, entre os anos de 1964 e 1985, e a ascensão do conservadorismo reacionário na atualidade. Neste último cenário, destaca-se a “Escola Sem Partido” como exemplo da tentativa de minar a construção do conhecimento crítico-reflexivo nas escolas públicas.

Ambos momentos históricos acima mencionados foram precedidos por algumas características comuns: instabilidade política do governo em curso; greves/manifestações políticas e sociais; alto custo de vida imposto à população; medo da classe média de que o socialismo fosse implementado no Brasil; e apoio da vertente mais conservadora da Igreja Católica. Em ambos, a vontade de verdade revela-se como “prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade”. Analisando estes dois momentos históricos da história brasileira, observa-se que “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 2014, pp. 19-20, 25).

Bibliografia

Imprensa:

BRADLEY, Fiona. *Surrealismo*. Tradução: Sérgio Alcides. São Paulo: Cosac Naify, 2001. BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. Tradução: Sergio Pacha. Rio de Janeiro: Nau, 2001. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 8. ed. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002. FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução: Roberto Machado et al. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2005. FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.

24. ed. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014. PARIEN-TE, Ángel. *Repertorio de ideas del surrealismo (1919-1970)*. La Rioja: Pepitas de Calabaza, 2014. SANTOS, Vanisa Moret. *Salvador Dalí: o efeito do estranho em sua obra*. São Paulo: Giostri, 2015. THOMSON, Laura. *Segredos do surrealismo*. Tradução: Eliana Rocha. São Paulo: Publifolha, 2011.

Digital:

RAY, Paul C. The anti-surrealism of Christopher Caudwell. *Comparative literature studies*, v. 6, n. 1, pp. 61-67, 1969. Disponível em: http://repository.asu.edu/attachments/108516/content/JSA_VOL1_NO1_Pages1-29_Pine.pdf. Acesso em: 14 ago. 2019.

LAIRA CARONE RACHID

Antitaylorismo

Taylorismo é um movimento sobre a organização racional do trabalho que surgiu no final do século XIX, com ascensão no início do século XX, tendo como criador Frederick Winslow Taylor (1856-1915). *Antitaylorismo* é a sua negação. Por um lado, o *anti* permanece como obra/resistência dos próprios trabalhadores que não se subordinam ao trabalho mecanizado, repetitivo e desumanizador, derivando-se consequentes explosões de descontentamento, lutas grevistas, abstinência ou doenças do trabalho; e por outro, pelo movimento patronal, que busca dinamizar os processos de (re)produção. Tal dinâmica incorpora preceitos de humanização, passando pelos modos de subordinação e aperfeiçoamento das relações de mando e obediência, atenuadas, de forma a substituir o controle externo de coerção (conforme o modelo taylorista) pelo de incorporação de regras de concordância e de adaptação (como ocorre na mais recente escola de organização do trabalho denominada toyotismo) aos modelos de organização de trabalho e de modo de produção capitalista.

Fundamentos do taylorismo

Taylorismo é o antitempo. É converter o tempo de ócio e de prazer no próprio trabalho. O taylorismo condiciona tempo, espaço e movimento coordenados (e condenados) ao mundo da produção; consequentemente, o trabalho torna-se despedido do seu conteúdo criativo e criador, transformado em processos alienados, focados em eficiência e eficácia, produtivos enquanto resultados que importem à acumulação de capital e à circulação de mercadorias.

Adeus ao lúdico, ao harmonioso, ao bucólico. Bem-vindos ao mundo do trabalho como forma de exploração, alienação, tristeza, enfim, *tripalium*, o trabalho como tortura. O trabalho contemporâ-

neo ganha uma dimensão que extrapola a vida cotidiana do fazer, modifica o tempo dos homens. Tempo de amar, de cozinhar, de farrear, de rir, comprometidos com o tempo do relógio, do cronômetro, da sirene da fábrica ou do sinal da escola. Tudo passa a ser controlado a partir da racionalização do tempo. Não há mais tempo livre, ou tempo de uso, mas tempo de valor, de dinheiro, de troca. “Tempo é dinheiro”, diria o velho Tio Patinhas. Essa personagem é um típico financista, um acumulador de dinheiro, ou seja, o dinheiro trabalha por ele (um típico capitalista moderno). Tio Patinhas ilustra bem a finalidade moral do sujeito que vive para o trabalho, visando ser um acumulador de dinheiro, um rentista. Isso depende, sobretudo, do esforço e do espírito animal que deve ter o empresário/empreendedor.

Ar, comida, água, literatura, arte agora é dinheiro. Estão condenados aqueles que usam seu tempo para o improdutivo. O trabalho produtivo leva-nos à riqueza das nações, isto é, o trabalho individual, somado ao trabalho do outro, conduz à riqueza geral, como proclamou Adam Smith (1723-1790).

Não há mais tempo para o ócio. Isso deve ser negado. Agora impera o negócio. O espaço racional é sem fronteiras e com grandes avenidas, facilitando a locomoção e a funcionalidade, especialmente nos setores comercial, industrial e residencial. Uma praça, um teatro, uma biblioteca, tudo deve estar adequado à circulação de mercadorias. A cidade perde o espaço do lúdico: teatro, circo, locais sociais. Estes, somente terão razão de sê-lo caso estejam entrelaçados ao produtivo.

O trabalho faz com que tudo seja alterado. Os movimentos da natureza, como o voo dos pássaros, as ondas do mar, os ventos alísios, as chuvas, todos sofrem interferência. A autonomia da natureza sofre influência do fluxo dos capitais, ou seja, das indústrias de transformação, que, por sua vez, geram doenças epidêmicas novas ou que ressurgem. Tal autonomia também é modificada pelo desmatamento, gerando alterações climáticas.

Movimento, tempo e espaço são artificializados e controlados externamente: os primeiros passos, guiados por equipamentos voltados ao público infantil; os primeiros abraços, registrados em *selfies*; a datilografia eliminada; os dedos, agora, adestrados pelo teclado eletrônico. Movimentos que se submetem aos *starts, stops, offs...* *Enter*, que precisam ser programados, cronometrados, dirigidos para a eficiência e a eficácia.

Tempo, espaço e movimento já não têm mais uma ligação às leis de natureza. Agora, são elementos que fazem parte do aparato positivo, do poder e do controle, sob o domínio dos processos de produção. Tempo, espaço e movimento obedecem a um modo produtivo, sempre envolto em dinâmicas de mercado, em ritmos preestabelecidos pelo menor custo, menor dispêndio, maior produção. A equação desse procedimento resume-se em maior lucro e acumulação.

Descarte-se, assim, a produção para o bem-estar social, para a ampliação do mundo do ócio e para a felicidade de todos. O advento das revoluções industriais foi aprimorando a ideia de que o social é o capital, que o trabalho não pode ser livre e cooperativo.

No trabalho cooperativo, a sua divisão é algo necessário e útil. Os trabalhadores do fabril, do campo e do comércio se especializaram em uma produção maior e com melhor qualidade, gerando distribuição e acesso, ao que se denominou divisão do trabalho. Cada campo de trabalho estava sob o domínio dos próprios operários (antigos artesãos). Com o advento das revoluções industriais, aqueles campos foram subdivididos, separando-se o *knowledge* do *know-how*. Tornou-se imperioso obter controle sobre os trabalhadores, ou melhor, sobre o conhecimento deles. Era preciso quebrar a resistência do ofício qualificado, cujos proletários “[...] detinham o controle integral de suas tarefas, gozavam de plena autonomia no tempo e na forma da produção e defendiam sua influência através de um severo código de ética solidário” (KATZ, 1995, p. 14).

A partir do advento do capitalismo industrial, passamos a conhecer a divisão

social do trabalho, que “[...] destrói ocupações [...], torna o trabalhador inapto a acompanhar qualquer processo completo de produção” (BRAVERMAN, 1987, p. 72). Taylor foi um grande maestro nesse campo, contribuindo para o seu aperfeiçoamento “pelo sistema de fábrica, assegurando definitivamente o controle do tempo do trabalhador pela classe dominante.” (RAGO; MOREIRA, 1984, p. 10).

A partir da primeira revolução industrial, com o incremento da máquina a vapor, o artesão foi retirado de sua oficina individual e inserido em pequenos espaços de produção coletiva, de forma parcelar, fragmentada. Administrar (ou gerenciar) aquele contingente de trabalhadores era um grande desafio para os capitalistas, necessitava-se de uma forma de organização e de controle que foi sendo aprimorada a partir de experiências empíricas.

Os princípios da organização científica do trabalho

O pioneiro dessas experiências laborais (utilizando o próprio chão da fábrica) foi Frederick Wislow Taylor, o qual criou um método que ficou conhecido como Gerenciamento Científico (GC), Organização Racional do Trabalho (ORT), Administração Científica (AC), ou também por Organização Científica do Trabalho (OCT). Era um sistema para “[...] racionalizar a produção, logo, de possibilitar o aumento da produtividade do trabalho ‘economizando tempo’, suprimindo gestos desnecessários e comportamentos supérfluos no interior do processo produtivo [...]” (grifos do autor) (RAGO; MOREIRA, 1984, p. 10).

Maior lucro e maior salário, na perspectiva taylorista, significam resultados, como o que ocorreu em sua experiência na Bethlehem Steel Company (BSC), quando, em 1900, após a reorganização da empresa, o trabalho passou a ser realizado por apenas 140 homens, sendo que antes necessitava “[...] de 400 ou 600. Reduziu-se o custo da manipulação do material de 7 a 8 centavos a 3 ou 4 por tonelada. [...] economizou, no último período de seis meses, uma quantia à razão de 78.000 dólares ao ano.” (GERENCER, 1990, p. 15).

A partir dessa experiência, com a diminuição de homens laborando, e consequente redução de custos, os trabalhadores poderiam ganhar mais por tarefa executada, o que configurou como principal objetivo da administração “assegurar o máximo de prosperidade ao patrão e, ao mesmo tempo, o máximo de prosperidade ao empregado” (TAYLOR, 1990, p. 24). Tal sucesso se constituiu no aumento de produtividade a partir da intensificação do processo de trabalho. Encontra-se aqui sua contradição, visto ser uma relação de compra e venda de força de trabalho em condições desiguais.

Outro equívoco remete aos interesses de patrões e subordinados. Para Taylor, não são antagônicos, visto ser um interesse uno, pois “a prosperidade do empregador não pode existir, por muitos anos, se não for acompanhada da prosperidade do empregado [...]” (TAYLOR, 1990, p. 25). A conciliação entre ambos reside em altos salários e baixos custos. Trata-se, entretanto, de objetivos inconciliáveis.

Taylor lutava contra a possibilidade do “*fazer cera*” – expressão popular no campo de trabalho – por parte dos trabalhadores, uma prática para ter-se controle do tempo de realização de uma tarefa, ao que ele nominou por indolência: natural (o menor esforço para realizar uma tarefa) ou sistemática (propositada e organizada). Para Taylor, “Quando um homem, por natureza enérgica, trabalha durante alguns dias ao lado de um indolente, a lógica, a que chega, é irrespondível: por que devo trabalhar mais do que este preguiçoso que ganha tanto quanto eu, embora produza apenas metade?” (TAYLOR, 1990, p. 30). A resposta está em uma espécie de contágio indolente, em que os empregados vão praticando a arte de manusear o tempo conforme seus interesses.

Contra a indolência sistematizada, somente o controle externo pode surtir efeito. Assim, “[...] quase todos os atos dos trabalhadores devem ser precedidos de atividades preparatórias da direção, que habilitem os operários a fazerem seu trabalho mais rápido e melhor do que em qualquer outro caso” (TAYLOR,

1990, p. 34). Desse modo, a previsibilidade de organizar as tarefas de forma externa e aplicar a maneira correta de sua realização, com vigilância ostensiva, controle e orientação permanente.

Esse *sistema científico* exige duas espécies de homens, um que planejará e outro que executará. Taylor chama isso de divisão equitativa de responsabilidade do trabalho, ou seja, um *trabalho cooperativo* entre direção e subalterno. Dessa forma, a administração científica estuda, elabora, organiza e orienta o operário para a realização das tarefas. O trabalhador não precisa ser qualificado para a realização das tarefas, podendo ser ainda um homem rude, de pouca inteligência... Um homem de mentalidade limitada, ou um “gorila inteligente” (conforme denominação do próprio Taylor).

Para a mentalidade taylorista, trabalhos braçais, físicos, rudes, como aqueles realizados nas minas de carvão, ou serviços de pedreiro, ou ainda carregar lingotes de ferro, exigem pouco raciocínio, sem grande elaboração mental ou tomada de decisão. Assim, para ele, tais atividades requerem um trabalhador que tenha como primeiro requisito “[...] ser tão estúpido e fleumático que mais se assemelhe em sua constituição mental a um boi, que a qualquer outra coisa.” (TAYLOR, 1990, p. 53). Dois desses *modelos* de homens ganharam história, Schmidt, subordinado diretamente de Taylor, nos EUA, trabalhando na BSC; e, no lado comunista, na URSS, Stakanov, trabalhador de mina de carvão.

O método de administração científica está pautado também na ideia de investir no individualismo (lembrar que o homem tem um fim econômico). Esta tese é muito próxima àquela de Adam Smith, sobre competitividade e emulação. Segundo Taylor, quando os operários trabalham juntos “[...] tornam-se menos eficientes do que quando a ambição de cada um é pessoalmente estimulada; que quando os homens trabalham em grupo sua produção individual cai invariavelmente ao nível, ou mesmo abaixo do nível, do pior homem do grupo [...]” (1990, p. 60). Disciplinar o sujeito para

incrementar a produção viabilizada pela realização do trabalho parcelado.

Mais do que uma concepção sobre a melhor (ou única) forma de se realizar uma tarefa é a própria incorporação de uma prática de controles do tempo, do espaço e do movimento do mundo prático e útil: diga-se, produtivo, do trabalho realizado. Sem espaço para os sonhos, para o ócio, para o lúdico, para a criatividade, é o tempo medido para o físico, para a mente, para o corpo. O operário é controlado pelo escritório, pelos planejadores. O escritório passa a ser o local de organização do pensamento, que irá controlar, nas oficinas, as mãos. Como bem definiu Braverman, “As unidades de produção operam como a mão, vigiada, corrigida e controlada por um cérebro distante” (1987, p. 113).

Eis uma nova forma de trabalho coletivo: contra a indisciplina, o imprevisto e o desperdício de tempo; contra a morosidade, gestos e atitudes descontrolados ou autônomos, nada mais prudente para a eficiência de um bom produto do que formas de controle de tempo e movimentos, ou seja, disciplinar o corpo: seus gestos, seus modos.

Essa metodologia exige novos aprendizados e conhecimentos, os quais, por si, “os pobres e tolos operários” não conseguiriam obter. Cria-se assim uma tarefa para um novo corpo de trabalhadores: os gerentes/supervisores, aqueles que irão treinar, orientar e fiscalizar os operários no seu fazer.

O controle dos tempos e movimentos objetiva qualificar e quantificar a produção, evitando-se o desperdício de tempo e demais movimentos, a fim de alcançar maior ganho para os trabalhadores. Assim, capital e trabalho sairiam, ambos, satisfeitos com os resultados da relação compra e venda da força de trabalho, agora racionalizada sob a batuta da OCT.

Como “pretensa ciência”, a OCT vislumbrava:

1º. Reduzir o saber do operário – instituindo formas externas de controle de seu fazer;

2º. Eliminar o trabalho intelectual e centralizá-lo no departamento de planejamento;

3º. Colaboração entre os vários níveis hierárquicos;

4º. Divisão equitativa de trabalho – relação entre o setor de comando e de operacionalização.

Trata-se, portanto, de um método da economia organizativa, uma técnica com fundamentação e neutralidade científica, extremamente racional. Entretanto, tal método estava calcado, também, na economia política: beneficiamento da classe dirigente sobre os trabalhadores, por meio de processos organizativos, buscando, em última instância, o controle dos processos operacionais e produtivos, dos resultados e do trabalhador. A única objeção que aparecia era a vontade do indivíduo com saber e resistência.

Taylorismo é uma forma de intervenção na organização social do trabalho, impondo ordem e controle nas relações fragmentadas desse modelo, a que podemos chamar de modo de organização técnica do trabalho e do trabalhador. Trata-se, sim, de dominar o homem, suas vontades, subjetividades, ações, reações e reflexões – este é o homem controlado, submisso, “[...] a classe dominante tem clara a necessidade de reelaborar os mecanismos disciplinadores pelos quais assegura a perseguição de seus objetivos por uma classe dominada” (RAGO; MOREIRA, 1984, p. 35).

Destruição da qualificação do trabalhador e uma construção de um exército de desqualificados ou semiqualeificados teve como consequência lutas contra o ideal taylorista, ou seja, segundo Franco, tal situação “[...] criou o seu próprio coveiro, o sujeito histórico que começou a lutar para destruir as formas tayloristas de organização do trabalho, ou seja, os trabalhadores desqualificados” (FRANCO, 1987, p. 52).

Mais do que isso, é sistematizar, controlar, submeter, padronizar a força de trabalho do homem, é torná-lo robô, “[...] forte, ativo, produtivo, massa bruta destituída de consciência, de capacidade crítica e de criatividade” (RAGO; MOREIRA, 1984, p. 37). Ou, como Franco registrou em seu ensaio sobre o trabalho da escola, “O grande sonho de Taylor era transformar cada trabalhador numa

espécie de ‘gorila domesticado’, num ‘gorila amestrado’. O sonho de Taylor, de fato, coincidia com o sonho da indústria mecanizada” (grifos do autor) (1987, p. 19). Porém, para que tal sonho seja concretizado, precisa de parceiros que se submetam a ele.

Antitaylorismo: movimentos de resistências

Formas e exemplos de resistência são amplos, mas basicamente têm como significantes as greves ou a resistência passiva por parte dos trabalhadores, embora tenham ocorrido também encontros realizados por instituições ligadas ao capital. Os trabalhadores resistem para manter sua integridade, domínio e controle sobre sua força de trabalho. Os capitalistas buscam a apropriação do conhecimento dessa classe, para melhor dirigi-la e controlá-la. Entretanto, sabem que esta pode ser uma forma de inibir a vontade do trabalhador, subestimando-o, reduzindo a sua possibilidade de produção e sobrevivência.

Apple, em seu ensaio sobre educação e poder, enfatiza que “[...] estudo após estudo tem confirmado o fato de que uma grande proporção dos adultos trabalhadores tem sido capaz de continuar seu próprio desenvolvimento coletivo de normas informais de produção e sua habilidade para ‘desafiar’ o supervisor e o ‘expert’” (grifos do autor) (1989, p. 88).

O resultado das experiências que o taylorismo introduziu nas empresas levou a este paradoxo: produzir mais e ir de encontro a uma produção contínua, crescente e de sustentabilidade. “Ao invés de criar sempre uma ‘força de trabalho obediente’, o que elas *suscitaram* com frequência foi resistência, conflito e luta.” (APPLE, 1989, p. 88).

Como anunciaram Marx e Engels (1980) que o capitalismo seria o seu próprio coveiro, assim, também, o taylorismo se fez seu próprio sepultador: “[...] desencadeou uma tempestade de oposição entre os sindicatos durante os primeiros anos deste século (XX) [...]” (BRAVERMAN, 1987, p. 121). No entanto, os processos de insubordinação estavam menos em lidar com os estudos de

tempos e movimentos e mais em resistir e se contrapor ao esforço taylorista de “[...] destituir os trabalhadores do conhecimento do ofício, do controle autônomo, e imposição a eles de um processo de trabalho acerebral, no qual sua função é a de parafusos e alavancas” (BRAVERMAN, 1987, p. 121).

Resistir faz parte do universo político dos trabalhadores. Trata-se de uma questão histórica, de construção de mecanismos de defesa de classes. Rago e Moreira citam que “Em Nottingham, em 1811, por exemplo, foram destruídos cerca de 70 teares de meias por manifestantes que contavam com o apoio da população local” (1984, pp. 29-30).

Manifestar e resistir se refere à própria sobrevivência dos trabalhadores enquanto classe, enquanto sujeito coletivo, que pode estar condicionado a determinadas formas de trabalho, de sujeição, omissão. Assim, o sujeito não será um eterno submisso. Era uma questão de honra algumas formas de resistências! Faziam parte do universo desses trabalhadores: “fazer cera”, sabotar equipamentos, praticar o absenteísmo, o *turnover*, chegando a formas mais organizadas, como as revoltas e a greve. Vale citar ainda os escravos, que praticavam o banzo.

A obra *Eles não usam Black Tie*, de João Francisco Guarnieri, ilustra o cenário descrito: o filho, Tião, furando greve, passando pelo bloqueio do pai, Otávio, grevista e piqueteiro. Tião ouve: “Ele deixou um recado comigo, mandou dizê pra você que ficou muito admirado, que se enganou. E pediu pra você toma outro rumo, porque essa não é a casa de fura-greve!” (GUARNIERI, 1980, p. 23). Nesse caso, a unidade familiar rompeu-se pelo movimento conflitual grevista.

As lutas aguerridas são históricas, são fatos que ocorrem, ora sem previsões, ora planejadas. Acontecem contra o domínio da gerência; como eclosões; como solidariedade a outros movimentos de trabalhadores; por demandas salariais; enfim, aglutinando as forças dos trabalhadores. É pertinente lembrar Marx e Engels, quando afirmam que “Os operários triunfam, às vezes; mas é um triun-

fo efêmero. O verdadeiro resultado de suas lutas não é o êxito imediato, mas a união cada vez mais ampla dos trabalhadores” (1980, p. 20).

Trata-se, portanto, de uma luta entre capital e trabalho. Uma luta de classes. Uma luta pelo domínio da força e do modo de produção do trabalho. Apple afirma que “Mesmo trabalhadores relativamente desqualificados lutavam tanto por salários, quanto por controle” (1989, p. 89).

O antitrabalho, no sentido de *tripalium*, refere-se ao fortalecimento do companheirismo e da solidariedade que vai contra a lógica hobbesiniana (Thomas Hobbes, 1588-1679) “do homem lobo do homem”. No mesmo sentido, Taylor desenvolve suas argumentações sobre a perspectiva do *homo economicus*. A busca pelo controle e pela autonomia não impede, “Mesmo nas indústrias altamente mecanizadas, a ‘militância’ dos trabalhadores, para proteger aquilo que é acertadamente rotulado como ‘solidariedade’[...]” (grifos do autor) (APPLE, 1989, p. 92).

Uma falácia na obra de Taylor foi a constituição de poder imanente do *homo economicus*, o que sustentaria suas teses de controle por recompensas financeiras. Mas o homem é um ser social, que tem laços com outros da mesma espécie, ou seja, “homens e mulheres apresentam uma capacidade ativa que se opõe à estrutura. Ela pode ser informal e desorganizada e, portanto, existir apenas no nível cultural e não no político. Ela existe sob formas que não são simplesmente reprodutivas” (APPLE, 1989, p. 96). Isso, ao contrário do que apregoou Hobbes, mostra que o homem não tem uma natureza selvagem e bárbara, violenta, mas, próximo ao que Jacques Rousseau (1712-1778) defendeu, a sociedade é corruptora deste sujeito que nasce com um instinto solidário. No caso do trabalho, as escolas e as teorias de organização partem e buscam criar uma desarmonia, uma relação conflitual (apesar de Taylor, por exemplo, trabalhar com a ideia de consenso) natural, e, a partir desta tese, criar formas de controle: externa e interna.

Destarte, os trabalhadores, apesar de todo o poder de opressão, de controle, da própria alienação, de modelos organizados verticalmente (depois, horizontalizados), fazem resistência, mesmo que sejam “[...] esforços ostensivos e velados dos trabalhadores para resistir ao controle racionalizador dos empregadores” (APPLE, 1989, p. 97).

Por que a resistência ora é mais organizada, ora se desfazela? Braverman, quando trata da concepção do trabalho humano, explica: “O trabalho, como todos os processos vitais e funções do corpo, é uma propriedade inalienável do indivíduo humano” (1987, p. 56). Os pontos nevrálgicos que sustentam a contradição entre capital e trabalho consistem nessa abordagem usurpadora do fazer criativo, de realização de trabalho enquanto uma função vital e de prazer.

A resistência tomou uma dimensão inimaginável quando relativizada aos dias de hoje. O trabalho era parte do sujeito, e parte de todos, ao mesmo tempo, portanto uma irmandade que requeria maior cuidado e trato. Atente-se a este fato registrado por Rago e Moreira: “[...] os cronometristas que haviam entrado na fábrica (American Locomotive Co.), após acordo firmado pelo próprio sindicato, foram atacados e espancados pelos operários em 1911”. Ou, ainda, na mesma empresa, quando os “[...] mecânicos jogavam no lixo seus envelopes contendo os prêmios de produção” (RAGO; MOREIRA, 1984, pp. 43-44).

As resistências que se acentuaram com o advento do taylorismo no ocidente são assimiladas também no oriente, na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Desse modo, com a implementação do taylorismo, a resistência passiva é marcada pela “[...] alta rotatividade dos operários, chegando, no ano de 1935, a 86,1% o percentual de trabalhadores que mudaram de emprego no setor industrial” (RAGO; MOREIRA, 1984, p. 93).

Ainda na URSS, os casos de sabotagem das normas e de “[...] abandono das fábricas avolumam-se no período. Afinal, durante o verão de 1936, de 9,5% a 22% (dependendo da fábrica) da força de

trabalho empregada na construção de máquinas eram incapazes de executar as normas impostas” (RAGO; MOREIRA, 1984, p. 94).

Se o taylorismo se globaliza, internacionaliza de igual modo formas de resistência, como as grandes greves que ocorreram entre 1890 e 1920, no EUA. Tais movimentos não são meros fatos de época, mas sim episódios presentes nas lutas de classe, nos conflitos entre apropriação patronal e reapropriação operária (KATZ, 1995).

Ao que chamamos de resistência ao taylorismo, Katz considera uma inviabilidade do modelo. O autor afirma que o taylorismo “[...] leva ao limite o caráter mercantil da força de trabalho ao pretender que, em troca do salário, o operário se transforme na prolongação da máquina” (KATZ, 1995, p. 23). Enfim, tais movimentos de rebeldia e resistência levam ao esgotamento do modelo taylorista.

A constituição da crise taylorista/fordista de modo de produção

O epicentro de uma crise não se encontra em um modelo específico, mas sim no colapso propriamente focado na estrutura do capital, cujo teor está na crise de acumulação que empurra ao fracasso um determinado padrão que precisa ser substituído. Trata-se de seu esgotamento, visto que o capitalismo está em permanente crise – portanto, a necessidade de sua substituição para equacionar, conter a depressão, que no fundo é estrutural. É dessa forma que ocorre o esgotamento do modelo de acumulação taylorista/fordista de produção.

Para Holloway, segundo Antunes, “A crise capitalista não é outra coisa senão a ruptura de um padrão de dominação de classe relativamente estável. Aparece como uma crise econômica [...]. Seu núcleo, entretanto, é marcado pelo fracasso de um padrão de dominação estabelecido [...]” (2003, p. 31).

O padrão taylorista/fordista vigorou ao longo do século XX: “[...] baseava-se na produção em massa de mercadorias, que se estruturava a partir de uma produção mais *homogeneizada* e enormemente *verticalizada*” (grifos do autor)

(ANTUNES, 2003, p. 36). O taylorismo e o fordismo identificam-se e se conciliam a partir da produção em série com o cronômetro. Sua implementação ocorre de forma “[...] sistemática baseada na acumulação intensiva, uma produção em massa executada por operários predominantemente semiquualificados, que possibilitou o desenvolvimento do *operário-massa* [...] em empresas verticalizadas e fortemente hierarquizadas” (grifos do autor) (ANTUNES, 2003, p. 37).

Essa forma de organização racional do processo de trabalho capitalista entra em crise “[...] no final dos anos 60 e início dos anos 70, (quando) deu-se a explosão do *operário-massa* [...]” (grifos do autor) (ANTUNES, 2003, p. 40). Várias são as causas: perda de identidade do trabalhador, processos de desqualificação, atividades monótonas e repetitivas, o que leva, como consequência, a novas posturas por parte do trabalhador. Antunes esclarece: “Se o *operário-massa* foi a base social para a expansão do ‘compromisso’ social-democrático anterior, ele foi também seu principal elemento de transbordamento, ruptura e confrontação, da qual foram forte expressão os movimentos pelo controle social da produção ocorridos no final dos anos 60 [...]” (grifos do autor) (2003, p. 41).

O quase um século de acumulação com base taylorista/fordista não foi capaz de domesticar e calar os trabalhadores, de mudar suas possibilidades em relação à natureza do trabalho, as revoltas organizadas dos operários indicavam “[...] a possibilidade efetiva do *controle social dos trabalhadores, dos meios materiais do processo produtivo*” (grifos do autor) (ANTUNES, 2003, p. 43). Esse processo é categoria central na relação conflitual entre capital e trabalho.

As lutas dos trabalhadores, focadas como instrumento de classe, encontram novos sujeitos. Trata-se de uma lógica que tem como meta principal a auto-organização dos grupos sociais, fugindo de qualquer forma de subordinação, como explicita Sader: uma “irrupção de movimentos operários e populares que emergiam com a marca da autonomia e da contestação à ordem estabelecida.

Era o ‘novo sindicalismo’, [...] eram os ‘novos movimentos de bairro’ [...]; era o surgimento de uma ‘nova sociabilidade’ em associações comunitárias [...]” (grifos do autor) (1998, pp. 35-36). Porém, apesar de ter sido um período de intenso movimento, “[...] a conflitualidade proletária emergente não conseguiu consolidar formas de organização alternativa, capazes de se contrapor aos sindicatos e aos partidos tradicionais [...]” (ANTUNES, 2003, p. 44).

Autores críticos, de vertente marxista, ao final do século XX e início do XXI, têm atuado com a concepção de se criar formas dialógicas entre a organização dos trabalhadores e os movimentos sociais emergentes, como forma de enfrentamento e superação da exploração capitalista.

O taylorismo introduz um novo perfil de trabalhador: os semiquualificados, os desqualificados, ou ainda taylorizados, aqueles que se adequam às tarefas rotineiras, mecânicas, robotizadas, e não precisam de amplos conhecimentos, do saber fazer. São, assim, treinados para simples tarefas. Esta situação desintegram, fragiliza os trabalhadores autônomos, qualificados e organizados.

O grande problema enfrentado pelo taylorismo foi buscar “[...] reduzir a mero gasto fisiológico uma atividade como o trabalho que, por sua natureza humana e consciente, resiste à degradação” (KATZ, 1995, p. 23). Tal resistência, em determinados momentos, mais organizada e fortalecida, em outros, mais desarticulada, vai fazendo com que modelos como o taylorismo precisem ser readequados, visto seu desgaste pelas constantes resistências por parte dos trabalhadores.

Destaque-se a ideia de que o taylorismo é mais um movimento, um modelo de organização dentro do modo de produção capitalista. Portanto, serve por um determinado tempo, posteriormente é descartado ou reapropriado, ressignificado, muda-se sua roupagem: “A tendência capitalista de expropriar saberes dos trabalhadores é necessariamente periódica e recorrente, na medida em que acompanha o movimento ondulatório do capital” (KATZ, 1995, pp. 26-27).

O taylorismo implica resistência. É, portanto, tendência clássica, devido aos seus fundamentos históricos e filosóficos, que resistiram ao tempo, influenciando na construção cultural de subjetividades.

Antitaylorista também são as abordagens que surgem posteriormente enquanto escola das Relações Humanas, Behaviorismo, Estruturalismo – todas negando o sistema taylorista – mas carregando algo do velho ideal de Taylor. O toyotismo – uma das escolas contemporâneas da organização do trabalho –, apesar de todas as inovações em torno da flexibilidade do trabalho, carrega alguns fortes traços marcados pela filosofia organizacional de Taylor.

O antitaylorismo não é uma unanimidade, nem nivela os postulados tayloristas por baixo, causando, assim, estigmatização e ultrapassagem desse modelo de produção. Com isso, podemos nos utilizar de um argumento de Katz para referendar essa tese: “O toyotismo mistura com o taylorismo trabalhos de diferentes graus de qualificação, adaptados a uma fase mais complexa de produção” (1995, p. 36).

Além desse elemento, temos outros que dizem respeito a especificidades desses modelos de trabalho (taylorismo, fordismo, pós-fordismo, toyotismo), vigentes no século XX e início do XXI. Não se trata de responder a peculiaridades de determinados locais e espaços, mas, também, no caso do toyotismo, de cultivar “[...] traços universais da economia capitalista e, por isso, tem sido assimilado rapidamente por outros países desenvolvidos” (KATZ, 1995, p. 36).

Podemos deduzir que qualquer modelo de organização do trabalho não responde a uma especificidade ou a uma particularidade de um determinado local ou tempo, mas que está prontamente sendo desenvolvido e adaptado respondendo às necessidades do capital, para garantir os padrões de seu acúmulo.

Uma das características do toyotismo carregadas do taylorismo revela-se na *intensificação* das condições de exploração da força de trabalho; outra, válida de registro, refere-se mais ao *controle*

patronal do processo de trabalho causado pelo efeito monótono das repetições de tarefas.

Como se pode perceber, na raiz do modo de produção capitalista estão os padrões de organização do trabalho, que são aperfeiçoados, não superando os traços centrais que garantem a acumulação, a expropriação de mais-valia, a busca eterna de abduzir do homem o seu poder de trabalho e de criação.

Bibliografia

- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- APPLE, Michael W. *Educação e poder*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- BRAVERMAN, Harry. *Trabalho e capital monopolista. A degradação do trabalho no século XX*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1987.
- FRANCO, Luiz Antônio de Carvalho. *A escola do trabalho e o trabalho da escola*. São Paulo: Cortez-Autores Associados, 1987.
- GERENCER, Pavel. Vida e obra de Taylor. In: TAYLOR, Frederick Winslow. *Princípios de administração científica*. São Paulo: Atlas, 1990.
- GUARNIERI, Gianfrancesco. Eles não usam black tie. In: GUARNIERI, Gianfrancesco. *Literatura comentada*. São Paulo: Abril Educação, 1980.
- KATZ, Claudio. Evolução e crise do processo de trabalho. In: KATZ, Claudio et al. *Novas tecnologias: crítica da atual reestruturação produtiva*. São Paulo: Xamã, 1995, pp. 9-44.
- MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *Manifesto comunista*. São Paulo: Ched, 1980.
- RAGO, Luzia Margareth; MOREIRA, Eduardo F. P. *O que é taylorismo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SADER, E. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- TAYLOR, Frederick Winslow. *Princípios de administração científica*. São Paulo: Atlas, 1990.

ANTONIO BOSCO DE LIMA

Antitelevisionismo

Considerando-se a aceitação e a audiência da televisão pela maior parte da população brasileira, é difícil pensar, em um primeiro momento, na existência de rejeição ao meio televisivo. Desde seu aparecimento no país, em 1950, a tevê sofreu questionamentos acerca da possibilidade de usos do meio (informativo, cultural, entretenimento) e quanto ao seu valor (contestação ao baixo nível da programação, ao seu possível poder de diminuir o nível intelectual dos espectadores). Apesar destes questionamentos, não é possível afirmar que tenha havido uma postura sistemática antitelevisionismo. Contudo, ainda que numericamente pouco expressiva, a existência do antitelevisionismo está expressa em posições contestatórias baseadas em pelo menos quatro critérios: o cultural ou estético, o político, o religioso e o econômico.

O novo meio de comunicação, assim como havia acontecido com o rádio, logo se tornou um veículo para informação e veiculação de competições e eventos esportivos. Nas pioneiras transmissões televisivas o alcance era limitado pela ainda precária tecnologia anterior ao uso dos satélites. Todavia, o entusiasmo do público que tinha acesso ao meio foi logo contraposto pela resistência dos dirigentes esportivos. No Brasil a reação dos presidentes de clubes de futebol que se opunham aos jogos na tevê seria análoga à dos promotores de lutas de boxe nos EUA e no Reino Unido, que contestavam as transmissões dos eventos por motivos econômicos.

Inicialmente acreditava-se que a possibilidade de assistir as partidas no conforto do lar subtrairia torcedores pagantes dos estádios, afetando a renda das agremiações. Este conflito se arrastaria por pelo menos três décadas. Do pioneirismo dos anos 1950 ao semiamadorismo do final da década de 1980 muitas foram as discussões. Amainada a hostilidade inicial ao meio em si (sempre mediada pelo fator financeiro) nas décadas

seguintes o valor recebido da televisão seria empecilho para a veiculação dos jogos.

Com o advento do hoje extinto Clube dos 13 (1987) e a posterior implantação da TV por assinatura no início dos anos 1990 é que este foco de resistência seria aplacado. A partir dali a discussão continuaria em torno dos valores pagos e dos horários que as emissoras estipulam para os jogos, mas quanto ao meio não há contestação – até mesmo porque a televisão tornou-se a principal fonte de renda das grandes e médias agremiações futebolísticas. Outras modalidades também são dependentes de contratos televisivos para alcançarem superávit em suas receitas, tais como automobilismo, basquete, vôlei e futsal.

No que tange à rejeição de cunho religioso, a mais notável resistência à televisão foi exercida pela igreja Assembleia de Deus, desde os anos 1950. Ainda que no final da década de 1960 alguns pastores já argumentassem a favor de uma postura mais flexível em relação aos crentes que já possuíam um aparelho e aos possíveis modos de bom uso do meio. Contudo, a Convenção Geral daquela denominação (em 1975) recomendou a abstenção da TV em vista da má qualidade da programação.

Com o advento dos tele-evangelistas na televisão brasileira, principalmente com pastores americanos como Billy Graham e Jimmy Swaggart (na década de 1980), outras denominações neopentecostais começaram a explorar o filão (que já era explorado no rádio) da mídia eletrônica, investindo crescentes importâncias para ampliar a abrangência da evangelização para além dos cultos presenciais. Devido a este movimento a Assembleia de Deus aderiu à compra de espaço televisivo e, hoje em dia, na pregação via internet. Uma dissidência daquela igreja, a Associação Vitória em Cristo – liderada pelo pastor e psicólogo Silas Malafaia – cresceu em importância e em número de adeptos rapidamente a partir da apresentação de programas televisivos.

Mesmo assim, em 2019 a Convenção dos Ministros e das Assembleias de Deus no Estado do Mato Grosso (CO-

MADEMAT) divulgou uma resolução da Mesa Diretora nº 04/2019 que orienta rigidamente certas posturas e costumes. Entre as diretrizes há uma norma sugerindo que os membros da congregação não assistam à televisão.

Bem menos rígidos são alguns reparos feitos por alguns sacerdotes católicos em relação ao conteúdo e a certos valores veiculados na programação. As advertências para selecionar bons conteúdos e evitar atrações que afrontem e desrespeitem os valores cristãos estão embasadas no trabalho de teólogos como o cardeal alemão Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI). Atualmente existem algumas redes de televisão de inspiração ou administração católicas como Rede Vida, TV Aparecida, Canção Nova e Pai Eterno, entre outras.

No âmbito internacional temos o exemplo de um aguerrido militante antitelevisão e provocador de debate Jerry Mander. Publicitário de profissão, após criar anúncios para órgãos ligados às demandas ecológicas, Mander tornou-se um crítico ferrenho do meio televisivo.

Dentre seus questionamentos contra a mídia audiovisual estão: o fato de a televisão reforçar a tendência de viver em um meio artificial, apartado do conhecimento direto do mundo e suscetível à implantação de realidades arbitrárias; a possibilidade de dominação tecnológica e econômica por parte de corporações gigantes; os efeitos neurofisiológicos, provavelmente insalubres, que condicionam as pessoas a aceitar um controle autocrático e, também, a possibilidade da tecnologia televisiva divulgar certo tipo de informação em detrimento de outro – a maior efetividade na transmissão de mensagens simplificadas, especialmente publicitárias.

Argumenta a favor de medidas de redução de danos, uma vez que a televisão não seria uma tecnologia neutra, pois em quaisquer que sejam as vertentes de pensamento que a dominarem ela sofrerá um uso “enviesado”, tendendo à criação de realidades artificiais, controle centralizado e incitação ao comportamento passivo e à comunicação de mensagens simples e lineares.

A passividade na recepção de conteúdos televisivos, bem como seus efeitos sobre o espectador, sempre foi um forte argumento para os críticos contestarem a TV, entre diferentes públicos de diferentes crenças e tendências políticas. O próprio Mander defende este ponto como um aspecto maior a ser combatido, uma vez que a televisão permite que as elites influenciem o modo das pessoas pensarem e perceberem os acontecimentos. No Brasil, políticos e intelectuais de esquerda – bem como seus congêneres de tendência mais anárquica – se notabilizaram em sua crítica severa ao meio, desde os primórdios até os dias mais recentes, ainda que a maior parte da classe jornalística seja ligada às pautas e aos partidos progressistas ou socialistas.

Por outro lado, principalmente nos últimos anos, o incipiente surgimento de um pensamento conservador e um consequente movimento político decorrente deste colocou lados opostos do espectro ideológico centrando suas baterias sobre o mesmo alvo. A Rede Globo é o principal alvo de críticas desde os anos 1960. O jornalista Roberto Marinho (1904-2003), proprietário e criador do grupo midiático sofreu críticas por supostos benefícios recebidos do Governo Militar (1964-1985) e também por inúmeros políticos como Leonel Brizola (1922-2004) e o ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva, apesar de sempre contar em seus quadros com partidários de seus respectivos partidos e ideais. E políticos conservadores como o médico, ex-deputado e notável candidato à presidência Enéas Carneiro (1938-2007) e o ex-deputado federal, eleito presidente em 2018, Jair Bolsonaro também dirigiram críticas àquelas empresas por defenderem valores esquerdistas, tentarem influenciar comportamento através de programas de entretenimento e de sua dramaturgia e por apresentarem cobertura negativa quanto a suas pessoas e valores.

Seja qual for abordagem ao meio, independente da linha editorial e/ou política de seus administradores, é difícil chegar a uma análise razoavelmente neutra, pois o escopo da abordagem recairá – de uma forma ou de outra – sobre os aspec-

tos psicológicos e ideológicos passíveis de uso para controle social.

Entre as iniciativas dramatúrgicas veiculadas pela TV Globo – chamadas pela empresa de “merchandising social” – sempre houve campanhas assumidamente dispostas a modificar comportamentos individuais e até mesmo influenciar a política nacional. A novela *Escalada* (1975), de Lauro César Muniz, através do dilema de seu protagonista (interpretado por Tarcísio Meira) dividido entre duas mulheres impulsionou a discussão sobre o divórcio – bandeira do parlamentar Nelson Carneiro (1910-1996) – e a sua posterior aprovação pelo Congresso Nacional em 1977. Já no século atual, a trama *Mulheres Apaixonadas* (2003), de Manoel Carlos, exerceu através de seus personagens força suficiente para influenciar e acelerar a aprovação naquele ano de duas leis de abrangente aplicação: o Estatuto do Idoso e o Estatuto do Desarmamento. No primeiro caso, o sofrimento de um casal de idosos (interpretados por Louzadinha e Carmen Silva) maltratado pela neta (Regiane Alves) catalisou a atuação dos congressistas. No segundo caso, o drama da pequena Salette (Bruna Marquezine), que perde a mãe (Vanessa Gerbelli) e vê o pai (Tony Ramos) ser atingido em tiroteio em via pública, foi tão impactante a ponto da maioria do Congresso e do então presidente Lula desconsiderar o resultado do referendo (2005) – favorável à posse e porte de armas de fogo – e dificultarem fortemente a possibilidade do uso de armamento pelo cidadão comum. Sendo assim, independentemente da abrangência e consequências, sejam positivas ou negativas, de tais inovações legislativas, elas dão margem ao recebimento de críticas quanto ao poder de influência da televisão.

A postura contestatória à TV baseada em motivos estéticos e culturais surgiu praticamente em simultâneo à sua instalação, em todos os países em que o serviço era adotado. Mas, antes de ser puramente um motivo para ser criticado, o vídeo era fonte para novas possibilidades artísticas. No Brasil, o inquieto artista plástico Hélio Oiticica (1937-1980)

foi um dos pioneiros na utilização da eletrônica combinada com outras artes e artifícios. A marcante obra *Tropicália*, exposta no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro (MAM/RJ) em abril de 1967, combinava obras anteriores, araras, poemas-objetos, plantas e – dentre outros elementos – um televisor ligado com volume nas alturas. O aparelho e o meio em si eram vistos como o ponto máximo da Indústria Cultural.

O artista sul-coreano Nam June Paik (1932-2006) criou a videoarte ainda no início da década de 1960, a partir de suas pesquisas sobre história da música e da arte, bem como de seu contato com artistas de vanguarda, ao desenvolver a instalação *TV Magnet*. Com o advento das câmeras portáteis de gravação de vídeo ele ajudou a criar uma vertente artística que seria fecunda no Brasil pelas duas décadas seguintes. Carolina Amaral de Aguiar analisou a videoarte como uma “evolução das imagens” tecnicamente reproduzíveis que passavam por perda de “potencial criativo” perante o “uso alienante” pela televisão. Apesar do uso subversivo e crítico do vídeo, a postura vanguardista e política dos videoartistas brasileiros era antes uma contestação ao uso “alienante” do meio por empresários e pelo governo do que um repúdio ao suporte.

Apesar das variadas fontes e motivos para criticar a televisão, no Brasil não há um movimento antitelevisão como a organização britânica *White Dot* (Ponto Branco), que encoraja as pessoas a não assistir televisão e a desligar aparelhos expostos em espaços públicos (como cafés, bares e salas de espera) com dispositivos como o *TV-B-Gone*. O aparelho criado pelo inventor, teórico do movimento hacker e professor de eletrônica norte-americano Mitch Altman é fabricado pela Cornfield Electronics, empresa de sua propriedade. O dispositivo “interpreta” o código de um televisor em especial e o desliga poucos segundos após o processo se completar.

O programa *Pânico na Band* (na década de 2010) criou um quadro em que, de certa forma, realizava o objetivo do movimento *White Dot* com um propósito

diverso. Durante uma partida da seleção de futebol da Argentina o humorista Daniel Zukerman passeava por bares de Buenos Aires e, em momentos em que havia chances de gol, desligava os televisores utilizando um controle remoto universal, para surpresa e desespero dos torcedores portenhos. A diferença é que a brincadeira só tinha como objetivo decepcionar os telespectadores para fins humorísticos explorando a rivalidade esportiva entre brasileiros e argentinos, sem exploração política ou estética.

Em determinados momentos, os ataques à televisão uniam três das quatro principais posturas contestatórias: as abordagens cultural/estética, política e religiosa. As acusações de mau gosto e de falta de cultura na TV foram responsáveis pelo cerco e exclusão temporária de importantes nomes da história da televisão nacional, tais como Chacrinha (Abelardo Barbosa – 1917-1988), Dercy Gonçalves (1907-2008) e Flávio Cavalcanti (1923-1986). Embora todos os três – ao lado de Sílvio Santos – fossem os maiores e mais bem pagos apresentadores brasileiros entre o fim da década de 1960 e início da década seguinte, eram alvos de crítica de parte dos telespectadores, de religiosos, de setores militares e da temida Censura Federal. Em várias oportunidades os programas eram tão alterados que a sua exibição era inviabilizada pelo elevado número de cortes a serem efetuados ou no texto ou na edição. Na gestão de Hygino Corsetti no Ministério das Comunicações (governo Médici, 1969-1974) o combate à baixaria e ao mau gosto aumentou, especialmente nos anos de 1971 e 1972. A Globo deixou de renovar o contrato de Dercy Gonçalves, Jacinto Figueira Júnior (1927-2005) – “O Homem do Sapato Branco” e de Chacrinha – envolvido em um não comprovado caso de “jabá”, cobrança indevida de dinheiro para que artistas aparecessem em seu programa, e em divergências com o supervisor Boni. Os programas que continuavam no ar inseriam atrações como balé, música erudita e jogos de perguntas e respostas para elevar o “nível cultural” das atrações. Em junho de 1972,

Flávio Cavalcanti teria seu programa suspenso por oito domingos. A Censura Federal duraria até a Promulgação da Constituição da Nova República, em 5 de outubro de 1988, não sem antes colocar obstáculos a programas como TV Mulher (1980-1986) e Malu Mulher (1979-1980), que abordavam assuntos considerados como de ordem íntima – como a sexualidade e a nova condição feminina.

Nas últimas décadas a televisão tornou-se onipresente no imaginário brasileiro, embora em muitos lares elas estejam ausentes por opção dos moradores. Com o advento dos canais de vídeo na internet como YouTube, Vimeo e Dailymotion o suporte começou a viver um dilema: grande parte da audiência migrou para a nova plataforma, muitas vezes atraída por conteúdos originalmente feitos para a TV. Já na década de 2010 houve o avanço na tecnologia de transmissão de vídeos – inclusive para dispositivos sem fio, como os telefones celulares – e o consequente desenvolvimento de sites pagos que trazem produções (principalmente seriados) originais, reprises e congêneres pertencentes às redes de televisão, que podem mirar o espectador saudosista e permitem assistir o conteúdo no horário que melhor lhe convier. Neste novo mundo do *streaming* surgiu um novo e curioso personagem que, se não é exatamente antitelevisão, se considera superior aos espectadores tradicionais de TV e de mídias físicas como DVDs, ainda que muitas vezes assista o mesmo conteúdo que aqueles a quem esnoba.

Bibliografia

Imprensa:

Alô, Dercy, alô. *Veja*, 5 jul. 1972. BERGESCH, Walmor. *Os televisionários*. Porto Alegre: Ardo-tempo, 2010. CARPEAUX, Otto Maria. *Ensaios reunidos*. Prefácio: Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: UniverCidade/Topbooks, 2005, v. 2. *Dicionário da TV Globo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, v. 1. Entre as cores e o melhor nível. *Veja*, 12 jan. 1972. OLIVEIRA SOBRINHO, José Bonifácio de. *O livro do Boni*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2011. O senhor dos domingos. *Veja*, 28 jun. 1972.

Digital:

AGUIAR, Carolina Amaral de. *Videoarte no Brasil dos anos 1970: a anti-televisão rumo a democracia das massas*. Disponível em: <http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XVIII/pdf/ST%2020/Carolina%20Amaral%20de%20Aguiar.pdf> Acesso em: 14 jul. 2016.

ANDRÉ CORRÊA ROLLO

Antiterceiromundismo

O Antiterceiromundismo foi um movimento que buscou negar a existência do Terceiro Mundo, afirmando não haver nenhuma unidade nos países que “supostamente” o compunha. De acordo com seus pensadores, a única coisa que os une é o fato de serem pobres e que os mesmos devem ser estudados caso a caso, haja vista cada um possuir suas peculiaridades econômicas, políticas, sociais e culturais, além de seus conflitos internos.

Do outro lado, estava o Terceiromundismo – corrente de pensamento, em sua maioria aliada à esquerda política, que pretendia uma tomada de posição contra os interesses das superpotências, por ver nessas, as principais responsáveis pela miséria que devastava os países pobres. Nesse sentido, o Terceiromundismo procurava promover o apoio às nações do Terceiro Mundo, contra as nações capitalistas e imperialistas, buscando resistência aos avanços dessas nações sobre os Estados pobres.

A partir dessas noções, desenvolverei, neste verbete, para melhor entendimento do que venha a ser o Antiterceiromundismo, as noções de identidade – no intuito de identificar as peculiaridades de cada linha de pensamento, terceiro-mundista e antiterceiromundista –; algumas noções sobre políticas de silenciamento, por ver nos argumentos dos dois grupos, tentativas de silenciamento de um discurso sobre o outro, assim como de silenciamento de bilhões de pessoas do Terceiro Mundo; certas considerações acerca do que venha a ser o Terceiro Mundo, para enfim, de forma contrastiva e comparativa destacar as características do Antiterceiromundismo.

Sobre identidades: breves apontamentos

As duas grandes guerras motivaram posturas de questionamento dos sujeitos ante o mundo que não mais formaria um indivíduo único, mas, sim, múltiplo,

esfacelado. As bases que sustentavam a individualidade dos sujeitos – algo já indagado no fim do século XIX por Charles Baudelaire – agora se romperam, não servem mais, pois o homem passa a viver em ambiente conturbado, incerto, que despersonaliza e fragmenta sua objetividade e subjetividade, passando a ser caracterizado pelo acaso, pela dispersão, pela ausência e pela mutabilidade, pois as bases sustentáveis que formavam a identidade dos indivíduos não funcionam mais em um mundo caótico e em plena transformação.

David Harvey, que preferiu denominar esse momento posterior à Segunda Guerra Mundial de Pós-modernismo, por observar algumas distinções ao conceito de modernidade, enfatiza a “total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico que formavam uma metade do conceito baudelairiano de modernidade” (1992, p. 49).

As observações de Harvey levam-me a compreender que esse período influenciou o pensamento dos indivíduos, estabelecendo uma crise de identidade do sujeito, que sofrerá as consequências desse instante. E, para falar em identidade, é importante lembrar que só se assume identidade(s) ao escolher o lugar do qual se fala. Com tal percepção Stuart Hall apontou as identidades como múltiplas, a partir das origens e das relações estabelecidas com o outro, pois, é a partir do contato com o outro que o sujeito constitui sua(s) identidade(s); é com a diferença, com a negação do que não se é, que se observa a(s) identidade(s) que compõem o eu, pois, de acordo com o teórico da cultura e sociólogo (HALL, 2002, pp. 12-13), “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”, além disso, ela deve ser “definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são únicas ao redor de um ‘eu’ coerente”, haja vista que “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de

tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas”.

Mas como observar essa sociedade contemporânea, como denominá-la, como entender a formação de identidades no mundo, chamado por muitos estudiosos, de pós-moderno e, ainda, por outros, contestado? Zygmunt Bauman destaca algumas noções do que seja identidade na modernidade líquida – termo recorrente à literatura de Bauman –, analisando o contexto social, cultural e político em que o fenômeno particular existe, procurando estabelecer conexões com outras áreas, não ficando apenas no campo das ciências sociais, o que torna difícil enquadrá-lo numa escola de pensamento.

Assim como Stuart Hall, um dos temas aos quais Bauman se dedicou foi o da Globalização, focalizada enquanto forma de mudança radical e irreversível, além de representar grande transformação que afeta as estruturas estatais, as condições de trabalho, as relações entre os Estados, a subjetividade coletiva, a produção cultural, a vida quotidiana e as relações entre o eu e o outro. A questão da identidade se insere nesse processo de globalização em razão do colapso das instituições que, por muitos anos, estabeleceram as premissas sobre as quais se construiu a sociedade moderna. A política da identidade fala a linguagem dos que foram marginalizados pela globalização, e impõe dois polos à existência social: a opressão e a libertação, sendo, então, a identidade abordada como algo inatingível e ambivalente.

Há, ainda, considerações sobre o fato de a identidade, na sociedade moderna, ser uma representação de instituições como a Família, o Estado, a Igreja; e que os elementos formadores de identidade(s) estão quase desintegrados pela moderna sociedade de massa, tornando-se, assim, fatores secundários na observação do cotidiano, pois “no admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam” (BAUMAN, 2005, p. 33).

Bauman também faz algumas observações de como o sonho de uma república

que valorize e reconheça todos os seus membros foi nutrido em cada uma das gerações modernas, mas questiona: como alcançar a unidade na (apesar da?) diferença e como preservar a diferença na (apesar da?) unidade. A capacidade de o Estado social fazer a maioria sentir-se confiante e satisfeita terminou por minar as suas premissas e ambições em vez de fortalecê-las. O significado de cidadania tem sido esvaziado de grande parte de seus antigos conteúdos, fazendo com que os homens na contemporaneidade sejam assombrados pelo fantasma da exclusão.

Nesse ínterim, as relações humanas, assim como a identidade, tornaram-se inconsistentes, passageiras, sendo, simultaneamente, objetos de atração e apreensão, desejo e medo; locais de ambiguidade, hesitação, inquietação e ansiedade. O indivíduo está sempre inseguro com a construção de seus relacionamentos, não se sente confiante nem mesmo quanto ao tipo de relacionamento que deseja, pois “estamos inseguros quanto a como construir os relacionamentos que desejamos. Pior ainda, não estamos seguros quanto ao tipo de relacionamentos que desejamos” (BAUMAN, 2005, p. 69).

A relação com o sagrado também se modifica profundamente na modernidade líquida, tornando Deus, por vezes, irrelevante para os assuntos humanos. A estratégia moderna consiste em fatiar os grandes temas que transcendem o poder do homem em tarefas menores, que os seres humanos podem manejar. A preocupação com o agora não deixa espaço para o eterno nem tempo para reflexões metafísicas e subjetivas.

Portanto, é fato a existência de constantes mudanças nas identidades modernas, pois há uma incerteza sobre a escolha das identidades alternativas e, tendo escolhido uma, por quanto tempo se fixar nela. A construção da identidade assumiu a forma de uma experimentação infundável, pois em nosso mundo fluido, comprometer-se com uma única identidade para toda a vida é praticamente impossível, uma vez que as identidades são para usar e exibir, não para armazenar e manter. Logo, o que se pode dizer é que a identidade é um conceito

em construção, estudo e movência. Algo que se debruça sobre si, buscando respostas em um mundo extremamente conturbado e desestabilizado, tanto por relações em grupo, quanto interpessoais.

O que diz o silêncio?

Contrariando o discurso corriqueiro, afirmo não ocorrer comunicação sem silêncio, pois o mesmo se constituiu como origem de toda e qualquer forma de linguagem, seja ela verbal ou não verbal. Tal questão pode ser observada a partir do fato de que ao ser arrancado de um vazio inexistente, porém deduzido, o silêncio se estabelece enquanto preenche de linguagem, proporcionando possibilidades comunicativas das mais variadas e estabelecendo sentidos, conscientes ou inconscientes. Com isso, o silêncio não aniquila a linguagem, mas, sim, propicia sentidos a ela.

Nesse âmbito, o silêncio (re)cria e (des)constrói discursos, pois arqueologicamente se estabelece enquanto um entre vários formadores da essência do ser, fazendo do homem não apenas um ser da linguagem, mas também do silêncio. Segundo o historiador Peter Burke, há inúmeras possibilidades de entender os silêncios, que podem ser “longos ou curtos [...] Variam tanto em qualidade quanto em quantidade [...] “naturais ou culturais [...] voluntários ou forçados [...] espontâneos ou estratégicos [...] cálidos ou frios [...] normais ou patológicos” (1999, s/p).

Com isso, há silêncios na dúvida, na solidão, na angústia, na introspecção, na origem e no fim das coisas, no excesso, no olhar, na repressão, na inefabilidade de Deus, no infinito do universo, nas imposições, na contemplação, na raiva, no embaraço, no assombro, na ameaça, na expectativa, na desilusão, na natureza, nas políticas e seus vários desdobramentos e em tantos outros locais, sentimentos e demais possibilidades onde existe linguagem.

Atentando para a origem do signo silêncio, é perceptível a diversidade advinda do mesmo. Segundo David Le Breton (1997, p. 23), *Tacere* indica um processo de comunicação no qual um dos indivíduos está sobre a ausência da palavra, ou seja, silencioso. Já o termo *silere* assinala

uma relação com a solidão do sujeito, pois a correspondência desse indivíduo com o mundo finda-se em si. Não há correspondência entre ele e qualquer complemento, a ação se encerra em si. Por sua vez, o ato de calar demonstra uma supressão da fala, podendo ser tanto identificada quanto suscitada pelo outro.

Em meio a várias possibilidades de se observar o silêncio, percebo que aquela relacionada à questões de ordem política é válida para a abordagem comparativa que pretendo aqui sobre as oposições entre Terceiromundismo e Antiterceiromundismo. Haja vista esses termos envolverem tanto governos de Estado quanto outros sujeitos que pensam acerca de tais questões. É notória a existência de variados discursos e posicionamentos e que há, também, certa tentativa de silenciamento do discurso de um grupo sobre o outro, no intuito de defender e, por vezes, impor seus pontos de vista.

Nesse sentido, compreendendo todos os indivíduos enquanto seres políticos e aliando-os às imposições feitas pelos Estados Nacionais em que coabitam, é incontestável a existência de diversificados modos de silêncio político e de políticas de silenciamento, tanto nos países de Terceiro Mundo quanto em outros, onde tal denominação foi discutida enquanto válida ou não.

O Terceiro Mundo

É inegável a necessidade de tecer algumas considerações sobre o chamado Terceiro Mundo para que possa desenvolver tanto a ideia de Terceiromundismo quanto de Antiterceiromundismo. Para tanto, breves comentários que envolvem fatos posteriores à Segunda Guerra Mundial são cruciais para a compreensão do panorama político, histórico, econômico e social em que o mundo se encontrava, para, então, chegar ao entendimento sobre o verbete aqui em destaque.

O fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, impõe ao mundo uma nova ordem protagonizada por duas nações, Estados Unidos da América (EUA) e União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

(URSS), a primeira defendendo e liderando o bloco capitalista e a segunda, o bloco socialista. Apesar de terem se unido, ao final da guerra, com o objetivo de derrotar um inimigo comum, a Alemanha nazista, alcançado o propósito, cada uma dessas nações buscou expandir seu poderio político, econômico, militar e ideológico no fito de aumentar e fortalecer seus interesses. A partir desse período, o mundo passa a viver uma guerra “oculta”, a Guerra Fria.

Ocorre outra divisão terminológica, o bloco capitalista, liderado pelos EUA, passa a ser denominado de Primeiro Mundo e recebe o apoio da Europa Ocidental, tendo como parceiros fundamentais, Alemanha Ocidental – dividida pelo muro de Berlim –, França e Inglaterra, além de outros países de menor expressão internacional. Por sua vez, o bloco socialista, liderado pela URSS, passa a ser chamado de Segundo Mundo, apoiado por países da Europa Oriental e da Alemanha Oriental.

Porém, havia nações que não pertenciam a nenhum dos blocos, como países da Ásia, África, Oriente Médio e alguns da América Latina, passando a ser chamados de Terceiro Mundo. Contudo, é importante ressaltar que rapidamente EUA e URSS iniciaram a disputa desses territórios, buscando ampliar seus domínios ideológicos, o que ocasionou inúmeras conflitos internos, desencadeando milhões de mortes em virtude de guerras anticomunistas e anticapitalistas.

De acordo com Yves Lacoste, “desde 1955, o grupo inicial dos Estados ‘afro-asiáticos’ estendeu-se aos Estados da América Latina para constituir o ‘grupo dos 77’, ou ‘grupo dos países não alinhados’” (1991, pp. 25-26), convencionalmente chamados de Terceiro Mundo. Porém, ressalto que, apesar de terem sido classificados em um mesmo grupo, isso não significou uma unidade, haja vista várias rivalidades terem se desenvolvido, sejam “rivalidades de vizinhança e de influência, conflitos de fronteira, antagonismos de regimes – com os opositores de um governo procurando o apoio de um estado vizinho – e também rivalidades econômicas” (LACOSTE, 1991, p. 26).

É evidente que os países que passaram a ser classificados como Terceiro Mundo possuíam certas semelhanças no tocante a problemas políticos, econômicos e sociais, o que alavancou os pensamentos do movimento terceiromundista, como abordarei melhor no próximo ponto. Contudo, é perceptível, também, que, apesar de estarem inseridos em um bloco de mesma classificação, suas diferenças são evidentes e inegáveis.

Antiterceiromundismo X Terceiromundismo

Penso que a melhor maneira para se obter definições mais precisas acerca do que venha a ser o Antiterceiromundismo, será abordá-lo, contrastando-o com o elemento de sua negação, o Terceiromundismo. De início, é crucial atentar para o fato de ambos serem movimentos de vertente política, identitária, ideológica, social, cultural, econômica, entre outras possibilidades. Outro fator de destaque, é que em meio às ideias disseminadas por cada um dos movimentos, é notória a tentativa de silenciamento de ideologias e identidades de um grupo sobre o outro.

A maior parte das associações de ambos os movimentos surgiram nos países desenvolvidos, na América do Norte ou na Europa Ocidental. O Terceiromundismo tinha o objetivo de expor e fazer com que a sociedade e a opinião pública atentassem para a seriedade dos problemas enfrentados pelo vasto conjunto de países do Terceiro Mundo, onde esse movimento ficou restrito a um pequeno grupo que raramente atingiu a opinião pública.

Para os terceiromundistas, o sistema capitalista e suas contradições são os grandes responsáveis pelos problemas que assolam os países do Terceiro Mundo, uma vez que há uma evidente imposição de regras impostas pelas potências. Os terceiromundistas lutavam por uma modificação na ordem econômica mundial que, segundo Lacoste, “em oposição àquela preconizada por um bom número de chefes de Estado ocidentais mais ou menos reformistas – seria radicalmente diferente, em seus princípios, do capitalismo privado ou do capitalismo de Estado soviético” (1991, p. 15).

Várias eram as ajudas concedidas aos países do Terceiro Mundo, mas, segundo os terceiromundistas, essa atitude era responsável por atenuar, cada vez mais, a dependência e pobreza desses Estados. Outra vertente desse movimento, além de criticar o sistema econômico, procurava desenvolver projetos em organizações não-governamentais, ONG, que pudessem atuar diretamente nos países necessitados, sem a intervenção do governo. Ademais, é preciso acrescentar que, na verdade, pouco era feito se pensarmos no montante de bilhões de pessoas pertencentes ao Terceiro Mundo, o que colocava os terceiromundistas em uma situação complicada, uma vez que nem eles sabiam efetivamente o que fazer pelo Terceiro Mundo. Tal fato reforçava os posicionamentos do antiterceiromundistas de que o Terceiro Mundo não existe, de que ele é apenas uma idealização criada pelos terceiromundistas.

Apesar de as disputas ideológicas e identitárias entre terceiromundistas e antiterceiromundistas ocorrerem em outros países, é na França onde elas mais se acentuaram, em decorrência da visceral politização desses movimentos. É notória a influência das ideias marxistas anti-imperialistas nos grupos terceiromundistas. Por sua vez, combatendo esse posicionamento, muitos antiterceiromundistas, aliados a vertentes de direita, por vezes de extrema-direita, justificavam os problemas do Terceiro Mundo como algo decorrente da ineficácia das ações dos terceiromundistas, que viviam mais de palavras que de ações.

Apesar dos posicionamentos políticos e ideológicos, os embates entre esses dois grupos de pensamento não devem ser vistos apenas enquanto mais uma disputa entre direita e esquerda. Acerca desse aspecto, os posicionamentos de Lacoste são esclarecedores: “nem todos os terceiromundistas são de esquerda”, pois “quando atribuem a ofensiva antiterceiromundista à ‘nova direita’, ignoram que esta (ou uma fração dela) afirma ser – fato surpreendente – inteiramente terceiromundista” (1991, p. 21). Ou seja, é possível identificar sujeitos de direita como apoiadores do movimento terceiromundista.

Pelo fato de os terceiromundistas muitas vezes não se utilizarem de condutas práticas, ficando mais no plano teórico e das ideias, os antiterceiromundistas, se aproveitando da situação, acabaram por considerá-los responsáveis por inúmeros problemas ocorridos em vários países do Terceiro Mundo, uma vez que a maioria dos terceiromundistas desconsideraram os sérios problemas internos que assolavam os países da África, Ásia, Oriente Médio e América Latina, “pois enxergam o terceiro mundo como um conjunto planetário, onde os anti-imperialistas combatem o imperialismo e seus ‘lacaiois’” (LACOSTE, 1991, p. 24), se esquecendo que as mazelas que envolviam cada país não se estabeleceram de modo tão simples quanto posto pelos terceiromundistas.

Portanto, os antiterceiromundistas buscaram criticar os terceiromundistas, que afirmavam que os países do Ocidente são os responsáveis pela miséria do Terceiro Mundo por tê-los condenado à fome e por defenderem os posicionamentos de vários regimes antidemocráticos do Terceiro Mundo. Ou seja, o Antiterceiromundismo foi uma tentativa de afirmação de teses de uma direita que surgia na França nas décadas de 1970 e 1980, com intuito de defender posicionamentos como estes, publicados por dirigentes da fundação Liberdade sem Fronteiras, em formato de artigo na *Paris-Match*: “o terceiro mundo não existe ou existe somente no espírito dos terceiro-mundistas. O terceiro mundo enquanto tal não tem nenhuma unidade. Existem apenas países pobres. Não há nada de comum, por exemplo, entre Coreia do Sul, que passou por um crescimento fantástico nos últimos vinte anos e espera ser membro da OCDE (Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico), e um país como a Uganda. Também não há nada de comum entre o Brasil, que teve um crescimento importante e é um país que se restabelece apesar de problemas sociais consideráveis e um endividamento extraordinário, e o Afeganistão, que foi invadido e ainda é um dos países mais pobres do mundo. Para nós não há terceiro mundo, mas

sim países mais ou menos pobres, que não têm nada a ver entre eles. Convém, portanto, estudar os problemas país por país” (LACOSTE, 1991, pp. 64-65).

De um lado um grupo de pensadores que observava o Terceiro Mundo enquanto bloco homogêneo composto por bilhões de pessoas que sofriam com sérios problemas econômicos políticos e sociais em virtude das políticas imperialistas das nações capitalistas ocidentais, os terceiromundistas. Contrário a essa linha de pensamento, estão os antiterceiromundistas, que enfatizavam a inexistência do Terceiro Mundo, colocando-o apenas como uma invenção dos antiterceiromundistas e destacando que esses povos não deveriam ser considerados um bloco homogêneo em virtude de suas diferenças internas e entre si.

Com fundamento nesses elementos, apresentei, sucintamente, as noções de identidade, silêncio e Terceiro Mundo, para então chegar à compreensão do que venha a ser o Antiterceiromundismo a partir do seu outro, o Terceiromundismo, no fito de que tais posicionamentos surgidos após a Segunda Guerra Mundial, durante a Guerra Fria e a criação do Primeiro e Segundo Mundos, possam ser melhor compreendidos na contemporaneidade.

Bibliografia Impressa:

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. LACOSTE, Yves. *Contra os antiterceiro-mundistas e contra certos terceiro-mundistas*. Tradução: Márcia Nogueira de Albuquerque. São Paulo: Editora Ática, 1991. LE BRETON, David. *Do silêncio*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

Digital:

BURKE, Peter. *Escutar o silêncio*. São Paulo: Folha de São Paulo, 1999. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1909199904.htm>. Acesso em: 18 jul. 2016.

Antitomismo

Definições preliminares: tomismo/ Escolástica

O termo tomismo remonta originalmente ao teólogo dominicano São Tomás de Aquino (1225-1274), nascido em Roccasecca, região do Lácio, na Itália. Atualmente, porém, a expressão transcende a reflexão originária de Tomás de Aquino e refere-se a toda escola ou pensamento que se inspira em suas ideias.

As teses de Tomás de Aquino foram condenadas pelo bispo de Paris em 1277, sobretudo devido ao seu aristotelismo e às suas diferenças com a filosofia agostiniana (referente ao teólogo Santo Agostinho, 354-430), o que também gerou disputas com os franciscanos, adeptos do agostinianismo. No entanto, em 1323 Tomás de Aquino foi canonizado pelo papa de Avinhão João XXII (1245-1334) e as condenações foram revogadas.

Em 1568, durante o pontificado do papa Pio V (1566-1572), o teólogo foi promovido a “doutor da Igreja”. Já no século XIX o tomismo recebeu o status de doutrina autêntica (“oficial”) da Igreja Católica Romana, através da Encíclica *Aeterni Patris Unigenitus* (1879), promulgada por Leão XIII (1810-1903). Este documento é um marco da retomada do tomismo (conhecida como “neotomismo”) pela Igreja e fez parte do movimento da “neoescolástica” (ou 3ª Escolástica), a partir da segunda metade do século XIX.

A filosofia tomista tem como premissa fundamental a separação entre corpo e alma, matéria e espírito, oriunda da metafísica aristotélica. Do ponto de vista teológico, um dos temas mais caros ao tomismo é a doutrina da graça divina, elemento que une tomistas e agostinianos. Outra característica da teologia tomista é o seu ideal de perfeição/pureza/purificação, que se vincula ao criacionismo divino e lhe fornece a sua base: Deus é modelo de perfeição, como na doutrina aristotélica, mas também criador, tal como presente nas Sagradas Escrituras.

A apreensão filosófica de Tomás de Aquino baseia-se numa *Philosophia perennis*, ou seja, trata-se de uma “doutrina sacra”, baseada na revelação divina a partir da Bíblia e na certeza da existência de Deus. Assim, a sua concepção de ciência é a de uma *scientia subalterna* ao fato maior da existência divina: a ciência deve estar, portanto, subordinada à revelação e à fé cristã. Este é um dos pontos em que a sua doutrina diverge da de Santo Agostinho. Este defende maior autonomia entre ciência e fé, a última vinculada ao âmbito individual. Outro ponto de divergência refere-se à questão do livre-arbítrio. Enquanto a teologia tomista admite a possibilidade de autonomia nas escolhas humanas, o agostinianismo advoga a doutrina da predestinação.

Por escolástica, entende-se a tradição medieval cristã-ocidental oriunda dos ensinamentos dos pais fundadores da Igreja e fundamentada na revelação divina. Tomás de Aquino é considerado um dos maiores representantes, senão o maior, desta tradição, e a sua obra magna, *Summa Theologica* (escrita entre 1265 e 1274), é um de seus luminares.

Antecedentes político-ideológicos: a conjuntura de meados do século XIX

Desde os tempos da queda de Napoleão, em princípios do século XIX, e da subsequente formação da Santa Aliança (1815), a Igreja Católica nutria desejos de restaurar a força da fé dentro das monarquias europeias, defendendo uma subordinação dos homens à ordem sobrenatural e o respeito à hierarquia eclesiástica. No entanto, a partir da circulação de ideias ilustradas, desde o século anterior, iniciou um processo de modernização dos Estados Nacionais. Este ensejou uma visão mais secularizada de mundo, onde a ciência ganhou um espaço cada vez maior. Os meados do século XIX serão ainda marcados pela divulgação de princípios liberais e por revoluções burguesas em diversas regiões da Europa. A legitimidade dos poderes dos reis como emissários de Deus foi então colocada em questão e, desde pelo menos Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), uma

nova categoria política emergiu como engrenagem legitimadora do poder político: o assim chamado poder “popular”.

Sentindo a perda de sua influência no mundo temporal, a Santa Sé reagiu, dando início a um processo de restauração dos antigos valores da sociedade medieval, incluindo seus princípios filosóficos e teológicos. Dentro desta reação católica é que se situou o retorno à escolástica e o neotomismo. Assim, as motivações políticas que deram suporte ao neotomismo já se encontravam presentes desde os meados do século XIX.

O processo de secularização, que se exacerbou em grande parte do Continente Europeu face os nacionalismos ascendentes, colocou em questão diversos privilégios do poder clerical, uma vez que a Igreja detinha o controle sobre uma série de etapas da vida, como os registros de nascimento, casamento, morte, assim como inúmeros cultos da vida diária e incontáveis privilégios tributários. Naquela altura, muitas destas prerrogativas passaram a ser paulatinamente retiradas da esfera de influência da Igreja e foram transferidas para o controle da esfera estatal.

Dois de seus âmbitos de influência, porém, a Igreja lutou por não perder – a educação e a família. De acordo com a visão da Igreja romana, do controle sobre ambas depende a subordinação dos fiéis. Em suma, a própria manutenção de uma ordem social hierárquica. Outra esfera sensível referiu-se à polêmica entre o casamento civil e religioso, que se estendeu ao longo de todo o século XIX e o início do seguinte. Ainda hoje, os debates em torno do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo evocam sentimentos religiosos, tanto dos setores católicos como (neo)pentecostais. Aos olhos de Roma, o modelo patriarcal da família católica, assim como toda a estrutura social hierárquica, depende em grande parte do dogma da indissolubilidade do casamento (visto como um sacramento).

O pontificado de Pio IX (1846-1878) é um momento-chave do processo de emergência do “ultramontanismo”, que significou uma tentativa de reforço da autoridade papal e um maior controle

sobre as respectivas Igrejas Nacionais por parte de Roma. Em suma, tratou-se de um processo de centralização eclesiástica em Roma, cujo dogma da infalibilidade papal foi o principal signo.

O ultramontanismo caracterizou-se essencialmente por uma fidelidade irredutível à autoridade do papa e às diretrizes oriundas de Roma. Portanto, inclinou-se historicamente a uma perspectiva tradicionalista e antiliberal da fé católica, cuja objetivo é reforçar as tendências romanizadoras dentro da Igreja. A palavra “ultramontano” significa “aquele que está para além dos montes”, atrás do Alpes (“transalpino” na Alemanha), leia-se Roma/o Vaticano, na perspectiva de França, Alemanha e Áustria.

Dentre as medidas tomadas ainda no pontificado de Pio IX, e que reforçaram este projeto de romanização, está o *Syllabus* dos erros comuns da modernidade, um anexo à Encíclica *Quanta Cura* (1864). Este adendo condenou claramente o liberalismo, o relativismo, o panteísmo, assim como as sociedades secretas (maçonaria). Outra medida de nítido reforço à doutrina eclesial da Igreja foi a definição dos dogmas da Imaculada Conceição pela Bula *Ineffabilis Deus* (1854). Por meio destas diretrizes, Roma declarou a incompatibilidade entre a fé católica e a modernidade, num movimento de retomada da tradição tomista e o seu principal pressuposto – a subordinação da ciência à fé católica.

Face o pano de fundo da questão ultramontana e da consolidação das monarquias nacionais, reforçaram-se antigas tradições de questionamento do poder papal sobre as questões de Estado e sobre as estruturas eclesiásticas nacionais, como por exemplo o galicanismo na França, o josefinismo na Áustria e o febrionismo na Alemanha, todas defensoras de uma maior subordinação do clero aos desígnios do Monarca/Estado. Por outro lado, dentre os grandes partidários da perspectiva ultramontana esteve historicamente a ordem dos jesuítas, pautada pelo voto de fiel obediência ao papa. Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Ordem dos Jesuítas, pregava o mote *perinde ac cadaver*, a obediência

tal como a de um cadáver. A partir deste momento exacerbam-se, portanto, as divergências entre ultramontanos-jesuítas e os assim chamados “jansenistas-galicanos”, cujas disputas irão perpassar todo o século XIX e o início do XX, com grande capilaridade política.

Jansenismo-galicanismo e antitomismo: semelhanças e diferenças

Por jansenismo compreende-se tendências dentro do pensamento católico favoráveis a uma maior autonomia com relação ao Vaticano e a uma vinculação maior do clero ao poder temporal dos reis. Daí a sua maior proximidade com o galicanismo e o regalismo (que advoga a submissão jurídica da Igreja nacional ao Estado), de forma que não é equivocado falar de um “jansenismo-galicano”.

Moralmente, os jansenistas se distinguem pelo maior rigor (“rigorismo”) de suas práticas e costumes religiosos, em contraposição ao reputado relaxamento (“laxismo”) dos jesuítas. Por esse motivo, os jansenistas muitas vezes se aproximaram dos protestantes, sobretudo das tendências pietistas, conhecidas por seu exacerbado rigorismo moral. Teologicamente os jansenistas se aproximaram ainda da teologia agostiniana (o que consiste em mais uma identificação com os protestantes), defendendo uma separação rigorosa entre ciência e fé, típica da teologia agostiniana. Esta separação opõe-se frontalmente ao tomismo, que sustenta uma subordinação da ciência à fé cristã. Por isso, os jansenistas estiveram historicamente suscetíveis à influência das ideias ilustradas e do discurso científico de que foram grandes disseminadores.

Devido às suas disputas com o ultramontanismo, o antitomismo muitas vezes se aproximou de tendências jansenistas-galicanas e protestantes, confundido-se por vezes com o antiultramontanismo, embora não se deva reduzi-lo a este. Além disso, muitos membros da maçonaria e de grupos de “livres-pensadores” foram também partidários do jansenismo-galicanismo, ou mesmo simpáticos ao protestantismo, de forma que o antitomismo também

encontrou acolhimento junto a estes grupos.

Em suma, poder-se dizer que o antitomismo revelou-se partidário do antiultramontanismo, embora nem todo antiultramontano seja necessariamente antitomista, visto que houve setores religiosos que combateram contundentemente o ultramontanismo, como os jansenistas-galicanos, embora não dirigissem suas críticas diretamente à filosofia de Tomás de Aquino, que em muitos sentidos também retoma elementos da teologia agostiniana. E esta última forneceu as bases teológicas para o jansenismo-galicanismo.

Assim, apesar do antitomismo ter se aproximado de posições jansenistas-galicanas e protestantes, mormente nas críticas aos inicianos e à escolástica, estas denominações não se referem exatamente aos mesmo grupos. Essa distinção, embora sutil, é importante para que se compreenda os contornos da crítica antitomista, que surge com força nas últimas décadas do XIX: o jansenismo, por ser uma tendência interna ao catolicismo, não rompe com o pensamento religioso cristão, nem com as bases teológicas em que este se assenta. Já o antitomismo assumiu caracteres marcadamente laicistas, numa posição de crítica às permanências religiosas presentes na sociedade e, sobretudo, no pensamento. Tratou-se, portanto, de uma posição antiteológica, interessada na consolidação de um pensamento secular e laico, que se situou fora da alçada da religião. Antitomismo confunde-se, assim, historicamente, com secularismo radical. Por isso, aproximou-se ainda do liberalismo político (radical) e de uma postura marcadamente anticlerical, devido ao seu combate contundente a uma visão de mundo teológico-religiosa.

Devido à sua concepção filosófica antimetafísica, o antitomismo aproximou-se ainda de tendências científicas, positivistas, darwinistas e materialistas, que ascenderam a partir dos meados do XIX, sem reduzir-se a nenhuma delas em particular. O antitomismo também encontrou, portanto, muitos adeptos dentro da maçonaria e de outros grupa-

mentos, como, por exemplo, o dos assim chamados “livres-pensadores”. Por estas características, o antitomismo vinculou-se ainda às vanguardas da famosa geração *fin-de-siècle* na Europa e às suas respectivas gerações de 1870, seja em Portugal ou no Brasil.

Circunscrição do termo: a emergência do antitomismo em fins do século XIX

É certamente possível diagnosticar traços antitomistas anteriormente ao século XIX. Pode-se, por exemplo, destacar aspectos da filosofia de Baruch de Espinosa (1632-1677), algumas correntes do pensamento ilustrado e do idealismo alemão, as disputas intersticiais ao cristianismo entre tendências reformadoras e a Cúria Romana, bem como o liberalismo radical, que esteve por detrás de algumas das ideias presentes na Revolução Francesa (1789). No entanto, um movimento consciente de repúdio ao tomismo, de caráter laico, ou seja, que pretendia situar-se fora do âmbito do pensamento religioso, surge apenas nas últimas décadas do XIX, com a consolidação de uma visão de mundo secularizada e marcada pela crença nos valores científicos. O contexto histórico é o de ascensão do nacionalismo e do liberalismo político.

O antitomismo deve ser compreendido, sobretudo, como um movimento de reação ao neotomismo, ou seja, fundamentalmente como anti(neo)tomismo. Devido ao laicismo radical que lhe é próprio, o antitomismo se confunde, pois, com antiescolasticismo e destacou-se por um repúdio veemente à metafísica aristotélico-tomista, componente fundamental da tradição escolástica. Entretanto, não se pode exatamente igualar antitomismo a antiescolasticismo, pois, *stricto sensu*, a tradição escolástica é mais abrangente e engloba ainda outros pensadores do medievo e não apenas aquele que é considerado pela Igreja como o mais relevante dentre eles – Tomás de Aquino.

Usualmente situa-se o neotomismo em princípios do século XX, como fenómeno que emergiu mais marcadamente durante o pontificado de Pio X (1903-

1914). Os seus marcos seriam, de acordo com esta visão tradicional, o “juramento antimodernista” (1910, decorrente da Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*) e o “Código Canônico” (*Codex Iuris Canonici*), este último já outorgado durante o pontificado de Bento XV (1914-1922). Enquanto a primeira medida visou reforçar o neotomismo como instrumento para afastar as tendências reformadoras dentro do próprio catolicismo, condenando o relativismo, a segunda pretendeu reforçar a doutrina da Igreja em contraposição às modernas codificações civis que emergiam na Europa àquela altura. O Código criou ainda a *Congregazione per L'Educazione Cattolica*, que determinou o ensino da filosofia e teologia segundo o método e a doutrina de Tomás de Aquino nos seminários e escolas católicas. A sua influência no ensino foi marcante e os efeitos de sua recepção podem ser sentidos até hoje através da atuação marcante de escolas e seminários religiosos no mundo luso-brasileiro de um modo geral.

Tradicionalmente destacou-se a incorporação de traços marcadamente políticos por parte do neotomismo apenas alguns anos depois, já durante o pontificado de Pio XI (1922-1939), como parte do movimento que ficou conhecido como “Ação Católica”, fomentado a partir da Encíclica *Ubi arcano Dei consilio* (1922).

A ideia por detrás de uma “Ação Católica” já fora sugerida por Pio X na Encíclica *Il Fermo Proposito*, de 1905. A sua meta era incentivar a formação de intelectuais leigos comprometidos com o ideal católico, visando aumentar a influência do catolicismo na sociedade. Assim, o neotomismo deveria ser difundido como doutrina oficial da Igreja, através da formação de uma intelectualidade católica leiga no contexto daquilo que ficou conhecido como “restauração católica” ou “neocristandade”.

Sem dúvida estas mudanças de estratégia já podem ser verificadas desde pelos menos o pontificado de Pio IX, em meados do XIX. Fundamentalmente, o que a Igreja Católica Romana almejava era recuperar o espaço perdido com as secularizações decorrentes dos nacio-

nalismos ascendentes e da difusão das ideais liberais. Seu resultado imediato foi produzir novas relações entre Igreja e Estado na virada do século.

Tais relações se consolidam em definitivo nas primeiras décadas do século XX, na “era das constituições”, no período entre-Guerras, em que uma série de cartas constitucionais consideradas modernas foram promulgadas. A iniciar pela constituição mexicana de 1917, resultado direto da Revolução Mexicana (1910), cujo terceiro artigo determina o caráter laico, gratuito e obrigatório da educação. Com a exceção da Carta Mexicana, de cunho fortemente anticlerical, muitas dessas novas constituições absorveram, na verdade, as novas diretrizes da doutrina social da Igreja Católica, inauguradas pela Encíclica *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII.

Deve-se ainda ressaltar outro sintoma da emergência da restauração neotomista por parte da Igreja Romana: a publicação das obras completas de Tomás de Aquino em Parma, entre 1853 e 1873, e em Paris, entre 1871 e 1880. Outro momento crucial do movimento de centralização romana, dentro do qual ocorrem tais publicações é o Concílio ecumênico Vaticano I (1869-1870), cuja resolução mais famosa foi o dogma da infalibilidade pontificia. O concílio ocorreu em meio a disputas da Igreja com os territórios italianos unificados, resultantes da Unificação Italiana. Tais disputas ficaram conhecidas como “Questão Romana”. Foi neste período também que despontou com toda força o ultramontanismo dentro da Igreja.

A Encíclica *Aeterni Patris* (1879), expedida durante o papado de Leão XIII (1878-1903), foi a coroação do neotomismo. Este vinculou-se estreitamente ao ultramontanismo, que também se consolidou após o Concílio Vaticano I. A referida Encíclica de 1879 seguiu-se a criação da Pontifícia Academia São Tomás de Aquino (1879) e a publicação da edição crítica das obras completas do teólogo medieval pelo Vaticano (conhecida como “edição leonina”), coordenada por Tommaso Maria Zigliara (1833-1893). Professor e reitor da dita academia, Zigliara

foi uma das figuras mais proeminentes do neotomismo, participando ainda da elaboração das Encíclicas *Aeterni Patris* e *Rerum Novarum*. A denominação completa da primeira delas é sugestiva: *De philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instaurada*, ou seja, o pensamento do “angélico doutor” é elevado à categoria de doutrina “oficial” da Igreja, voltando a fazer parte integral dos ensinamentos em seminários e universidades.

É verdade que o neotomismo surgiu inicialmente como um movimento filosófico para solucionar questões teológicas internas à Igreja. Porém, ele logo assumiu caracteres políticos enquanto peça chave da retomada da escolástica (3ª. Escolástica). Seu surgimento remonta a um momento histórico em que interessava à Igreja reforçar a sua doutrina como instrumento político-ideológico no combate aos nacionalismos, à secularização e, sobretudo, ao liberalismo, ao cientificismo, e mesmo às tendências modernizadoras dentro do próprio espectro cristão. Assim, internamente, a Igreja lutava contra forças reformadoras e, externamente, contra a ascensão de uma visão de mundo mais secularizada.

A Igreja encontrava-se, portanto, naquela ocasião, numa posição defensiva, particularmente devido à perda dos territórios papais decorrente da Unificação Italiana. Além do seu poder espiritual, a Igreja detinha, até aquele momento, domínios territoriais vastos na península italiana, além de muitas propriedades, possessões e concessões ao redor do mundo, especialmente nas principais coroas da Europa central. Por esse motivo, a Igreja era vista como sustentáculo do poder papal dentro dos Estados nacionais.

Maçonaria, “livre-pensamento” e a geração *fin-de-siècle*

Muitas das vanguardas *fin-de-siècle* participaram ativamente da maçonaria e dos movimentos de “livre-pensadores” (*freethinker*, *libre-penseur*, *Freidenker*), como é o caso de muitos integrantes da Geração luso-brasileira de 1870, que tornou-se locus irradiador das ideias li-

berais e socialistas, do positivismo e da ideologia republicana.

Dentre os de intelectuais que formaram parte da Geração de 1870 em Portugal consta o “Cenáculo”, que teve em Antero de Quental (1842-1891) e Eça de Queiroz (1845-1900) suas lideranças de primeira hora. Engajado na vida pública portuguesa em diversos periódicos, Quental foi um apaixonado pelas ideias de Proudhon (1809-1865) e um entusiasta do reformismo social, crítico severo da metafísica. Engajou-se em importantes debates político-ideológicos em Portugal de fins do século XIX, tais como a crítica aos românticos conhecida como a “Questão Coimbrã”. Junto com Eça de Queiroz e Teófilo Braga (1843-1924), entre outros, organizou a série de debates políticos, literários e filosóficos conhecidos como “Conferências do Casino Lisbonense”, em 1871. Tais debates foram marcados pelas ideias socialistas de Proudhon, pela crítica positivista ao romantismo, pelo evolucionismo de Darwin e pela defesa do realismo na arte. Braga participou ainda da iniciativa da “Revista Brasil-Portugal”, que entre 1899 e 1914 uniu brasileiros e portugueses, tais como os poetas Egaz Moniz Barreto de Araújo (1870-1924), conhecido pelo pseudônimo de “Pethion de Villar”, e Olavo Bilac (1865-1918).

Tratou-se de um período em que circularam uma série de periódicos de inspiração positivista, marcados por posturas anticlericais e críticas profundas às congregações religiosas, como é o caso de “O Pantheon” (1880-1881), em que participaram integrantes do “Cenáculo”, como ainda Teixeira Bastos (1857-1902). Dentre as lojas maçônicas, deve-se destacar a “Carbonária Portuguesa”, de importante atuação na virada do século. De inspiração republicana, seu principal objetivo foi a implantação da República em Portugal, além de sua forte marca anticlerical. Outro nome importante da maçonaria ligado à corrente socialista é o de Heliodoro Salgado (1861-1906), advogado das ideias republicanas e anarquistas. Na maçonaria não seria incomum encontrar referências ao protestantismo, revelando a proximidade

entre ambos. Salgado possuía, portanto, o nome sintomático de “Lutero” e teria sido assinado por suas posturas radicalmente anticlericais.

No restante da Europa, o “livre-pensamento” notabilizou-se por sua recusa às crenças religiosas e à fundamentação teológica do conhecimento, bem como por uma postura de crítica contundente aos dogmas da Igreja, retomando a tradição do humanismo secular inaugurada no pensamento político na obra *O Príncipe* (primeira edição de 1532), de Nicolau Maquiavel (1469-1527). Por essa razão, os “livre-pensadores” foram grandes defensores da liberdade de crença e de pensamento, aproximando-se de concepções políticas liberais e posicionando-se a favor da institucionalização de direitos e liberdades. Por tais posições, foram frequentemente considerados opositores dos valores católicos e tiveram suas ideias condenadas pelo *Syllabus*. Muitas vezes, tiveram ainda suas visões comparadas ao agnosticismo, ao ateísmo, ao ceticismo e ao materialismo, no intuito de descredibilizá-las. Muito embora, de fato, muitos “livre-pensadores”, assim como maçons, simpatizassem com tais correntes.

O termo “livre-pensamento” (do inglês *freethought*) surgiu na Inglaterra no século XVII para referir-se a posturas naturalistas, contrárias aos dogmas da Igreja e a uma interpretação literal da bíblia. Tal postura intelectual “livre” (de dogmas) foi documentada pelo filósofo irlandês William Molyreaux (1656-1698), e publicizada mais tarde por John Locke (1632-1704) no seu *Ensaio acerca do entendimento humano* (1690). O termo ganharia popularidade em 1713 com o livro de Anthony Collins (1676-1729), *Discourse of free-thinking*.

Na França, a expressão “livre-pensamento” (*libre-pensée*) surgiu a partir da pena dos enciclopedistas Diderot (1713-1784), d’Alembert (1717-1783) e Voltaire (1694-1778), tendo como modelo de *libre-penseur* (“livre-pensador”) o escritor da renascença François Rabelais (1483 ou 1494-1553). O termo *libre-penseur* foi incluído como verbete na obra *Encyclopédie*, de 1751-1772, reforçando a sua

proximidade com o pensamento ilustrado francês.

Na Prússia, o ideal ganharia destaque especialmente depois da “Revolução de Março” (*Märzrevolution*) e da formação da Assembleia Nacional em Frankfurt que ocorreu em 1848. Nos territórios alemães formaram-se então muitas associações de “livre-pensadores” – a primeira estabeleceu-se na própria cidade de Frankfurt, em 1881, capitaneada pelo naturalista materialista Ludwig Büchner (1824-1899): esta foi a primeira organização de ateus declarados, chamada *Deutscher Freidenkerbund* (DFB, “Federação alemã de livre-pensadores”).

Tais associações tiveram ainda outro ponto alto, com a fundação, pelo zoólogo Ernst Haeckel (1834-1919), em 1906, da *Deutscher Monistenbund* (“Federação alemã de monistas”), que teve como um de seus presidentes o Nobel de química Wilhelm Ostwald (1853-1932). Com ela, o “livre-pensamento” apresentou-se em sua faceta filosófica mais radicalmente cientificista, vinculando-se a uma visão de mundo “monista” e ao darwinismo, do qual Haeckel é considerado um dos expoentes na Alemanha. Tais associações, via de regra, pautaram-se por um laicismo radical e pela defesa contundente da separação entre Igreja e Estado, ambos marcas de posições antitomistas.

A filosofia monista advogada por Haeckel popularizou-se em fins do século XIX como parte do movimento de emancipação das ciências com relação à religiosidade e como parte de uma visão de mundo crescentemente secularizada. Embora possuísse uma concepção heterogênea, pautou-se pela pretensão de firmar-se como uma filosofia universal que fornecesse uma explicação predominantemente natural para a existência do mundo. Esta caracterizou-se por uma recusa da separação entre matéria e alma (fundamento do tomismo), e pela concepção de uma realidade una (mono), determinada pela matéria e suas leis. O monismo aproximou-se ainda das concepções filosóficas panteístas, que não aceitam uma separação estrita entre realidade material e transcendental, com Deus formando parte do mundo material.

No Brasil, as ideias de Ernst Haeckel foram entusiasticamente recepcionadas em Pernambuco, no Nordeste do país, por intelectuais oriundos da Faculdade de Direito do Recife. As principais lideranças desse movimento foram Tobias Barreto (1839-1889) e Sílvio Romero (1851-1914), considerados pioneiros na recepção e na divulgação do pensamento de língua alemã no Brasil. Ambos são também considerados os pais fundadores do que se denominou mais tarde “Escola do Recife”, responsável por promover uma renovação nos estudos jurídicos do país, rompendo com a tradição retórica e jusnaturalista herdada de Portugal.

Ainda no Rio Grande do Sul, o pensamento de Haeckel foi recepcionado pelo jornalista teuto-brasileiro Karl von Koseritz (1830-1890), editor do primeiro livro de Romero, “A Filosofia no Brasil” (1878). Koseritz é considerado ainda um dos pais do periodismo gaúcho, e manteve uma intensa troca de correspondências com Barreto, que tê-lo-ia introduzido ao monismo de Haeckel. Personalidade conectada com círculos da fala alemã no Brasil e no exterior, Koseritz estabeleceu contatos inclusive com Haeckel. Este último também manteve intenso intercâmbio intelectual com o Brasil ao longo de toda a vida. Esta troca de correspondências comprova que Haeckel participou intensamente do processo de circulação de conhecimento científico que movimentou a Europa, o que questiona a ideia de atraso intelectual, ou mesmo a concepção de um fluxo unilateral de ideias consideradas modernas desde o continente europeu para o assim chamado “novo mundo”.

Além de corresponder-se com Koseritz, Haeckel também manteve contatos assíduos com o biólogo teuto-brasileiro Fritz Müller (1821-1897), estabelecido em Florianópolis (na época Desterro) desde 1852. Müller forneceu as comprovações empíricas de muitas das teses defendidas por Darwin (1809-1882) em *A Origem das Espécies* (1859), a partir de investigações em crustáceos no litoral catarinense. Seus resultados foram apresentados no pequeno livro *Para Darwin* (Für Darwin, de 1864), cuja tra-

dução para o inglês foi organizada pelo próprio Darwin.

Outro interlocutor de Haeckel no Brasil foi Hermann von Jhering (1850-1930) – primogênito do renomado jurista alemão Rudolf von Jhering (1818-1892). Hermann migrou para o Brasil em 1880, onde estabeleceu uma longa e exitosa carreira como pesquisador, tornando-se posteriormente o primeiro diretor do Museu Paulista. Assim, o Brasil esteve integrado a um circuito de trocas intelectuais e científicas amplas, que forjaram a institucionalização das ciências tanto no país quanto na Europa, e vincularam-se diretamente a posturas antitomistas.

O antitomismo no Brasil: Tobias Barreto e a recepção do pensamento de língua alemã

Tobias Barreto se insere nesta tradição do “livre-pensamento”: secularizante, radicalmente laico e antitomista. Negro e professor de latim desde os 16 anos, poeta, periodista, músico e bacharel em direito pela Faculdade do Recife em 1869, o sergipano de Vila de Campos do Rio Real (atualmente Município de Tobias Barreto) passou a se dedicar intensamente aos estudos do idioma e da cultura alemãs no ano seguinte à sua formação (1870). Barreto entrou em contato com autores alemães, através da leitura de periódicos franceses que tinham grande circulação entre os homens de letras do Segundo Reinado (1840-1889), em especial a famosa *Revue des Deux Mondes*.

Pelo rompimento que promoveu com a hegemonia cultural francesa nas letras brasileiras, é considerado um dos pioneiros na introdução do pensamento e das ideias do cientificismo alemão, seja no âmbito jurídico, através da recepção do pensamento de Rudolf von Jhering, seja filosoficamente, a partir da apropriação do monismo cientificista inspirado em Haeckel.

Dentre os primeiros volumes em alemão citados por Barreto estão precisamente o clássico materialista de Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff* (1855), *A História do Povo de Israel*, do teólogo orien-

talista de origem judaica Georg Heinrich August Ewald (1803-1875), e uma gramática alemã dos irmãos Grimm. Tanto Ewald quanto os Grimm fizeram parte do “7 de Gotinga” (*Göttinger Sieben*), professores expulsos da Universidade desta cidade por sua defesa da Constituição de Hanôver. Jacob Grimm também fez parte, em 1848, da Assembleia Nacional de Frankfurt, primeira desta espécie nos territórios alemães. Estas opções intelectuais de Barreto reforçam a sua proximidade com o laicismo, o liberalismo de corte radical e o pensamento secular. Estes elementos fazem parte de seu repertório intelectual desde os primeiros contatos que teve com os autores de língua alemã, de cuja recepção seria o precursor no Brasil. Daí o seu reputado “germanismo” intelectual, que chocar-se-ia com o “francesismo” cultural dominante no Brasil de fins do século XIX.

Muitos argumentam que a trajetória intelectual de Barreto carece de coerência filosófica mais consistente em termos de uma filiação rigorosa a determinadas correntes do pensamento europeu, daí não poder ser qualificado como filósofo estritamente, segundo tais intérpretes. Diversos autores afirmam ainda que Barreto seria o fundador de uma perspectiva “culturalista” dentro do pensamento jurídico brasileiro, dotada de um neokantismo embrionário. Porém, se a sua obra for analisada pela ótica da recepção que fez do pensamento de fala alemã, pode-se distinguir no seu “germanismo” uma perspectiva profundamente secular e radicalmente laica, marcas do antitomismo e anticlericalismo, que em Barreto se confundem. A coerência de seu pensamento e de sua trajetória intelectual reside justamente neste ponto: no seu marcado antitomismo, que se revela ainda no seu laicismo radical. Se há, portanto, coerência no seu pensamento e em sua trajetória intelectual, esta reside justamente neste quesito: no seu antitomismo exacerbado, revelado por meio de um laicismo radical.

Apesar de ser inegável a importância que Barreto atribuiu ao tema da cultura nos seus escritos, a sua visão jurídica foi profundamente influenciada por Jhe-

ring, e pretendeu construir uma perspectiva mais próxima do cientificismo corrente na época, ligada, portanto, à prática e não à retórica ou à glosa, como na tradição jusnaturalista herdada da Universidade de Coimbra. Ou seja, representou uma tendência secularizante no pensamento jurídico. É neste sentido que devem ser interpretadas as férreas polêmicas de Barreto com diversos setores do clero brasileiro, especialmente a partir de 1870. São célebres, por exemplo, a sua série de polêmicas travadas a partir do periódico pernambucano “O Americano” capitaneado por ele e por Franklin Távora (1842-1888) em 1870. Importante frisar também que tais contendas situam-se dentro do contexto de emergência da reação ultramontana resultante do Concílio Vaticano I.

Desde 1868, quando era ainda estudante da Faculdade de Direito do Recife, Barreto participou intensamente do movimento de crítica religiosa. Engajou-se, portanto, desde o início de sua formação jurídica numa intensa atividade jornalística na capital pernambucana. Como todo “homem de letras” do Segundo Reinado, a atividade jornalística misturou-se à crítica política, que, no caso de Barreto, revelou ainda uma particularidade: devido ao contexto das disputas acirradas entre ultramontanos e jansevistas, a crítica política aproximou-se também à crítica religiosa, sendo quase que inseparáveis uma da outra.

Através da recepção que fez do pensamento alemão, Tobias Barreto foi responsável por promover uma ruptura com a corrente espiritualista-eclética de Victor Cousin (1792-1867), dominante na intelectualidade brasileira do Segundo Reinado (que se opõe ao materialismo e ao empirismo), típica do pensamento do período da restauração monárquica na França. Ao se dedicar aos estudos do idioma e da cultura de língua alemã, Barreto rompeu com o filtro imposto pela circularidade de livros e ideias quase exclusivamente francófonas ou lusas nas letras brasileiras, passando a acessar edições originais de autores de língua alemã. O seu aprofundamento no idioma alemão lhe possibilitou ainda en-

trar em contato com um vasto círculo de correspondentes de língua alemã dentro e fora do Brasil, o que fez com que a sua influência transcendesse o Nordeste do país, inserindo-o num verdadeiro circuito de intercâmbios intelectuais com desdobramentos transatlânticos. No Rio Grande do Sul, o monismo haeckeliano foi divulgado por Karl von Koseritz, e fez discípulos nas colônias de língua alemã. Este também engajou-se em inúmeras polêmicas com os setores religiosos no Sul do país por suas posições antitomistas, sobretudo com jesuítas e ultramontanos. No entanto, a influência de Barreto e Romero não se restringiu à divulgação do monismo haeckeliano, nem ao cientificismo; teve desdobramentos marcantes no campo dos estudos jurídicos, literários e culturais-etnográficos.

A “Escola do Recife” e a renovação do pensamento jurídico

As ideias da “Escola do Recife” serviriam como correia de transmissão entre a cultura de língua alemã e a brasileira, produzindo uma renovação no pensamento jurídico no Brasil, que então se aproximou de novas correntes jurídicas europeias. Apesar de algumas polêmicas quanto à denominação de “Escola” para o movimento que emergiu no Recife, o escritor Graça Aranha (1868-1931) afirmou haver estudos de direito “antes e depois de Barreto”. O nome de Tobias Barreto é, portanto, indissociável da “Escola do Recife”. Ele e Romero constituem, indubitavelmente, suas principais lideranças.

Em 1882 Barreto tornou-se lente da Faculdade de Direito da capital pernambucana, reforçando o seu pioneirismo no campo do pensamento jurídico. Muitos consideram que a “Escola do Recife” produziu uma renovação no plano do pensamento, uma atualização da cultura brasileira a partir da apropriação de novas ideias oriundas especialmente do campo acadêmico de língua alemã. A Alemanha naquela ocasião emergia como Estado nacional unificado, uma nova potência militar econômica e cultural. Rompeu-se assim, a partir de Barreto e Romero e do movimento da

“Escola do Recife”, com o exclusivismo da cultura francesa, filtrada pela mediação da influência lusa.

Tanto Barreto quanto Romero promoveram uma crítica profunda à tradição jurídica retórica, baseada em conceitos jusnaturalistas e originária de Portugal. O alvo principal de suas investidas foi a metafísica escolástica, escondida por detrás do jusnaturalismo dominante. A partir dessa crítica, Barreto e Romero realizaram uma aproximação da ciência jurídica com as ciências naturais, destacando o Direito como resultante de fenômenos sociais complexos e, assim, vinculado a preocupações de ordem prática. Por trás dessas inovações esteve ainda a influência direta de Jhering, que Barreto viria mais tarde a traduzir pioneiramente para o português. Sílvio Romero é considerado o primeiro a mencionar o nome do jurista alemão no campo jurídico brasileiro, por ocasião da sua defesa de doutorado no ano de 1875. Ali afirmou estar a metafísica morta, causando a perplexidade dos avaliadores. Tratou-se, na verdade, de um manifesto contra o pensamento tomista e a tradição metafísico-escolástica, ainda presente no pensamento jurídico brasileiro.

O pensamento antitomista no Brasil, todavia, não se resume às figuras de Barreto e Romero, os pais intelectuais do movimento da “Escola do Recife”, nem tampouco a Pernambuco. Suas ideias transcenderam o Nordeste do país, influenciando futuras gerações de intelectuais. Dentre os pensadores que foram influenciados diretamente por suas ideias e pela perspectiva antitomista que advogavam estão, por exemplo, o jurista Clóvis Beviláqua (1859-1944), redator do Código Civil Brasileiro de 1916, e o escritor Graça Aranha, que sempre se apresentou como discípulo de Barreto, de quem fora aluno no Recife.

No caso de Beviláqua, a sua admiração por Barreto revela-se ao incluí-lo, junto de Jhering, Romero e de Albert Hermann Post (1839-1895), este último considerado um dos pais da antropologia jurídica, no panteão de seus “Juristas Filósofos”, ou seja, aqueles intelectuais que marcaram a sua visão em matéria

jurídica. Mais tarde, Beviláqua viria ainda a prefaciар diversas obras traduzidas para o português de Jhering, reforçando a sua admiração pelo autor, que conhecera através de Barreto. Já Aranha foi considerado pelos modernistas como um dos maiores incentivadores da Semana de 22, cujo discurso de abertura lhe caberia.

As ideias inovadoras da “Escola do Recife” também exerceram influência na formação de algumas das novas faculdades jurídicas fundadas na virada do século, como a da Bahia (em 1891) e a Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro (mesmo ano). Além do que, a transferência posterior de Sílvio Romero e Clóvis Beviláqua para o Rio de Janeiro, e as suas respectivas influências na crítica literária e no Direito, reforçam esta dimensão nacional que o movimento iniciado no Recife adquiriu. Romero é ainda considerado o pai da crítica literária no Brasil, e fundador dos estudos culturais etnográficos.

O antitomismo nas lutas pela institucionalização de direitos e pela formação de uma nova mentalidade educacional laica

É inegável que tanto Barreto como Romero tenham sido intelectuais de muitas polêmicas. Entretanto, suas ações não se restringiram à escrita e à docência. Ainda na qualidade de homens públicos, defenderiam posições bastante firmes em favor da institucionalização jurídica de direitos, colocando-se contrários à perspectiva tomista da graça e da caridade.

Barreto, por exemplo, atuou como parlamentar na Assembleia Provincial de Pernambuco entre 1879 e 1880. Por ocasião de debates candentes a respeito do ensino superior para mulheres, defendeu com veemência o direito das últimas à instrução, asseverando a sua visão marcadamente liberal: posicionou-se contra a ideia de que a mulher não era capaz de estudos científicos, como argumentavam seus opositores na ocasião, utilizando-se de argumentos relacionados à medição craniana. Nestes debates, Barreto qualificou tais concepções de resquícios das

velhas doutrinas religiosas, que nada tinham com uma visão científica moderna, trazendo o nome de Haeckel na fundamentação de seus argumentos. A sua crítica visava sobretudo denunciar os resquícios religiosos (neo)tomistas presentes na visão de seus opositores, que se apresentava como científica. Ele vai ao fundo da questão, apontando para permanências religiosas e teológicas presentes no pensamento (político) dos parlamentares.

No que concerne às relações de família, o sergipano Barreto argumenta que nelas “ainda prevalece o princípio bíblico da sujeição feminina”. Ele chama a atenção também para o patriarcalismo presente na sociedade brasileira, ao destacar o fato de que a mulher vive subordinada ao poder absoluto da figura masculina, vendo-se tolhida em sua autonomia. Assim, as mulheres não dispunham, como deveriam, de direitos iguais aos do marido. Todavia, o liberalismo de Barreto encontra limites no que tange aos direitos políticos das mulheres, que vê com reticências, demonstrando-se neste quesito particular preso às ideias da época.

O grande problema que emerge nos debates refere-se ao medo dos parlamentares de que, caso a mulher fosse emancipada da sua posição como administradora do lar e educadora (moral) da prole, haveria uma desestruturação do modelo patriarcal e tridentino de família perfeita, considerado como a base de uma sociedade hierárquica e católica. Além do mais, quem haveria de substituir a mulher nas suas funções domésticas, o que faria ela no tempo “ocioso”? Trata-se da mesma questão levantada no século XX pelos opositores de um projeto nacional de ensino integral, público e de qualidade, que se converterá numa das principais bandeiras dos setores liberais mais radicais e dos defensores de uma concepção educacional antitomista. Assim, também na questão da educação, Barreto demonstra uma atuação convicta em defesa da institucionalização de direitos, como, por exemplo, na questão da educação feminina. Para o espírito da época era ainda algo de difícil aceitação.

O positivismo ortodoxo e a passagem para o período republicano

Em fins do Império as ideias positivistas, especialmente aquelas oriundas de França, ganharam adeptos dentro da conjuntura de instabilidade política e de intensos questionamentos político-sociais por que passava o país, com a escravidão e as críticas ao regime imperial no centro do debate. Inicialmente, o positivismo surge como crítica ao espiritualismo romântico, predominante no pensamento das elites políticas do Segundo Reinado. O positivismo será recepcionado principalmente junto aos setores urbanos médios, que buscavam nas escolas militares um contraponto à formação realizada nas faculdades jurídicas, tradicional reduto da aristocracia agrária. No Brasil, porém, o pensamento positivista de inspiração em Augusto Comte (1798-1857) e seu principal discípulo Émile Littré (1801-1881) logo tomou aspectos de ortodoxia religiosa. Assim, revestiu-se de uma tintura autoritária enquanto ideologia absorvida predominantemente por militares, e focada na manutenção de uma ordem social hierarquizada.

Malgrado o anticlericalismo de alguns militares positivistas, correntes mais ortodoxas do positivismo desenvolveram uma perspectiva mística que se apresentava como uma “religião da humanidade”, assumindo, portanto, caracteres marcadamente religiosos. Chegou a fundar-se inclusive um apostolado positivista com sede no Rio de Janeiro.

Dentro do campo do positivismo se distinguem, porém, alguns intelectuais que o recepcionaram com uma série de ressalvas, interessados mais no seu potencial crítico frente ao espiritualismo eclético e ao neotomismo, ambos vistos como o pensamento das classes políticas dominantes e da aristocracia rural. É o caso, por exemplo, dos intelectuais ligados ao movimento da própria “Escola do Recife”, como Sílvio Romero e Clóvis Beviláqua, que recepcionaram apenas algumas posições positivistas de crítica à metafísica escolástica, mantendo-se, porém, numa postura de distanciamento. Suas perspectivas divergem diametral-

mente da ortodoxia positivista recepcionada pelos militares, pois elas estiveram temperadas pela influência da cultura científica de fala alemã mediada por Barreto. Nestes intelectuais pode-se distinguir certo “positivismo eclético”, visto que seu foco dirigiu-se mais à crítica à metafísica escolástico-tomista e à tradição retórica herdada da formação jurídica coimbrense.

Após um período de relativa perda de poder em fins do século XIX, com a Proclamação da República no Brasil em 1889 e o subsequente movimento de secularização, a Igreja brasileira, num movimento paralelo a Roma, engajou-se num processo de reestruturação de suas relações com o recém formado Estado republicano. Do ponto de vista internacional, esse processo teve como ápice o pontificado de Leão XIII com a sua Encíclica *Rerum Novarum*, de 1891. Esta incentivou a formação de uma doutrina social da Igreja Católica, lançando os fundamentos do que viriam a ser as bases da democracia cristã no século XX. A partir de então, a Igreja propunha-se a atuar de forma mais enfática nas questões sociais, de forma a afastar aquelas tendências consideradas radicais, ligadas especialmente ao liberalismo, ao socialismo e ao protestantismo. Assim, a Igreja visava restabelecer-se como parceira privilegiada do poder dos Estados Nacionais em novas bases: forneceria a legitimação sociopolítica e a disciplina social necessária à consolidação e ao exercício do poder político, mas lutaria por manter o seu monopólio sobre aqueles âmbitos que considerava fundamentais – a família e a educação. Com isso, pretendia conter secularismos exagerados nestas questões.

Embora esta nova relação de parceria entre Igreja e Estado só venha a se consolidar definitivamente nas primeiras décadas do século XX, seus fundamentos foram lançados durante o papado de Leão XIII com as novas diretrizes sociais da Igreja. Não é à toa que Leão XIII ficou conhecido por sua capacidade diplomática, ao negociar com a recém unificada Alemanha de Bismarck, logrando pôr fim ao famoso “choque cultural” (*Kul-*

turkampf) deste com a Cúria Romana. Por outro lado, Leão XIII soube ainda prosseguir com o fortalecimento do movimento neotomista iniciado por seu antecessor, especialmente por intermédio da ação decisiva do cardeal Tommaso Maria Zigliara.

A partir da “questão dos bispos” ou “questão religiosa”, em fins do século XIX, a Igreja brasileira passa a defender maior autonomia com relação ao Estado imperial, numa tentativa de romper com as práticas regalistas, herdadas da coroa portuguesa. Muitos setores do clero passam então a ver a separação entre Igreja e Estado como uma solução para o problema da subordinação da primeira a este. Assim, o lema “Igreja livre no Estado livre” contou muitos adeptos e consolidou-se em definitivo na Constituição Republicana de 1891, na qual a Igreja perde seu *status* de “burocracia do Estado”. No entanto, deve-se frisar que esta secularização é apenas parcial: no caso polêmico dos casamentos, a união matrimonial civil não foi acolhida pela Constituição republicana, sobretudo devido à atuação decisiva de juristas vinculados ao campo católico como Rui Barbosa (1849-1923).

Essa nova realidade, apesar de, em princípio, privar a Igreja de antigos privilégios, permitiu-lhe adentrar uma fase de reestruturação. Esta ocorreu especialmente entre os anos de 1890 e 1916. Neste período chegam ao Brasil novas ordens religiosas, com o influxo de muitos clérigos do estrangeiro e a fundação de novas dioceses, num movimento paralelo entre a Igreja brasileira e as novas diretrizes oriundas do Vaticano.

Restauração católica e neotomismo nas primeiras décadas do século XX

No campo do antitomismo nas primeiras décadas do século XX deve-se destacar as críticas do “ensaísta esquecido” Manoel Bomfim (1868-1932), defensor de ideias consideradas radicais para a época. Em suas contendas com Sílvio Romero em 1906, seguidas à publicação de seu *América Latina – males de origem* (1905), Bomfim descarta as teorias em voga na época, tais como o determinismo

biológico e racial, além da ideologia do branqueamento. Politicamente, pautou a sua atuação na linha da institucionalização de direitos: eleito deputado federal pelo Partido Federal Conservador do Sergipe, lutou pela institucionalização de políticas públicas de Estado na área educacional, particularmente na esfera da educação primária – absolutamente deficientes na ocasião – e pela fundação de escolas normais.

Em 1916 há um marco na história da Igreja brasileira que mudará seus rumos futuros: a Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme (1882-1942) propondo novas diretrizes para a Igreja brasileira. Arcebispo do Rio de Janeiro entre 1921 e 1942, Dom Leme consolidou-se como uma das maiores lideranças da Igreja Católica no Brasil da primeira metade do século XX, tendo uma atuação pioneira na reestruturação das relações desta com o Estado brasileiro. Atuou ainda de forma decisiva naquilo que ficou conhecido como o projeto da “Neocristandade”.

Antes do início do pontificado de Pio XI (1922-1939), quando as tendências vislumbradas por Leme foram definitivamente acolhidas pela política oficial do Vaticano, a Carta Pastoral já conclamava por uma presença mais intensa do catolicismo na sociedade. Isso significava um engajamento maior na luta por aqueles considerados os interesses mais fundamentais da Igreja romana: a influência majoritária sobre o sistema educacional, a preservação da moral católica (sobretudo com o celibato e o casamento religioso) e, por fim, a posição anticomunista, aliada a uma firme reação ao protestantismo. Tais diretrizes, especialmente no campo educacional, iam de encontro à perspectiva educacional laica defendida por Bomfim.

A partir de Pio XI estas medidas foram também determinadas pelo Vaticano na arena internacional. Pio XI foi ainda responsável pelas diversas concordatas firmadas com os governos autoritários ascendentes na Europa, fechando os olhos do Vaticano para a ascensão do nazifascismo. Este último era considerado por Roma como um mal menor diante daquele encarado como o verdadeiro

problema por parte da Igreja: o comunismo e o socialismo.

As novas diretrizes da Igreja foram explicitadas sobretudo nas encíclicas *Ubi arcano Dei Consilio* (a primeira de Pio XI), de 1922, e *Quadragesimo Anno*, de 1931. A primeira fomentou a formação de intelectuais leigos pela “Ação Católica”, e a segunda celebrou o aniversário de *Rerum Novarum*, condenando o comunismo/socialismo e propondo uma conciliação entre capital e trabalho. Esta encíclica foi a responsável por lançar as bases do que foi o modelo corporativista, adotado por diversos governos autoritários da Europa nos anos 1930, e fortaleceu os vínculos do Vaticano com a ascensão do corporativismo de corte fascista. Outra encíclica deste período, menos comentada, porém igualmente importante, é a *Studiorum ducem*. Promulgada logo após *Ubi arcano*, em 1923, ela reforçou o neotomismo dentro do escopo da “Ação Católica”.

Os anos 1920 representaram uma virada na consolidação daquilo que ficou conhecido no Brasil como “Neocristandade”. Seu marco foi a fundação da Revista *A Ordem* (1921) e a formação do Centro Dom Vital (1922) – um verdadeiro *think tank* da Igreja Católica brasileira. Ambos visavam diretamente a formação de intelectuais leigos (principal diretriz da “Ação Católica”) e a disseminação da moral católica (neotomista) na sociedade. Suas principais lideranças foram Jackson de Figueiredo (1891-1928) e, após a sua morte, Alceu Amoroso Lima (1893-1983). Este último converteu-se no braço direito de Dom Leme nos debates políticos travados na década dos anos de 1930, especialmente na Assembleia Nacional Constituinte de 1933-1934.

O modelo da “neocristandade” consolidou-se, todavia, apenas durante o Governo Vargas, já nos anos 1930. Seu coroamento ocorreu na Constituição de 1934, que contou com a ação decisiva da Liga Eleitoral Católica (LEC) – uma frente parlamentar suprapartidária de defesa dos interesses da Igreja criada em 1933 por ocasião da Assembleia Nacional Constituinte. A LEC consolidou-

-se então como a única frente de interesses efetivamente nacional diante do frágil panorama partidário brasileiro. Seu sucesso foi incontestável, uma vez que a Igreja católica conseguiu emplacar na nova Carta Constitucional todas as principais medidas de seu interesse direto: o rechaço às teses divorcistas, logrado por intermédio de uma ação articulada pelo episcopado através da Liga, que contou com a atuação determinante de Amaro Lima e do jurista Pontes de Miranda (1892-1979).

O modernismo de 22 e os reformadores da Escola Nova: as iniciativas antitomistas nos anos 20 e na Era Vargas

Nas primeiras décadas do século XX atitudes antitomistas foram incorporadas sobretudo por certos integrantes do movimento artístico-cultural da Semana de Arte Moderna de 1922, e pelos reformadores educacionais da Escola Nova, muitos dos quais partidários de concepções inovadoras no que concerne à criação artística e ao ensino. A vinculação entre alguns setores da primeira geração dos modernistas com o antitomismo viu-se reforçada ainda por sua ligação com a “Escola do Recife”, especialmente a partir da figura mediadora de Graça Aranha – considerado um dos idealizadores da Semana de 1922. Aranha, descrito respectivamente pelos modernistas Oswald (1890-1954) e Mário de Andrade (1893-1945) como “protomártir da nova era” e “a antemão da Semana”, foi o responsável pelo discurso de abertura do evento, no qual retomou algumas das ideias do seu livro “A Estética da Vida” (1921), inspiradas em Tobias Barreto e na “Escola do Recife”.

Este vínculo entre o “modernismo” entre aspas da “Escola do Recife” e o Modernismo sem aspas da Semana de 22, como foi definido pelo crítico literário José Paulo Paes (1926-1998), pode ser observado na preocupação de (re)conhecer a especificidade daquilo que era considerado como a cultura nacional, mas especialmente no sincretismo cultural de ambos os movimentos, que buscaram diferenciar a produção simbólica

e intelectual brasileira das influências estrangeiras que lhes serviam de inspiração, como é o caso do “Manifesto Antropófago” de 1928, redigido por Oswald de Andrade.

Não é difícil discernir nas ideias de muitos modernistas da primeira hora, como seria explicitamente sublinhado por Oswald de Andrade no “Manifesto Pau-Brasil” (1924), um tom exacerbado de crítica à tradição jesuítico-bacharelesca (tomista), perceptível em frases de ordem como “Engenheiros em vez de jurisconsultos”. Esta valorização do saber científico e prático em detrimento do saber puramente retórico recebeu um incentivo crucial de Tobias Barreto e da “Escola do Recife”, pois pretenderam sintonizar o pensamento brasileiro com as inovações que circulavam na Europa. Barreto foi o precursor desse movimento através da sua recepção pioneira do pensamento de fala alemã, sobretudo com o monismo naturalista de Haeckel e a perspectiva jurídico-prática (sociológica) de Jhering.

Apesar das esperanças geradas pela Revolução de 1930, referidas a um fortalecimento de tendências mais liberais e laicistas, estas logo foram sufocadas pelas reformas educacionais do ministro Francisco Campos (1891-1968) e pela subsequente supressão da Aliança Nacional Libertadora, em 1937, onde aglutinaram-se muitos adeptos do liberalismo radical e secular, assim como comunistas e socialistas.

Claros herdeiros da tradição liberal radical (laica e antitomista), o movimento de reformadores da Escola Nova teve em Anísio Teixeira (1900-1971) e Fernando Azevedo (1894-1974) figuras de proa. O movimento advogava uma perspectiva educacional radicalmente laica (não-religiosa), com alto padrão de qualidade e em período integral, a ser estruturada pelo poder público. A escola, pública, passaria a ter, segundo esta concepção, uma função estruturante na formação de cidadãos. Apesar da formação jesuíta, após estada na Faculdade de Educação da Universidade de Columbia, Teixeira, influenciado pelas ideias do pedagogo John Dewey (1859-1952), tornou-se uma

das maiores vozes a favor do ensino laico, que viria a se consolidar como uma das grandes bandeiras políticas do antitomismo no século XX.

O grande símbolo deste projeto educacional reformador no campo do ensino superior foi a iniciativa da Universidade do Distrito Federal (UDF) nos anos 1930, idealizada por Anísio Teixeira na qualidade de Secretário de Instrução Pública sob a administração de Pedro Ernesto (1884-1942). Em seu entorno, reuniu uma série de intelectuais, artistas e pensadores comprometidos com o projeto educacional laico e liberal, portanto fora das diretrizes (neotomistas) de uma educação católica.

Fundada em 1935, a UDF não se vinculava ao projeto das faculdades tradicionais. Pautou-se por forte ênfase na Faculdade de Educação, com destaque para o processo de formação de professores. Além disso, pretendeu transformar a Escola de Direito num grande centro de estudos em Ciências Sociais, retomando a tradição humanista secular e multidisciplinar inaugurada por Tobias Barreto e pela “Escola do Recife” no campo jurídico. Não foi à toa que um dos seus principais professores e diretor do curso de Economia e Ciências Jurídicas foi Hermes Lima (1902-1978), biógrafo e admirador de Barreto, além de futuro ministro das Relações Exteriores de João Goulart (1919-1976) e membro do Supremo Tribunal de Justiça (aposentado compulsoriamente pelo regime militar em 1969). Entre professores da UDF estiveram ainda algumas das maiores personalidades vinculadas à primeira geração do movimento modernista, como Mário de Andrade, Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982), Villa-Lobos (1887-1959), Cândido Portinari (1903-1962) e Lúcio Costa (1902-1998). Porém, a UDF não se adequou às diretrizes centralizadoras do Ministério da Educação de Gustavo Capanema (1900-1985), pois chocava-se com o seu projeto da Universidade do Brasil. Pelo lado dos interesses da Igreja, a iniciativa rivalizava com o projeto, nutrido desde o século XIX, de uma pontifícia universidade católica. Além disso, a existência da UDF era vis-

ta como uma ameaça à hegemonia católica no ensino.

Com franco apoio da Igreja através de Alceu Amoroso Lima, Capanema encarregou-se de dissolver a iniciativa da UDF definitivamente em 1939. Afinal, ela fugia ao ideal centralista de sua pasta, remontando à velha tradição das escolas livres, motores de uma perspectiva laica do ensino. Alguns anos mais tarde, em 1946, a Igreja conseguiu realizar seu velho sonho de uma Pontifícia Universidade, que foi fundada sob a liderança do jesuíta Leonel Franca (1893-1948). Esta constituiu a pedra angular do neotomismo no ensino superior brasileiro, enquanto a dissolução da UDF em 1939 constituiu um duro golpe à perspectiva antitomista para a educação, que tinha na concepção laica do ensino uma de suas demandas cruciais.

Em São Paulo, o pensamento liberal radical e antitomista fez-se presente junto ao círculo de intelectuais da *Revista Clima* (1941-1944), que contou, entre outros, com a participação do crítico literário Antônio Cândido (1918-2017), além de Décio de Almeida Prado (1917-2000), Gilda de Melo e Souza (1919-2005) e Paulo Emílio Salles Gomes (1916-1977).

Partícipe da Intentona Comunista de 1935, Salles Gomes iria para o exílio em França durante o fim dos anos 1930, onde travaria contato com o lendário diretor da *Cinémathèque Française*, Henri Langlois (1914-1977). No seu regresso ao Brasil, organizou com colegas da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de São Paulo um dos primeiros cineclubes do país, o “Clube de Cinema Brasileiro” (1940). Fechado pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) de Vargas, a iniciativa posteriormente daria origem à Cinemateca Brasileira. Como crítico de cinema, Salles Gomes foi ainda um dos grande apoiadores do Cinema Novo.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial e a deposição de Vargas em outubro de 1945, o pensamento neotomista entra numa nova fase, com o “humanismo integral” do filósofo francês Jacques Maritain (1882-1973). Maritain influenciou a consolidação do pensamento social

cristão, base da democracia cristã no pós-Guerra.

No plano nacional, diversos católicos brasileiros travaram ainda relações estreitas com o integralismo e o fascismo nos anos 1930, como o caso de Miguel Reale (1910-2006) e Plínio Salgado (1895-1975). No plano internacional houve ainda certa convivência do Vaticano com os regimes totalitários europeus, em especial durante o pontificado de Pio XI (1922-1939). Com o pensamento social cristão de Maritain, porém, o catolicismo conquistou novos adeptos ao redor do Mundo, resgatando inclusive aqueles que pertenciam a correntes mais à esquerda do espectro político. Essa mudança por que passou o pensamento católico possibilitou ainda a divulgação do neotomismo entre diversos segmentos da sociedade, uma vez que o humanismo cristão de Maritain estruturou-se sobre o pensamento tomista, do qual ele era um adepto.

Os anos 50, o projeto da UNB e as manifestações artísticas durante o Regime Militar

Com a eleição de Juscelino Kubitschek (1902-1976) para a presidência da República em 1955, o antropólogo Darcy Ribeiro (1922-1997) foi convidado para trabalhar na elaboração das novas diretrizes para o setor educacional, que mais tarde tramitariam no Congresso como a “Nova Lei de Diretrizes e Bases”. Na época, Ribeiro trabalhou conjuntamente com Anísio Teixeira, recebendo influência direta de sua perspectiva educacional (laica).

No campo da concepção educacional antitomista, que se apresenta como uma crítica ao ensino religioso tradicional, pode-se destacar ainda a criação de uma nova universidade em Brasília no início dos anos 60: a UnB. Proposta por Ribeiro na qualidade de assessor do Ministério da Educação de João Goulart, o projeto contou com a colaboração do jurista Alberto Venâncio Filho, retomando a trilha de Anísio Teixeira com a extinta UDF, ao sugerir um modelo novo de Universidade, mais horizontalizada, que conjugasse ensino e pesquisa. Ademais,

o projeto inicial previa outra novidade: a criação de uma Faculdade de Teologia, a primeira vinculada a uma instituição pública federal no Brasil. A proposta foi vista pela Igreja como uma ameaça ao monopólio da Pontifícia Universidade Católica nos estudos teológicos, e nunca chegou a se concretizar.

Para o projeto da UNB, Ribeiro cercou-se de uma série de cientistas e pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento. No campo do Direito, por exemplo, contou com a colaboração de Victor Nunes Leal (1914-1985), desde 1960 ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) e um crítico veemente das relações políticas paternalistas – umas das marcas da cultura política brasileira. Nunes Leal foi o coordenador do curso de Direito da nova Universidade, até ser aposentado compulsoriamente pelo Ato Institucional no. 5 (AI-5) juntamente com outro ministro da Corte e também professor da UnB: Hermes Lima. Em 1962, com a ida de Ribeiro para o Ministério da Educação do gabinete chefiado por Hermes Lima (setembro de 1962 a janeiro de 1963), Anísio Teixeira assumiu o posto vago na reitoria da Universidade. Destituídos de suas funções com o Golpe Militar de 1964, Ribeiro embarcou para o exílio no Uruguai e Teixeira assumiu uma posição na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos.

Embora a UnB tenha se tornado uma das instituições de ensino superior mais renomadas do país, naquela altura a iniciativa renovadora foi parcialmente freada pelo Golpe Militar de 1964, uma vez que o novo regime trocou parte do corpo docente e administrativo da UnB. No período do Regime Militar (1964-1985), que inicialmente recebeu o apoio majoritário do clero brasileiro e de outros setores da população, o pensamento antitomista sofreu novo recuo, apesar de seguir representado por diversos setores autônomos dentro da universidade pública, que lograram seguir trabalhando mesmo após as demissões do Regime, mas sem compactuar com ele.

Ainda no âmbito da cultura, das artes e da atividade jornalística foram muitos os que seguiram uma postura de crítica

ao neotomismo, ou seja, que pautaram o seu pensamento e as suas ações por uma perspectiva liberal-radical, que bem caracteriza as posições antitomistas: favoráveis às liberdades civis e democráticas, mas, sobretudo, compartilhando um profundo laicismo, que contrastava de forma flagrante com a perspectiva tomista, baseada nas ideias de caridade e benevolência. Em contraste com esta última, empunham uma plataforma favorável à consolidação de direitos constitucionalmente estabelecidos e, assim, assegurados juridicamente. As artes, por exemplo, tiveram papel de destaque na crítica ao Regime, vinculando-se à crítica antitomista num momento em que o próprio tomismo ganhou novos impulsos com a reforma da Igreja a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Durante os anos 60 emergiram novos movimentos de vanguarda que retomaram a pauta dos modernistas de 1922. No entanto, pautaram-se por uma profunda preocupação com as peculiaridades da cultura nacional, e propunham uma crítica à ideia de progresso embutida no projeto nacional-desenvolvimentista de modernização. O Cinema Novo, assim como muitos dos artistas vinculados ao Tropicalismo, tanto nas artes plásticas e performáticas como na música, assumiram elementos dessa crítica. O cineasta baiano Glauber Rocha (1939-1981) seria uma das lideranças do Cinema Novo, juntamente com Nelson Pereira dos Santos (1928-2018) e Ruy Guerra (1931-). Os cineastas do Cinema Novo formularam uma linguagem cinematográfica inovadora, em diálogo com as inovações da *Nouvelle Vague*, e romperam com os paradigmas da estrutura industrial do cinema de grandes estúdios.

Mais tarde, depois do Golpe de 1964 e do “golpe dentro do golpe” que representaria o AI-5 em dezembro de 1968, a ideia de construção de uma cultura nacional passou por um profundo desencanto. Este desencantamento refletiu-se nas artes, assim como na ação política. Tal desilusão se expressou paradigmaticamente no personagem do poeta Paulo Martins (interpretado por Jardel Filho, 1927-1983) em *Terra em Transe* (1967),

de Glauber Rocha. O filme é um marco da cinematografia brasileira pós-64.

O sentido de fragmentação e desilusão com fórmulas teleológicas que apontavam para um sentido único de mudança histórica, presente no pensamento de muitos intelectuais nos anos 60, abriu caminho na década seguinte para o Cinema Marginal. Marco desse novo estilo, o filme *O Anjo Nasceu* (1969), de Júlio Bressane, rompe com uma perspectiva teleológica de evolução histórica. A fragmentação, o caos e a desilusão dão a tônica, temas também abordados pela literatura urbana de Rubem Fonseca (1925-2020), autor que se destaca a partir dos anos 1970.

Deve-se sublinhar ainda, no campo da crítica ao neotomismo, o trabalho realizado pelos Centros Populares de Cultura (CPC), criados no início dos anos 1960. Ao seu redor, assim como ao redor da Cinemateca do MAM no Rio de Janeiro (dirigida na época por Cosme Alves Netto, 1937-1996), orbitou um conjunto de artistas e de distintas manifestações culturais, como, por exemplo, o Teatro de Arena, liderado por José Renato Pécora (1926-2011), Augusto Boal (1931-2009) e Gianfrancesco Guarnieri (1934-2006). Dos encontros ao redor do CPC e da Cinemateca do MAM originou-se, por exemplo, o filme coletivo “5x Favela” (1962), dirigido por Joaquim Pedro de Andrade (1932-1988), Marcos Faria (1932-1985), Cacá Diegues (1940-), Miguel Borges (1937-2013) e Leon Hirszman (1937-1987). Este projeto se consolidou como outro dos marcos do Cinema Novo, ao tratar da problemática das favelas e das classes populares urbanas. Ao apresentar personagens populares ativos, e não vítimas, em meio a constantes mudanças, distinguiram-se da perspectiva neotomista da caridade e da graça divina para com os pobres.

Na época, a perspectiva da caridade e da vitimização encontrava-se na base das ações sociais da Igreja, patrocinadas pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Tais ações foram encarnadas pela liderança exercida por Dom Hélder Câmara (1909-1999), e concretizadas através da Fundação Leão XIII,

criada em 1946 pela Arquidiocese do Rio de Janeiro. Após flertar com o integralismo nos anos 1930, Câmara sofreu a influência do jesuíta Leonel Franca, responsável pela criação da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro nos anos 1940, e tornou-se posteriormente uma liderança no campo dos direitos humanos.

Apesar do apoio inicial da Igreja católica brasileira ao Golpe de 1964, como é o caso do próprio Câmara, é inegável, porém, a resistência posterior de padres perseguidos pelo regime militar, bem como sua atuação nas lutas pelas liberdades democráticas. Sobre tudo no campo da teologia da libertação e das comunidades eclesiais de base, houve uma aproximação estreita de setores da Igreja com a militância de esquerda, de forma que ambos se aliaram na luta comum pelo retorno às liberdades democráticas e pela abertura política do regime.

O antitomismo no processo de abertura: a retomada do projeto educacional de Anísio Teixeira, a Constituição de 88 e os movimentos sociais

Com o processo de abertura iniciado em fins dos anos 70, muitos intelectuais e políticos comprometidos com as ideias do liberalismo radical e da crítica antitomista regressam ao Brasil e passaram a exercer um papel importante no processo de abertura política e na formação de novos partidos políticos que teria lugar na primeira metade da década de 80.

Em 1982 ocorreram as primeiras eleições diretas desde os anos 1960 para os governos dos Estados. As eleições marcaram o início de uma nova etapa na vida política do Brasil. A vitória de Leonel Brizola (1922-2004) no Estado do Rio de Janeiro, por exemplo, conferiu novos impulsos ao pensamento educacional antitomista, com a retomada do projeto educacional de Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro. O último foi nomeado secretário de Educação do Estado do Rio, e inaugurou um ambicioso projeto educacional encabeçado pelo poder público, inspirado nas ideias escolanovistas: os Centros Integrados de Educação Pública (CIEPs). Além disso, a nova administração im-

plementou ainda uma nova relação com as classes populares, não mais pautadas pela repressão policial e pelas políticas de remoções, tampouco pela perspectiva da misericórdia cristã que tinham dado a tônica nos anos anteriores: a institucionalização de direitos e a consolidação de serviços urbanos considerados fundamentais, antes inacessíveis a vastas parcelas da população, conferiram o norte.

O projeto dos CIEPs significou um questionamento direto do neotomismo, tanto na educação quanto na família, pois colocava em cheque concepções fundamentais do pensamento católico. Ao desonerar a mulher da dedicação diária às crianças durante as horas de trabalho com a introdução de um modelo de ensino integral laico, o projeto não apenas a liberou para uma inserção menos precária (e mais autônoma) no mercado de trabalho, como também lhe proporcionou maior independência social e financeira do marido. Assim, os CIEPs consistiram em uma alternativa ao modelo tridentino e patriarcal da família católica (perfeita), centrada em uma posição subordinada da mulher ao homem, vista como reprodutora da prole e como a responsável direta pelo cuidado das crianças. Para as crianças, por sua vez, o projeto promoveu novas formas de sociabilidade, pautadas por atividades recreativas vinculadas a uma experiência social mais abrangente e inclusiva, e por uma convivência escolar coletiva. Assim, a frequência escolar não estava sujeita às faltas ocasionadas pelas exigências laborais das mães, nem as crianças estariam entregues à ociosidade, seja nos seus locais de residência, seja nas casas das respectivas “patroas”, num modelo ainda semelhante à antiga estrutura da “casa-grande”.

Na Constituição “Cidadã” de 1988 muitas demandas historicamente defendidas pela perspectiva antitomista e, portanto, críticas às ideias de graça e caridade, também se fizeram presentes: na tentativa de assegurar juridicamente determinados direitos (políticos e sociais) considerados como básicos. Nesse sentido, a Carta de 1988 garantiu direitos fundamentais, que, no entanto, como

é típico da cultura política brasileira, não foram devidamente regulamentados e, por isso, tampouco são devidamente cumpridos. Abriram-se assim brechas para “jeitinhos” de toda a sorte, de forma que muitos dos direitos legalmente estatuídos não resistiram nem às práticas políticas seculares arraigadas na cultura política brasileira, nem a um sistema presidencialista, onde coalizões de governo dependem em grande medida de concertações políticas pouco transparentes, baseadas num sistema partidário ainda pouco institucionalizado, que, com isso, abre espaço a práticas ilegais vinculadas a inúmeras trocas de favores e apadrinhamentos – ambas características do sistema político brasileiro.

O antitomismo confundiu-se ao longo de sua história com as bandeiras do liberalismo radical em sua luta pela formalização jurídica de direitos. Portanto, aproximou-se das demandas de diversos movimentos sociais que ressurgiram no período de abertura política dos anos 1980. É o caso, por exemplo, das demandas do movimento negro, que ganha novos impulsos a partir das comemorações dos 100 de abolição da escravidão em 1988. Desde a abertura política nos anos 1980, o movimento negro vem defendendo a institucionalização de políticas compensatórias para as populações negras. Tais bandeiras coadunam-se com a ampliação de direitos civis e sociais dentro de uma perspectiva laicista – ou seja, independente da graça e da caridade religiosa, marcos do pensamento tomista: direitos não são de acordo com esta visão, produtos da benevolência de instâncias morais superiores, nem de uma teórica bondade individual, ou mesmo de qualquer noção (metafísica) de direito natural, mas sim de normas legalmente estatuídas e constitucionalmente asseguradas pelo ordenamento jurídico.

É possível distinguir traços do antitomismo na atualidade?

Com o desenvolvimento de sociedades crescentemente mais secularizadas em diversos aspectos da vida cotidiana, a religião e a religiosidade apenas aparentemente não exercem uma importância

tão grande como em séculos anteriores. Antigamente, de fato, a Igreja estava presente em momentos centrais da vida de um indivíduo, desde o nascimento até a morte. Assim, pode-se pensar que o debate sobre tomismo e sobre a crítica antitomista não passa de assunto relativo ao passado, de interesse exclusivo de historiadores das ideias, filósofos e teólogos. No entanto, na história recente, traços da crítica antitomista podem ser percebidos em diversos debates sobre temas atuais, como é o caso do ensino em tempo integral, dos novos modelos de família, dos debates em torno do divórcio, do casamento entre pessoas do mesmo sexo e da igualdade de direitos civis aos homossexuais, do aborto e da consolidação de um setor de saúde pública integral, representado pelo Sistema Único de Saúde (SUS, especialmente importante em momentos de pandemia), independente do setor privado ou de instituições vinculadas às ordens religiosas. O êxito de tais iniciativas coloca em cheque noções (neo)tomistas sobre ensino religioso, família perfeita, esposa ideal, benevolência, etc.

Por outro lado, especialmente no campo do direito penal e criminal, observa-se ainda a predominância de concepções teológicas tomistas, encapsuladas em noções punitivas vinculadas à penitência. Ao invés de voltar-se para a (re) educação e a (res)socialização, de forma a atuar frente às condicionantes sociais (e afetivas), responsáveis por formas de sociabilidade violentas, foca-se demasiadamente na questão da punição, que, via de regra, recai sobre os mais pobres e a população negra. Não é à toa que o debate sobre as assim chamadas penas alternativas tem avançado apenas lentamente no Brasil. Com frequência emergem vozes favoráveis à diminuição da maioridade penal, medida que estatisticamente não contribui com a redução das taxas de criminalidade. Soma-se ainda o fato de que, na saída da ditadura, não foi feita no Brasil a necessária reestruturação dos aparatos policiais para que se adequassem às condutas normativas do novo regime constitucional-democrático que se estruturou a partir de 1988.

Nos últimos anos, porém, pode-se diagnosticar avanços na institucionalização jurídica de direito civil e sociais, sobretudo com os programas de transferência de renda e os êxitos alcançados pelo movimento negro. Tais sucessos culminaram com a aprovação do “Estatuto da Igualdade Racial” em 2003 e com a lenta adoção de políticas de compensação étnico-raciais, implementadas nos últimos decênios em algumas universidades públicas, demanda históricas do movimento negro.

Pode-se verificar, em especial nas condicionalidades exigidas para a aferição de determinados benefícios sociais, componentes marcadamente antitomistas, como, por exemplo, a vinculação do recebimento dos benefícios à mulher. Este requisito revelou um potencial transformador, visto que as mulheres demonstram maior cuidado na administração dos benefícios, priorizando os gastos essenciais relacionados às necessidade imediatas das crianças. Além disso, a medida reforçou ainda a independência das mulheres na disposição do orçamento familiar com relação aos maridos, o que lhes conferiu maior autonomia nas decisões domésticas.

O recebimento do benefício ainda teve como requisito o registro em cadastro que vincula o beneficiário a uma série de outras condicionalidades legais, como comprovar frequência escolar regular dos filhos e seguir o calendário de vacinações. Dessa forma, muitas famílias foram obrigadas a regularizar a situação civil de seus membros, realizando, muitas vezes pela primeira vez, os registros de nascimento, emitindo documentos de identidade, Cadastro de Pessoa Física (CPF), além da carteira de vacinação para as crianças. Esta regularização da vida civil também abriu as portas a outros benefícios, produzindo a inclusão social lenta e discreta (porém crucial) de faixas populacionais antes alijadas de uma estrutura jurídico-civil mínima de direitos e obrigações perante o Estado.

Ao elevar a renda familiar a um patamar mínimo de subsistência, ao mesmo tempo em que demandaram a inserção dos beneficiários em uma estrutura ju-

rídica básica como contrapartida, tais programas sociais têm produzido efeitos positivos no combate ao tráfico de pessoas e à exploração de trabalhadores em condições precárias, ou mesmo de semi-escravidão. Assim, a sua eficácia não se restringiu exclusivamente aos seus objetivos explícitos – a transferência de renda –, mas funcionou também como elemento catalisador da consolidação de uma série de direitos civis que, historicamente, consistiram em bandeiras do liberalismo político e de posições antitomistas, contrastantes, portanto, com posições religiosas, vinculadas às ideias de graça e de piedade.

Há ainda outro âmbito em que permanências tomistas se mostram flagrantes na sociedade brasileira, mas não apenas nesta: trata-se da concepção de “pureza” na e da política, que demanda uma conduta individual ética e moral, em suma “homens santos”, em vez de cobrar medidas eficazes de reforma política e financiamento de campanhas, capazes de evitar práticas ilegais entre o poder público e o poder privado. Neste quesito, as próprias mídias de grande circulação, que deveriam assumir um importante papel na discussão destes temas, também têm sido capazes de realizar tal tarefa com a extensão devida.

Através do enfoque sobre as condutas ético-morais de indivíduos específicos, desloca-se o debate da reforma do sistema político, que deveria emergir como aspecto central, por possibilitar a regulamentação de normas de conduta legalmente estatuídas e juridicamente definidas. Em suma, exige-se da atividade política, na maioria das vezes, a presença de políticos perfeitos, reeditando-se o ideal (tomista) do príncipe ou do tirano perfeito.

Ao chamar a atenção para a homofonia entre *saints hommes* (“homens santos”) e *Saint Thomas* (São Tomás), o psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981) sugere que o tomismo é o *symptôme* (“sintoma”) das sociedades ditas modernas, ocidentais e secularizadas, produto, na verdade, de um processo de secularização parcial ou incompleto, onde a religiosidade, sobretudo cristã, segue de-

terminando o pano de fundo ideológico frente ao qual se dá a discussão de uma série de temas relevantes.

Bibliografia

Imprensa:

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. A defesa das cotas como estratégia política do movimento negro contemporâneo. *Estudos históricos* (Rio de Janeiro), n. 37, pp. 143-166, jan./jun. 2006. ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo (Org.). *Histórias do movimento negro no Brasil*: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas/CPDOC-FGV, 2007. ALIX, Luis Manuel Lloredo. *Ideología y filosofía en el positivismo jurídico de Rudolf von Jhering*. Tese de Doutorado em Direito. Universidad Carlos III de Madrid, Getafe, 2010. ALONSO, Angela. *Idéias em movimento*: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002. ALVES FILHO, Aluizio. *Pensamento político no Brasil. Manoel Bomfim*: um ensaísta esquecido. Rio de Janeiro: Achiamé/Socii, 1979. AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal. História do pensamento católico no Brasil-II*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono. Um projeto conservador. História do pensamento católico no Brasil-III*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. AZZI, Riolando. Família, mulher e sexualidade na Igreja do Brasil (1930-1964). In: MARCILIO, Maria Luíza (Org.). *Família, mulher e sexualidade na história do Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, pp. 101-134. AZZI, Riolando. *O estado leigo e o projeto ultramontano. História do pensamento católico no Brasil-IV*. São Paulo: Edições Paulinas, 1994. AZZI, Riolando. *A neo-cristandade. Um projeto restaurador. História do pensamento católico no Brasil-V*. São Paulo: Edições Paulinas, 1994. BERGER, David. Interpretações do tomismo através da história. *Aquinate*, n. 6, pp. 45-60, 2008. BERTONHA, João Fábio. *Sobre a direita*: estudos sobre o fascismo, o nazismo e o integralismo. Maringá: Eduem, 2008. BERTONHA, João Fábio. Plínio Salgado, o integralismo brasileiro e as suas relações com Portugal (1932-1975). *Análise Social* (Lisboa), v. 46, n. 198, pp. 65-87, 2011. BERTONHA, João Fábio. Corporativist thinking in Miguel Reale: readings of Italian fascism in Brazilian integralism. *Revista brasileira de história* (São Paulo), v. 33, n. 66, pp. 225-242, 2013. BEVILAQUA, Clovis. *Juristas philosophos*. Bahia: Livraria Magalhães, 1897. BEVILAQUA, Clovis. *Histó-*

ria da Faculdade de Direito do Recife. 2. ed. Brasília: INL/Conselho Federal de Cultura, 1977. BORRMANN, Ricardo Gaulia. *Tal mercado, tal príncipe*: o paradigma da perfeição na economia política burguesa. Dissertação de Mestrado em Ciência Política. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. BORRMANN, Ricardo Gaulia. Hans Kelsen and the Austrian Constitutional Court: family law, political conciliation and religious culture (1919-1930). *Sociologia del diritto*, fasc. 3, pp. 65-91, 2014. BORRMANN, Ricardo. *Tobias Barreto, Silvio Romero und die Deutschen*. Stuttgart: Franz Steiner, 2019. BORRMANN, Ricardo. A recepção de autores de fala alemã no direito brasileiro: Tobias Barreto, fundador das ciências jurídicas no Brasil. *Direito em Movimento*, Vol. 16, n. 2, 2o. Semestre/2018, pp. 149-181. BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.). *Um enigma chamado Brasil*: 29 intérpretes e um país. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. BURGOS, Marcelo Baumann. Dos parques proletários ao Favela-Bairro: as políticas públicas nas favelas do Rio de Janeiro. In: ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos (Org.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998, pp. 25-60. BURGOS, Marcelo Baumann. Cidade, território e cidadania. *Dados – Revista de ciências sociais* (Rio de Janeiro), v. 48, n. 1, pp. 189-222, 2005. CAMPOS, Fernando Aruda. *Tomismo e neotomismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Grijalbo, 1968. CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004. CANDIDO, Antonio. *O método crítico de Silvio Romero*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006. CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *A “questão social” no Brasil*: crítica do discurso político. São Paulo: Civilização Brasileira, 1982. CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *Autoritarismo afetivo*: a Prússia como sentimento. São Paulo: Editora Escuta, 2005. CESAR, Guilhermino. *História da literatura do Rio Grande do Sul (1737-1902)*. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editôra Globo, 1956. CHACON, Vamireh. A identidade católica em Alceu Amoroso Lima. *Síntese nova fase*, v. 20, n. 63, pp. 589-594, 1993. CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram (Org.). *Culture wars. Secular-catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia a República*: momentos decisivos. 6. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999. COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil (o desenvolvimento da filosofia*

- no Brasil e a evolução histórica nacional). Rio de Janeiro: José Olympio, 1956. COSTA, João Cruz. Tobias Barreto, ein verkünder des "germanismus" in Brasilien. In: *Staden-jahrbuch. Beiträge zur brasilkunde*. São Paulo: Instituto Hans Staden, 1957, v. 5, pp. 127-135. CRIPPA, Adolpho (Org.). *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978. *Dicionário histórico biográfico brasileiro pós 1930*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001. DOMINGUES, Beatriz Helena. A disputa entre "cientistas jesuítas" e "cientistas iluministas" no mundo ibero-americano. *Numen: revistas de estudos e pesquisa da religião* (Juiz de Fora), v. 5, n. 2, pp. 129-154, 2003. FAITANIN, Paulo. Tomás, o tomismo & os tomistas. *Aquinate*, n. 10, pp. 2-15, 2009. FÁVERO, Maria de Lourdes de A.; LOPES, Sonia de Castro. *A Universidade do Distrito Federal (1935-1939): um projeto além de seu tempo*. Brasília: Liber Livro, 2009. FERNANDES, Antônio Teixeira. *Igreja e sociedade na Monarquia Constitucional e na Primeira República*. Porto: Estratégias Criativas, 2007. FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão. *Revolução e democracia (1964...)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. FONTES, Luiz Roberto; HAGEN, Stefano Carlo Filippo. *Fritz Müller: príncipe dos observadores/fürst der beobachter*. São Paulo: Instituto Martius-Staden, 2012. FREYRE, Gilberto. *Nós e a Europa germânica: em torno de alguns aspectos das relações do Brasil com a cultura germânica no decorrer do século XIX*. Rio de Janeiro: Grifo, 1971. GIAMMARINO, Marco. Alle origini del neo-tomismo. Il cardinal Tommaso Zigliara (1833-1893) nelle sue opere filosofiche e nell'epistolario. In: *Centenario di San Tommaso d'Aquino 1. Tomismo e neotomismo*. Pistoia: "Centro Riviste" Padri Domenicani, 1975, pp. 167-248. GOMES, Paulo Emilio Salles. *Jean Vigo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. GROSCHOPP, Horst. *Dissidenten: freidenker und kultur in Deutschland*. 2. ed., melhorada. Marburg: Tectum Verlag, 2011. GRÜTZMANN, Imgart. Intelectuais de fala alemã no Brasil do século XIX: o caso de Karl von Koseritz (1830-1890). *História Unisinos* (São Leopoldo), v. 11, n. 1, pp. 123-133, jan./abr. 2007. HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora UNESP, 2006. HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962-1971, t. 2, v. 1, 3 e 4.
- Juristas universales*. Madrid/Barcelona: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A, 2004. LARUE, Gerald A. *Freethought across the centuries: toward a new age of enlightenment*. Amherst: Humanist Press, 1996. LEAL, Vitor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo, no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1975. LIMA, Hermes. *Tobias Barreto (a época e o homem)*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. LIVI, Antonio. Il ritorno allo studio di San Tommaso prima e dopo l'"Aeterni Patris". *Scripta theologica*, v. 11, n. 2, pp. 599-618, 1979. LOSANO, Mario G. Um precursor da ecologia no Brasil: Hermann von Jhering. *Revista USP* (São Paulo), n. 13, pp. 88-99, mar./maio 1992. LOSANO, Mario G. Tobias Barreto und die rezeption Jherings in Brasilien. In: BEHREND, Okko (Org.). *Jherings rechtsdenken: theorie und pragmatik im dienste evolutionärer rechtstechnik*. Göttingen: Vandenoelck und Ruprecht, 1996, pp. 77-96. LOSANO, Mario G. *Un giurista tropicale. Tobias Barreto fra Brasile reale e Germania ideale*. Roma: Gius. Laterza & Figli, 2000. MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford: Stanford University Press, 1986. MENDONÇA, Carlos Süssekind de. *Silvio Romero – Sua formação intelectual 1851-1880*. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938. MERCADANTE, Paulo. *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação*. São Paulo: Grijalbo/Editora da USP, 1972. MERCADANTE, Paulo. *Tobias Barreto: o feiticeiro da tribo*. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, 2006. NEDER, Gizlene. *Iluminismo jurídico-penal luso-brasileiro: obediência e submissão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007. NEDER, Gizlene. *Dois margens: ideias jurídicas e sentimentos políticos no Brasil e em Portugal na passagem à modernidade*. Rio de Janeiro: Revan/FAPERJ, 2011. NEDER, Gizlene; CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *Criminologia e poder político. Sobre direito, história e ideologia*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2006. NEDER, Gizlene; CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *Idéias jurídicas e autoridade na família*. Rio de Janeiro: Revan, 2007. NEVES, Lúcia Maria Bastos P.; MACHADO, Humberto Fernandes. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *O catolicismo plural: a congregação da Missão e a construção do ultramontanismo oitocentista*. Curitiba: Prismas/Appris, 2019. OLIVEIRA, Lúcia Lippi

- et al. (Org.). *Estado Novo: ideologia e poder*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1982. PAES, José Paulo. *Canaã e o ideário modernista*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992. PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo/Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. PENNA, Maria Luiza. *Luiz Camillo: perfil intelectual*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. PINTO, Jefferson de Almeida. *Ideias jurídico-penais e cultura religiosa em Minas Gerais na passagem à modernidade (1890-1955)*. Tese de Doutorado em História. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. PINTO, Jefferson de Almeida. A Congregação da Missão e a “Questão Religiosa” no segundo reinado. In: *XXVII Simpósio Nacional de História/ANPUH. Conhecimento histórico e diálogo social*. Natal, 22 a 26 jul. 2013. PRUTSCH, Ursula. *Creating good neighbors? Die kultur und wirtschaftspolitik der USA in Lateinamerika, 1940-1946*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008. RIDENTI, Marcelo. Artistas da revolução brasileira nos anos 1960. In: REIS, Daniel Aarão Reis; ROLLAND, Denis (Org.). *Intelectuais e modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, pp. 143-159. RIOS, Flávia. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010). *Lua nova* (São Paulo), n. 85, pp. 41-79, 2012. RISALITI, Renato. Interpretazioni sovietiche del neotomismo. In: *Centenario di San Tommaso d'Aquino 2. Tomismo e antitomismo*. Pistoia: Memorie Domenicane, 1976, pp. 339-345. RODRIGUES-MOURA, Enrique. Narrar a Restauração portuguesa. *Passagens. Revista internacional de história política e cultura jurídica* (Rio de Janeiro), v. 3, n. 2, pp. 282-309, maio/ago. 2011. SANTOS, Cândido dos. Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung – Ensaio sobre o regalismo e o jansenismo em Portugal na 2ª. metade do século XVIII. *Revista de história das ideias* (Coimbra), v. 4, t. 1, pp. 167-203, 1982. SANTOS, Cândido dos. Os jansenistas franceses e os estudos eclesiásticos na época de Pombal. *Máthesis* (Viséu), n. 13, pp. 67-104, 2004. SANTOS, Iveraldo Oliveira dos Santos. A relação entre o neotomismo e o tomismo analítico. *Ágora filosófica*, ano 10, n. 1, pp. 43-54, jan./jun. 2010. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte, MG: Fino Traço; São Luís, MA: Fapema, 2015. SCHORSKE, Carl E. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. SCHWARTZMAN, Simon (Org.). *Tempos de Capanema*. São Paulo: Paz e Terra/Fundação Getúlio Vargas, 2000. SINGER, André Vitor. *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. SOUZA, Evergton Sales. Jansénisme et réforme de l'Eglise dans l'Amérique portugaise au XVIIIe siècle. *Revue de l'histoire des religions* (Paris), t. 226, n. 2, pp. 201-226, 2009. SOUZA, Evergton Sales. The Catholic Enlightenment in Portugal. In: LEHNER, Ulrich L.; PRINTY, Michael (Ed.). *A companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden/Boston: Brill, 2010, pp. 359-402. SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. *Lusitana sacra*, v. 23, pp. 207-230, jan./jun. 2011. SPIAZZI, Raimondo. *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1997. STOLLEIS, Michael. *Juristen: ein biographisches Lexikon; von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*. München: Beck, 2001. STÖRIG, Hans Joachim. *Kleine weltgeschichte der philosophie. Zwölfte, überarbeitete und erweiterte Auflage*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1981. SÜSSEKIND, Flora; VENTURA, Roberto. *História e dependência: cultura e sociedade*. São Paulo: Ed. Moderna, 1984. VENANCIO FILHO, Alberto. *Das arcadas ao bacharelismo: 150 anos de ensino jurídico no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2011. VENTURA, Roberto. *Escritores, escravos e mestiços em um país tropical: literatura, historiografia e ensaísmo no Brasil*. München: Fink, 1987. VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. VERÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira: de Bendo Teixeira, 1601 a Machado de Assis, 1908*. 4. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981. VILAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. WALDMAN, Thaís. À “frente” da Semana de Arte Moderna: a presença de Graça Aranha e Paulo Prado. *Estudos históricos* (Rio de Janeiro), v. 23, n. 45, pp. 71-94, jan./jun. 2010. WEIZENMANN, Tiago. Karl von Koseritz e o debate cientificista: uma perspectiva sobre o evolucionismo na segunda metade do dezenove brasileiro. In: *XI Encontro Estadual de História ANPUH-RS*, 23 a 27 jul. 2012, UFRGS, pp. 661-676. WILLIAMS, Margaret Todaro. The politization of the Brazilian Catholic Church: the Catholic Electoral League. *Journal of interame-*

rican studies and world affairs, v. 16, n. 3, pp. 301-325, ago. 1974. WILLIAMS, Margaret Toldaro. Church and State in Varga's Brazil: the politics of cooperation. *Journal of Church and State*, v. 18, n. 3, pp. 443-462, 1976. XAVIER, Ismail. *O cinema brasileiro moderno*. São Paulo: Paz e Terra, 2001. XAVIER, Ismail. *Sertão mar: Glauber Rocha e a estética da fome*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. XAVIER, Ismail. *Alegorias do subdesenvolvimento: cinema novo, tropicalismo, cinema marginal*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Digital:

Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <http://www.academia.org.br/>. Acesso em: 4 jul. 2020. A era Vargas: dos anos 20 a 1945. *Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil – Fundação Getúlio Vargas*, s/d. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-37>. Acesso em: 4 jul. 2020. *Faculdade de Educação – Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Disponível em: <http://www.fe.ufrj.br/proedes/arquivo/udf.htm>. Acesso em: 4 jul. 2019. *Theologische realenzyklopädie online*. Berlin: De Gruyter, 1976-2004. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/db/tre>. Acesso em: 4 jul. 2020. Verbetes do *Dicionário histórico-biográfico brasileiro – DHBB. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil – Fundação Getúlio Vargas*. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/acervo/dhbb> <http://www.degruyter.com/databasecontent?dbid=tre&dbsource=%2Fdb%2Ftre>. Acesso em: 4 jul. 2020.

RICARDO BORRMANN
JEFFERSON DE ALMEIDA PINTO

Antitrabalhismo

Conquanto não oficialmente previsto em nosso vernáculo, o vocábulo expressa uma acepção específica. O antitrabalhismo identifica um movimento em sentido diametralmente oposto à conquista dos direitos trabalhistas, no Brasil, sobretudo após a edição da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), em 1943. Para a compreensão deste movimento, necessário entender antes o seu antípoda respectivo: o trabalhismo.

Em nosso país, o trabalhismo rejeitou o socialismo, tendo defendido a economia de mercado, inspirado pelo solidarismo católico. Para o trabalhismo, todo lucro deveria corresponder a um ganho social, sendo o termo “capitalismo solidarista” utilizado como sinônimo de trabalhismo. Leonel Brizola, em um texto publicado durante a campanha para as eleições gerais no Brasil, em 1958, bem define o fenômeno social: “Entre outras coisas cumpre dizer que o trabalhismo é nacionalista, o comunismo é internacional; o comunismo é materialista, o trabalhismo se inspira na doutrina social cristã; o comunismo é a abolição da propriedade, o trabalhismo defende a propriedade dentro de um fim social; o comunismo escraviza o homem ao Estado e prescreve o regime de garantia do trabalho, o trabalhismo é a dignificação do trabalho e não tolera a exploração do homem pelo Estado nem do homem pelo homem; o comunismo educa para formar uma sociedade de formigas, o trabalhismo educa para o progresso, para a liberdade, para a elevação da pessoa humana. O comunismo existe onde pontifica o capitalismo reacionário e explorador e desaparece nas comunidades e países bem organizados sob o ponto de vista social e humano” (BRAGA, 2014).

Já o antitrabalhismo, nesse contexto, vai consistir em um movimento contrário à ideia de que o Estado deveria assegurar direitos mínimos aos trabalhadores. Mesmo antes da edição da CLT,

a história nacional já registrava exemplos deste movimento como o Manifesto, apresentado, em junho de 1927, pelos dirigentes das grandes associações da classe industrial de São Paulo, ao Conselho Nacional do Trabalho: “Hoje, são as férias operárias impostas ao patrão por força de uma lei; amanhã, será a participação nos lucros (e isto já foi ventilado no seio do Parlamento brasileiro) e depois, novas etapas que, todas ellas, visarão a conquista de favores materiaes e moraes para o proletariado em detrimento do patronato. O patronato será compellido a se rebelar contra um estado de cousas cada vez mais premente e d’ahi dissídios mais ou menos graves que hoje não existem...” (SOUTO MAIOR, 2019).

Esse movimento vai aglutinar um conjunto de doutrinas favoráveis à desregulamentação das relações de trabalho e ao ideário liberal, permeando toda a história recente brasileira. Atualmente, o antitrabalhismo vem sob a forma da desregulamentação, que consiste na técnica jurídica mais característica do processo de globalização, produzindo consequência direta na estruturação democrática da sociedade. No antitrabalhismo, o trabalho deixa de ser o elemento central da estruturação social, quebrando-se o vínculo social da integração dos cidadãos com a sociedade.

Jorge Luiz Souto Maior, a propósito, consigna que o anticomunismo é antitrabalhismo, porquanto, na medida em que os trabalhadores passam a ter consciência de sua exploração e postulam por melhores salários e condições de trabalho, no intuito de uma satisfação coletiva, a classe empresarial passa a lutar contra as conquistas laborais coletivas, as quais seriam identificadas com o ideário comunista.

No ordenamento jurídico brasileiro, exemplo evidente do antitrabalhismo, dentro do processo de globalização, é a Lei 13.467/2017, que introduziu a denominada “Reforma Trabalhista”, seguindo a trilha do capitalismo neoliberal especulativo globalizante, e procedendo a alterações estruturais na CLT, desnaturando-a como estatuto protetivo dos trabalhadores. Segundo Leandro DOR-

NELES: “*possivelmente estejamos diante da mais impactante mudança no sistema juslaboral pátrio desde a sua origem, nos anos 1940*”. As principais alterações, no âmbito do direito material, podem ser assim sintetizadas: **[a]** dificultar a configuração de grupo econômico, quando a nova lei exige que não basta a existência de sócios comuns entre as empresas, sendo necessárias a demonstração do interesse integrado, a efetiva comunhão de interesses e a atuação conjunta das empresas dele integrantes, o que praticamente inviabiliza a prova da existência de grupo empresarial pelo o trabalhador em juízo (art. 2º, § 3º); **[b]** impedir a contagem como tempo de serviço de períodos que a jurisprudência já vinha reconhecendo como tempo de efetivo trabalho, tais como a troca de uniforme (art. 4º, § 2º); **[c]** incentivar a utilização subsidiária do Direito Civil e sua lógica privatista, ao, de maneira expressa, determinar a aplicação do “direito comum” (art. 8º, § 1º), modificando, assim os métodos de integração de lacunas no sistema juslaboral, porquanto não mais necessária a “compatibilidade com os princípios fundamentais” do Direito do Trabalho; **[d]** modificar os métodos de interpretação das normas trabalhistas, impedindo a atuação dos Tribunais Trabalhistas em conformidade com a lógica do princípio da tutela, porquanto não poderão instituir “obrigações que não estejam previstas em lei” (art. 8º, § 2º), tampouco poderão analisar as normas coletivas quanto à constitucionalidade ou legalidade, já que somente poderão examinar “a conformidade dos elementos essenciais do negócio jurídico” (art. 8º, § 3º); introduzindo, ainda, no âmbito do Direito do Trabalho o – insólito – “princípio da intervenção mínima na autonomia da vontade coletiva” (art. 8, § 3º); **[e]** utilizar a prescrição de forma mais restritiva, seja permitindo a prescrição intercorrente (no curso do cumprimento da sentença), seja “facultando” o pronunciamento de ofício pelo juiz, em flagrante afronta à imparcialidade, já que a prescrição constitui matéria de defesa (art. 11-A), seja admitindo a prescrição total, no curso do contrato, no tocante às parcelas ajustadas entre as partes (art. 11, § 2º);

[f] afastar as horas “in itinere” (de percurso), direito conquistado, inicialmente por via jurisprudencial (art. 58, § 2º), imputando exclusivamente ao trabalhador o ônus econômico pelo fato de a empresa exercer sua atividade econômica em local distante ou de difícil acesso; [g] expandir a flexibilização de direitos no já existente trabalho a tempo parcial (art. 58-A, §§ 3º a 6º), como, por exemplo, o fracionamento de férias e permitir o trabalho extraordinário; [h] facilitar a implementação do “banco de horas”, permitindo inclusive a pactuação por acordo individual entre empregado e empregador (art. 59, § 5º), admitindo até o absurdo “acordo tácito”; [i] legalizar a jornada de 12 horas de trabalho ininterrupto por trinta e seis de descanso (12 x 36), mesmo em atividade insalubre (art. 60, parágrafo único), inclusive mediante acordo individual entre as partes, permitindo o pagamento indenizado do período do intervalo intrajornada (art. 59-A), bem como a realização de horas extras (art. 59-B, parágrafo único), já considerados adimplidos os repousos semanais, os feriados e as prorrogações do horário noturno (art. 59-A, parágrafo único); [j] incentivar o teletrabalho, sem limitação da duração do trabalho, já que tais trabalhadores ficam expressamente excluídos das normas protetivas de duração do trabalho (art. 62, III), passando a ter regulamentação flexibilizante própria (arts. 75-A a 75-E), com evidente repasse dos custos e dos riscos da atividade econômica ao trabalhador, o que em tempos de pandemia afigura-se extremamente prejudicial aos trabalhadores; [k] permitir o trabalho ininterrupto dos empregados, com a supressão do intervalo intrajornada, porquanto admitida a conversão em pecúnia do intervalo (art. 71, § 4º), em notório descompasso com a necessidade de pausas periódicas; [l] pulverizar o clássico direito ao descanso anual (férias), com a possibilidade de fracionamento em três períodos (art. 134, § 1º); [m] dificultar a responsabilização do empregador (e do tomador dos serviços, no caso de terceirização) por acidentes de trabalho e doenças ocupacionais, excluindo (de forma inconstitucional e ilegal) a possibilidade de utilização do Código Civil, mesmo

quando existentes normas mais benéficas (art. 223-A), bem como excluindo a possibilidade da indenização pelo “dano por ricochete”, impedindo, por exemplo, que os familiares do trabalhador falecido possam postular indenização por dano extrapatrimonial (art. 223-B); [n] limitar o valor pela indenização por danos extrapatrimoniais, tendo como teto o salário contratual percebido pelo trabalhador, em flagrante inconstitucionalidade e “coisificação” do ser humano (que – literalmente – vale quanto ganha, no sistema capitalista selvagem) e violação ao conhecido princípio da “restitutio in integrum” (art. 223-G, § 1º); [o] deixar evidente que o empregador poderá processar o empregado por danos extrapatrimoniais, constituindo verdadeira ameaça ao exercício de direitos na Justiça do Trabalho (art. 223-G, § 2º); [p] instituir a estranhíssima figura do “autônomo exclusivo, de forma contínua” (art. 442-B), em conspícua incongruência com todo o sistema protetivo de princípios e normas trabalhistas (além da própria dogmática juslaboral, é claro); [q] instituir o “contrato de trabalho intermitente”, independentemente de se tratar de atividades contínuas ou não, sem garantia de pagamento do salário mínimo (art. 443, § 3º e art. 452-A), permitindo, assim, sua utilização indiscriminada a todas as situações laborais, em notório prejuízo aos trabalhadores; [r] instituir a inusitada figura do “empregado hipersuficiente economicamente”, quando o trabalhador tiver curso de nível superior e receber salário igual ou superior ao teto do Regime Geral de Previdência Social, hipótese em que prevalecerá o negociado sobre o legislado (art. 444, parágrafo único); [s] autorizar a quitação anual ampla por simples ajuste extrajudicial, firmado durante a vigência do contrato (art. 507-B), em evidente violação ao princípio da irrenunciabilidade; [t] incentivar os despedimentos individuais e coletivos, dispensando a necessidade de autorização ou negociação com a entidade sindical, revertendo jurisprudência construída no âmbito do Tribunal Superior do Trabalho (art. 477-A), além de incentivar a adoção de Planos de Desligamento “Voluntário” (art. 477-B); [u] permitir a terceirização

da atividade-fim das empresas, em flagrante violação à proibição do “merchandise”, consagrando a “coisificação” do ser humano (art. 2º da Lei 13.467/2017, que alterou vários dispositivos da Lei 6.019/74).

Bibliografia

BRAGA, Kenny *et al.* *Leonel Brizola: perfil, discursos e depoimentos (1922-2004)*. 2. ed. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, 2014. Disponível em: <http://www2.al.rs.gov.br/biblioteca/LinkClick.aspx?fileticket=ifU-KGIUOtQ0%3D&tabid=5360>. Acesso em: 8 jul. 2019. CASSAR, Vólia Bomfim. In: *A reforma trabalhista e a autonomia de vontade do empregado*. Revista Magister do Trabalho, nº 79, jul/ago 2017, Porto Alegre, p. 9. DORNELES, Leandro. No artigo: A reforma trabalhista: algumas repercussões na propedêutica juslaboral. In: *A Reforma trabalhista na visão acadêmica*. Verbo jurídico, Porto Alegre, 2018, pp. 63 e 83 a 88. LEDUR, José Felipe. In: Barreiras Constitucionais à Erosão dos Direitos dos Trabalhadores e a Reforma Trabalhista. *Revista LTR* 81-10/1217, p. 14. SEVERO, Valdete Souto e SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. *Manual da reforma trabalhista – pontos e contrapontos*. 1ª ed., Editora Sensus, Porto Alegre, 2017. SEVERO, Valdete Souto e SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. *Resistência – aporte teóricos contra o retrocesso trabalhista*. Coordenadores: SEVERO, Valdete Souto e SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. 1ª ed. Editora Expressão Popular, São Paulo, 2017. SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. Anti-comunismo é anti-trabalhismo. Os 50 (e tantos) anos do(s) golpe(s) contra a classe trabalhadora. *Blog da Boitempo*, s/d. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/dossies-tematicos/o-que-resta-do-golpe-de-64/os-50-e-tantos-anos-dos-golpes-contra-a-classe-trabalhadora-por-jorge-luiz-souto-maior/10-anti-comunismo-e-anti-trabalhismo/>. Acesso em: 8 jul. 2019. WITKOWSKI, Alexsandro; FREITAS, Tassiane Melo de. A influência do idealismo de Alberto Pasqualini no governo João Goulart (1961-1964). *Revista historiador*, ano 1, n. 1, dez. 2008. Disponível em: <http://www.historialivre.com/revistahistoriador/um/alexsandro.htm>. Acesso em: 8 jul. 2019.

ALEXANDRE CORREA DA CRUZ

Antitraduccionismo

O ensino de uma língua estrangeira ultrapassa por muitos aspectos pedagógicos e discussão sobre métodos e abordagens de eleição, com destaque para a indagação sobre a defesa ou a aversão às práticas de tradução empregadas em sala de aula. Quando pensamos no ensino de língua inglesa como língua estrangeira, por exemplo, remetemo-nos ao século XVII como a primeira tentativa de se ensinar o inglês para estrangeiros(as). Assim, segundo Howatt (1988), com o aumento no número de refugiados franceses na Inglaterra, principalmente após a revogação do Édito de Nantes, em 1685, por Luiz XIV (1638-1715), e com a presença maciça de professores universitários em terras inglesas, a necessidade de se falar o inglês entre os franceses(as) aumentou, o que fez com que fossem publicados alguns compêndios com a finalidade de se ensinar esse idioma para estrangeiros(as). Essas obras seguiam os moldes dos compêndios renascentistas.

As gramáticas para o ensino de latim publicadas desde o século XVI possuíam a mesma estrutura, composta por quatro ou cinco partes: Ortografia (ou Letras), Etimologia (ou Palavras e partes do discurso), Sintaxe (ou Sentenças e regras de Concordância), Prosódia (ou Pronúncia e Versificação), e Ortoépia. Entre os exercícios presentes nos compêndios, destacavam-se aqueles relacionados a memorizações, atividades de parafrasear e parsing (análise sintática) (MICHAEL, 1987), havendo, quase sempre, uma seção destinada a diálogos familiares. Os diálogos familiares são conversas estabelecidas entre duas pessoas, em que, por intermédio de perguntas, um tema é trabalhado, com o objetivo educacional duplo de disponibilizar textos a serem lidos, memorizados e recitados, e fornecer modelos de moral e bons costumes a serem seguidos pela mocidade da época.

O primeiro momento em que os “diálogos familiares” foram empregados no contexto de ensino de língua estrangeira foi, segundo Howatt (1988), na obra *Familiar Dialogues*, publicada pelo professor francês Jacques Bellot, em 1586. Em seu prefácio, o autor defende a inserção de textos relacionados a conversas corriqueiras, de modo que os(as) alunos(as) oriundos(as) de outros países pudessem entrar em contato com as conversas rotineiras que são observadas nos países em que residem, e que os(as) ajudariam na aprendizagem do idioma falado nesses países. A ideia dos diálogos familiares está relacionada às noções de ensino encontradas nos catecismos, em que o teor religioso é debatido por intermédio de uma sequência de perguntas e respostas sobre os temas selecionados. O catecismo pode ser analisado como um verdadeiro método de ensino-aprendizagem, já que, ao trabalhar com os preceitos religiosos, a língua alvo é ensinada. Para Oliveira e Corrêa (2006), o catecismo foi o responsável por fornecer a base para o ensino de meninos e meninas até o século XVIII, com o fornecimento de bons modelos de leitura, e a valorização da precisão gramatical e da elegância estilística.

Nos diálogos familiares das gramáticas em língua estrangeira, os materiais eram organizados em duas colunas, de modo que, na primeira, tinha-se o texto na língua alvo e, na segunda, a sua respectiva tradução. As traduções eram também verificadas em outras partes dos compêndios publicados, em que longas listas de vocabulários ficavam dispostas em duas colunas, contemplando-se, assim, a listagem dos termos na língua materna e na estrangeira. As listas de palavras ou *spelling books* eram muito recorrentes nas obras destinadas ao ensino de línguas, até o século XIX, o que pode ser comprovado, de acordo com Michael (1987), ao serem verificados os números de edições que muitos desses compêndios tiveram, como, por exemplo os de Edmund Coote, de 1596 (54 edições até 1737) e o de Thomas Dyche, de 1707 (ultrapassou as 275.000 cópias impressas).

O *The English spelling book*, publicado por William Mavor em 1802, pode também servir de exemplo para comprovar o grande alcance que os livros baseados em listas de palavras traduzidas tiveram, até o século XIX, uma vez que o acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro possui um exemplar desta obra, datada de 1851, na 159ª edição. A disposição das partes das gramáticas, a presença de listas de palavras e de diálogos familiares, bem como os tipos de exercícios encontrados reforçam a ideia de que o ensino das línguas estrangeiras esteve associado aos processos de tradução e versão até o período oitocentista.

Auroux (1992), ao pesquisar sobre o fenômeno da gramatização, reforçou o papel das listas de palavras para o ensino de línguas, destacando que essas compilações de vocábulos se constituíram, na realidade, em instrumentos pedagógicos precursores dos dicionários. Para o autor francês, a difusão massiva do ensino do Latim (primeira língua estrangeira ensinada no ocidente) fez com que com que aflorasse o movimento da gramatização no século XVI, ou seja, a gramática passou a se tornar uma técnica aplicável ao ensino de qualquer idioma, de modo que bastava saber o latim para que todas as outras línguas pudessem ser ensinadas por intermédio da tradução. A tradução ganhava seu status no processo de ensino-aprendizagem de uma língua estrangeira, mas, desde o século XVII começou a ser questionada como técnica eficaz para esse aprendizado, em decorrência do seu caráter mecanicista e desprovido de contextualização. Era o afloramento da defesa de práticas mais intuitivas que começava a colocar em xeque a eficácia em se trabalhar com a tradução.

Erasmus de Rotterdam (s/d), ainda no século XVI, na sua obra *De Pueris* (Dos meninos), discorreu sobre o ensino das crianças, destacando que elas poderiam aprender outras línguas, desde que a partir dos sete anos, para que não houvesse nenhum prejuízo físico, e que o ensino não se desse por métodos maçantes e enfadonhos. Os métodos deveriam ser suavizados, as regras minimizadas àquelas realmente essenciais e necessá-

rias, e os processos mecânicos de ensino, centrados na memorização e na repetição, precisariam ser evitados. Vê-se, então, uma crítica declarada ao uso de práticas baseadas na memorização de regras gramaticais e na tradução sistemática, ainda no século XVI, momento no qual esse tipo de ensino era recorrente e defendido.

Comenius, no século XVII, em sua *Didática Magna*, criticava o ensino de línguas baseado inteiramente na memorização e na tradução, alegando que a aprendizagem do latim era cansativa e requeria, muitas vezes, até 20 anos de estudo, em consequência ao uso sistemático “das muletas que são as gramáticas e os léxicos” (2002, p. 107). Trata-se da formação do primeiro cânone a se colocar contrário ao ensino de línguas baseado nas técnicas maçantes de tradução. O culto excessivo das regras gramaticais passava a ser visto como o grande culpado por um ensino de línguas fracassado. O “remédio” só poderia ser assegurado se um sistema oposto fosse implementado, ou seja, se ao invés de insistir na gramática e na tradução, fosse investido na imaginação, em bons textos e em exemplos variados, com a ajuda da gramática, regras e exceções de forma ponderada, e a partir da identificação da necessidade. O antitraducionismo, assim, começava a ganhar forma no século XVII, recebendo influências de autores do século anterior.

As ideias antitraducionistas continuaram a ser difundidas no século XVII, com o enfoque cada vez mais acentuado às ideias, pensamentos e palavras, em detrimento da memorização de regras e tradução. Para Locke (1983), entender as palavras é mais importante do que traduzi-las de forma descontextualizada, até mesmo porque muitas palavras não são passíveis de ser traduzidas e a tradução literal não necessariamente encerra o sentido do que é dito.

As práticas de ensino indutivas, antitraducionistas por excelência, começaram a ganhar forma ainda com os escritos de Erasmo (s/d) e foram reforçadas ao longo dos séculos, até conquistarem um espaço maior no século XIX. No período

do oitocentista, os escritos de Rousseau corroboraram com a defesa de um ensino mais intuitivo e menos traducionista, na medida em que o autor passou a valorizar o processo de descoberta vivenciado pelos aprendizes, uma vez que “começamos a instruir-nos em começando a viver” (1979, p. 16). O(A) verdadeiro(a) mestre deveria, então, ser aquele(a) capaz de fazer com o que o(a) seu(a) aluno(a) reflita sobre a língua e o seu uso, sem que os preceitos sejam expostos de forma dedutiva, e sim descobertos.

Herbart (2006), no século XIX, fez críticas ao ensino de línguas pautado no trabalho extensivo da gramática e da tradução. Na realidade, o autor acreditava que não se poderia pensar em um processo educacional focado em regras a serem seguidas de forma inquestionável, uma vez que esta prática desconsideraria o objetivo final do ensino, que é a aprendizagem. Pestalozzi (2006), outro autor do século XIX, também repudiou o ensino pautado em memorizações e traduções, levantando o questionamento sobre a importância em se valorizar as práticas indutivas, que deviam ser iniciadas com a valorização do conhecimento prévio do(a) aluno(a) e de suas vivências. Assim, as traduções eram vistas como práticas mecânicas e desprovidas de qualquer sentido, e o ensino do vocabulário deveria ser associado ao contexto, aos exemplos, aos jogos que podem ser associados e ao desenho. Reforçando a necessidade em se ter um ensino o mais distante da exaltação à tradução o quanto fosse possível, Pestalozzi (2006) foi um ferrenho defensor de práticas indutivas e da inserção de atividades diversificadas, com o objetivo de se afastar das atividades mecânicas e repetitivas, que, invariavelmente levam à desmotivação e ao cansaço.

Spencer (1888) também se colocou contrário ao ensino de línguas pautado pelo trabalho extensivo com as regras gramaticais e pela tradução, defendendo as práticas indutivas científicas, que partem do concreto em direção ao abstrato. Nesse contexto, a gramática só deveria ser ensinada depois que o(a) aluno(a) conseguisse se expressar na língua

alvo. Calkins (1886) também partilhava do mesmo conceito e, com os seus textos, o antitraducionismo ganhou ainda mais fôlego, no século XIX. Ferrenho defensor da experimentação e do trabalho das coisas antes das palavras, Calkins (1886) valorizou práticas pautadas na percepção e na intuição. Trata-se, na verdade, de um anúncio ao estabelecimento do método direto para o ensino de línguas estrangeiras e repúdio ao ensino baseado na tradução, geralmente envolto em práticas descontextualizadas e ausentes de sentido prático. A obra *Lição de Coisas* valorizava, dessa forma, a cientificidade e os exercícios reflexivos, guiados pela observação, na tentativa de “suceder triumphamente aos processos verbalistas, ao absurdo formalismo da escola antiga” (CALKINS, 1886, p. VII).

Conforme estudos de Howatt (1988), o primeiro momento em que o método da gramática e tradução foi referido como tal é datado do final do século XVIII, na Prússia, mas, curiosamente, apesar da denominação de gramática e tradução, o objetivo final a ser alcançado não era a tradução em si. Buscava-se o trabalho e desenvolvimento da leitura, a partir da utilização da tradução, por intermédio do uso de gramáticas e dicionários. Entre os autores do século XIX que escreveram compêndios tendo como base o método da gramática e tradução, referido como *grammar translation*, destacam-se Ahn, Ollendorf e T. Robertson. Esses gramaticistas escreveram suas obras, que foram traduzidas em vários países, e para o ensino das mais diversas línguas, seguindo-se os mesmos passos e as mesmas premissas. Para exemplificar o tipo de gramática que era produzido no século XIX, e que focava nas atividades de tradução, destaco, aqui, as obras baseadas nos modelos de Ollendorf e de T. Robertson.

O compêndio *A practical grammar of Portuguese and English: exhibiting, in a series of exercises in double translation, the idiomatic structure of both languages as now written and spoken, adapted to Ollendorf's System* foi publicado em 1860, em Londres, pelo Rev. Alexsander James Donald D'Orsey, e teve circulação

no Brasil, tendo um exemplar sido encontrado no NUDOM (Núcleo de Documentação e Memória do Colégio Pedro II). Trata-se de uma obra de 317 páginas e 251 miniunidades, baseadas na disponibilização de listas de palavras, de modo que, em cada lição, as palavras ilustravam um ponto gramatical a ser trabalhado. Logo após ao trabalho lexical, várias frases eram justapostas, mesmo que, na maioria das vezes, sem relação com as anteriores, na língua portuguesa, seguindo-se com a tradução respectiva na língua inglesa. O ensino deveria se dar, dessa forma, pela memorização de vocabulários e regras, e pelo exercício contínuo da tradução de frases descontextualizadas. Esse tipo de gramática fez com que o sentimento de antitraducionismo crescesse no século XIX.

O professor português Policarpo Wake, em 1856, traduziu uma das gramáticas de T. Robertson, intitulada *Novo Curso Pratico, Analytico, Theorico e Synthetico da Língua Ingleza por T. Robertson applicado á Lingua Portuguesa por Polycarpo Wake, professor da Lingua Ingleza*, tendo essa obra tido circulação no Brasil. O método de Theodore Robertson, muito difundido na Europa, foi considerado como sendo um método mais prático e fácil do que o de seus contemporâneos, em decorrência dos tipos de exercícios trabalhados. São encontradas atividades focadas na tradução, repetição e comparações entre línguas, priorizando-se as questões baseadas em frases curtas para melhor guiar os(as) alunos(as), mas, no entanto, a variedade de tipos de exercícios possibilitou novas interações entre os(as) aprendizes e o material estudado.

A gramática de Wake (1856) é composta por 20 lições, iniciadas com a leitura de um texto em língua inglesa, seguidas de duas traduções para o português, e de uma série de perguntas em português, com suas respostas em inglês, sempre completas, para que o momento de prática fosse destacado. O conjunto de perguntas e respostas estava em uma seção chamada de conversação. No entanto, conforme destacado por Santos (2017), a ideia que se tinha de conversação no

século XIX deve ser modulada, uma vez que se constitui, na verdade, em momentos de memorização de respostas às perguntas elaboradas e não em um momento de construção individual da fala, a partir de interações provocadas. O termo conversação pode ter sido incluído nas gramáticas do século XIX como uma forma de defesa contra as críticas que aumentavam em relação ao uso excessivo da tradução, mesmo que não significasse um desprendimento das práticas de tradução.

LESSON CCXXXIX.

VERBS REQUIRING "PARA," FOR, TO, TOWARDS,
IN ORDER TO.

Ir, voltar, partir, vir.	To go to, return, set out, come.
Buscar, faltar.	Search, fail.
Olhar, estar, servir.	Look, be, serve.
Deitar, tender, deixar, reservar.	Throw, tend, leave, reserve.
Armár, prestar, tirar.	Prepare, be good, draw.
Avançar, contribuir.	Advance, contribute.

Olhe para mim. Deitámos os olhos para estes campos. Voltámos para casa. Foi para a escola. A que horas parte o vapor para Londres? Entre para a lancha. O quarto deita para a rua. Isto não presta para nada. Eu emigrei de Portugal para Inglaterra. Os chefes não avançaram para Castella. Armado para a conquista. Os reis buscavam-n'o para juiz das suas contendas. Vim para te ver. Está para o nascente. Estou para partir. Vai para meia noite. Eu tirarei para mim. Só faltou um Stentor para tornar a scena completa.

Look this way. Look ye? He cast his eyes on these fields. He returned home. The boy is going to school. At what o'clock does the coach go to Lisbon? He came to see him. I am about to write. Bodies tend to the centre. Will you stay for dinner? We shall leave for another opportunity. I have written to England. We reserve for the conclusion of this article. It contributes to the discovery of truth. He came to see you. The window of my room looks on the street. The clock is good for nothing. I am about to set off. When does the French steamer start for Tenerife?

Figura 1 – Lição 239, da gramática do Rev. Alexsander James Donald D'Orsey.

Fonte: D'ORSEY, 1860, p. 239.

Cada unidade continha uma seção chamada de fraseologia, em que novas exercícios de tradução eram colocados, seguindo-se as mesmas estruturas gramaticais do texto inicial. Percebe-se uma tentativa em se ensinar os sons, na parte intitulada pronúncia, e um retorno ao trabalho da gramática nas seções chamadas de lexicologia e de sintaxe. As unidades eram encerradas com a composição, em que eram colocadas fra-

ses a serem traduzidas, e com uma recapitulação das principais regras estudadas. Ao mesmo tempo em que ganharam popularidade em decorrência da ênfase na tradução, esses compêndios foram bastante criticados justamente pelo seu caráter traducionista e por promoverem um ensino descontextualizado e focado apenas na memorização de regras e de palavras e na recitação do conteúdo memorizado.

Ao analisar os compêndios destinados ao ensino de língua inglesa no Brasil setecentista e oitocentista, deparei-me com o estudo de 28 obras direcionadas ao ensino do inglês, investigando os Decretos que regulamentavam o ensino no Collegio de Pedro II, no século XIX, as obras indicadas na instituição de ensino e outras de grande circulação nesse período. Ficou evidente, nas pesquisas feitas, que o discurso antitraducionista foi introduzido na legislação do Collegio de Pedro II, no qual, a cada novo decreto, um ensino mais intuitivo era proclamado, mesmo que não sendo seguido pela indicação de livros que permitiam esse ensino mais experimental e indutivo.

Os programas de ensino de 1856 e 1858 priorizaram o ensino de línguas estrangeiras a partir do trabalho com as regras de gramática, tradução, versão e composição de temas. Em 1862, os mesmos itens foram destacados, com a inserção do cuidado que deveria ser dado com a leitura. Os programas de 1877 e 1878 incluíram a conversação entre as temáticas a serem trabalhadas, sem qualquer mudança no tipo de compêndio adotado. As discussões relacionadas ao ensino de línguas mais intuitivo ganhavam força no mundo, e as repercussões dessas discussões continuavam a ser sentidas nos programas de ensino de 1882, na medida em que os(as) alunos(as) deveriam estudar a gramática, leitura, recitação, versão e conversação. Um dos livros indicados, neste programa, apresentou, pela primeira vez, traços do método direto, na medida em que foram encontradas figuras coloridas no livro *The National Second Reader*, de Parker e Watson (1857). Foi também verificada uma preocupação com a pronúncia e com a escrita

da obra, totalmente em língua inglesa, e sem traduções. A colocação de listagens de palavras e definições no próprio inglês teve como objetivo, segundo os autores, a promoção do entretenimento e do interesse dos alunos envolvidos.

No programa de 1898, foi observada uma maior aproximação com os métodos intuitivos defendidos por vários autores do século XIX, havendo, no teor do programa de ensino, uma preocupação com a pronúncia, e com o estabelecimento de ações que pudessem partir do ensino prático em direção a um ensino mais teórico, de modo que as explicações consideradas como indispensáveis e essenciais pudessem ser trabalhadas, e a gramática fosse limitada “ao que é strictamente indispensável para que o estudante tenha uma norma objectiva de critério quando quizer exprimir-se” (BRASIL, 1900, p. 355). O discurso antitraducionista ganhava forma na legislação educacional brasileira, e o terreno começava a ser preparado para a oficialização do método direto no Brasil, como parte de uma política educacional pública, o que aconteceu em 1931.

Diante das críticas severas que os métodos baseados na gramática e na tradução sofriam, desde o século XVI, e das gramáticas publicadas neste padrão, era de se esperar a sistematização de um modelo para o ensino de línguas estrangeiras intuitivo e totalmente contrário ao emprego da tradução nas práticas educativas empregadas. Assim foi o nascimento oficial do método direto, inicialmente chamado de método natural, que contou com um ambiente ainda mais fácil para a sua propagação em decorrência da fundação da Associação de Fonética Internacional, e dos estudos da fonética. A oralidade ganhou, assim, mais força, e a aversão às técnicas de tradução foi ainda mais intensificada.

Entre as primeiras instituições que trabalharam com o método direto, destaco as Escolas Berlitz, inauguradas em 1878, e difundidas, a partir de então, para grande parte do mundo, de modo que até hoje o Brasil possui unidades dessa instituição de ensino. Conforme destacado por Gomes (2019), o termo

método direto já tinha sido utilizado em 1886, no Congresso Filológico de Estocolmo, e era referendado, em 1891, pelos membros da Sociedade para Propagação das Línguas Estrangeiras em Paris. Nesse contexto, é importante destacar que as pesquisas de Chagas confirmaram que o Método Direto foi aprovado como termo capaz de “definir a totalidade dos processos usados para o ensino ativo dos idiomas clássicos e modernos” (1957, p. 69) em 1909, durante o Congresso Internacional de Línguas Vivas, sediado em Paris.

Como característica principal do método direto, tem-se o total repúdio a todas as práticas de tradução, que devem ser veementemente evitadas em sala de aula, considerando-se que alunos(as) e professores(as) devem apenas se comunicar na língua alvo. O ensino de uma língua estrangeira precisa partir do desenvolvimento das habilidades orais para que, só então, sejam trabalhadas as escritas. A gramática não deve ser ensinada, devendo-se considerar que, com a fala correta dos(as) professores(as) e a escrita sem erros encontrada nos livros, os(as) alunos(as), de forma indutiva e pela observação, seriam capazes de aprender as estruturas da língua estrangeira. O antitraducionismo foi fortalecido a cada nova escola de línguas que se propunha a ensinar por esse método e, no Brasil, foi ainda mais acentuado a partir de 1931, quando o Método Direto se tornou política oficial para o ensino de línguas, sendo prescritos, na legislação, os procedimentos a serem adotados e a sistemática de trabalho a ser desenvolvida nas salas de aula.

A Reforma Francisco Campos, iniciada com o Decreto 20.158, de junho de 1931, foi responsável pela reestruturação do ensino nas primeiras décadas do século XX, consolidando o método direto como de eleição para o ensino das línguas estrangeiras e detalhando as orientações educacionais que deveriam ser seguidas para que as mudanças pudessem ser efetivadas. Assim, no que se refere ao ensino de línguas no curso propedêutico (educação comercial), o ensino de inglês, por exemplo, deveria ocorrer

nos três anos de estudo, de modo que, no primeiro, fossem privilegiados o “Método direto, conduzindo o aluno a pensar no próprio idioma estudado. Exercícios elementares de conversação e redação. Gramática aplicada aos casos ocorrentes” (BRASIL, 1942, p. 460). A ideia de fazer com que o aluno pudesse pensar no próprio idioma estudado estava em consonância com as ideias de ensino indutivo, colocadas como antídoto às práticas mecânicas e descontextualizadas da gramática e tradução, de modo que a gramática fosse ensinada apenas quando necessário. No segundo ano, as práticas intuitivas eram ainda mais reforçadas, prevendo-se maiores investimentos na prática oral e escrita, focando na aquisição do vocabulário e na busca de uma pronúncia correta.

O antitraducionismo da lei, no entanto, não foi irrestrito, já que, no terceiro ano, havia sido prevista a inserção de exercícios de tradução e versão, o que era totalmente rejeitado na teoria do que se pregava ser o método direto. Gomes (2019), ao analisar a referida lei e o ensino de língua inglesa durante a reforma Francisco Campos e Capaneima, destacou que, por regular o ensino comercial, era de se esperar alguma ênfase na tradução, considerando-se que haveria a necessidade de se trabalhar com cartas comerciais e a tradução estaria inevitavelmente presente. No entanto, o autor destacou que, apesar de todo um discurso legislativo contra a tradução, estes tipos de exercício continuavam permeando o teor das leis que foram promulgadas no período. Foi também pontuado, pelo professor, que as práticas docentes, acostumadas aos exercícios mecânicos do método da gramática e da tradução, fizeram com que os professores continuassem a seguir suas atividades costumeiras, o que era ainda mais facilitado ao se perceber que a maior parte dos livros analisados por Gomes (2019), das décadas de 30 a 50, ainda focavam nos exercícios que privilegiavam a gramática e a tradução.

O antitraducionismo reverberado na lei de 1931, como resposta aos discursos inflamados por práticas de ensino

mais intuitivas, não foi, dessa forma, totalmente internalizado e colocado em prática, como pode ser comprovado no estudo de Gomes (2019). As críticas e a aversão ao estudo de línguas estrangeiras baseado na tradução são verificadas desde o século XVI, não tendo sido suficientes, no entanto, para uma verdadeira mudança nas práticas educacionais de um modo geral. Novos métodos de ensino surgiram, e as críticas ao ensino pela tradução continuaram. No entanto, o ensino por essas práticas mecânicas e descontextualizadas ainda é uma realidade nas escolas brasileiras, mesmo que rejeitado por alguns grupos de professores(as) ou cursos livres de idiomas, que investiram na especialização em práticas mais intuitivas que estivessem em consonância com os métodos empregados.

Outros métodos de ensino de línguas estrangeiras surgiram no século XX, e todos com um viés antitraducionista, em níveis diferentes, mas posicionando-se contrário ao uso de práticas de tradução para o ensino-aprendizagem de um idioma. Entre esses métodos, podem ser destacados o Audiolingual, popularizado no período pós-guerra, e com o objetivo principal, segundo Larsen-Freeman e Anderson (2011) de auxiliar o governo norte-americano a ensinar línguas estrangeiras a seus soldados, em um espaço curto de tempo, e com enfoque na oralidade. Assim, a gramática e a tradução não estavam entre as práticas defendidas, já que o ensino deveria ser assegurado com o estudo de diálogos, a serem escutados por várias vezes, até sua internalização e até que o(a) aprendiz conseguisse reproduzir as frases ouvidas com uma boa precisão. Com esse método, os laboratórios de línguas se proliferaram e os(as) alunos(as) começaram a estudar com gravações de diálogos que privilegiavam os(as) falantes nativos(as) da língua inglesa.

A abordagem comunicativa (AC) começou a ser debatida na década de 70, sendo, até hoje, muito utilizada nos cursos livres de línguas. Seus princípios metodológicos estão baseados em algumas premissas, tais como: o estabelecimento

da comunicação na língua alvo, com pouca tradução ou uso da língua materna; introdução de textos autênticos; trabalho a partir das necessidades dos alunos; valorização das experiências pessoais do discente; foco nas quatro habilidades de forma conectada e na comunicação (NUNAN, 1992; BROWN, 2000).

Uma rivalidade entre as posturas traducionista e antitraducionista foi verificada por aqueles que defendiam e criticavam a AC. Swan (1985), por exemplo, foi um dos primeiros linguistas a se posicionar contrário a uma das premissas da abordagem comunicativa e que, ainda hoje, gera discussões: o uso da língua materna e das traduções. Nos primeiros anos após o lançamento da AC, os autores se posicionaram de forma bastante antitraducionista, afirmando que a língua materna não poderia ser empregada em sala de aula e que alunos(as) e professores(as) deveriam negociar os sentidos do que era dito com o uso de outras técnicas, como o desenho, a mímica, o parafraseamento e os sinônimos. No entanto, Ur (1995), em resposta ao texto publicado por Swan (1985), esclarece que a abordagem comunicativa precisa ser encarada em seu novo momento, após ter sido “revisitada”, com o objetivo de se ajustar às necessidades de seus(uas) alunos(as). Swan (1985) criticou que a proibição ao uso da tradução fazia com que os(as) discentes se sentissem muito ansiosos(as) e aflitos(as), levando a um bloqueio emocional ou, até mesmo, à desistência. O autor também destacou que não se pode tirar do(a) aprendiz o apoio e conforto que a sua língua materna traz, sem contar que não se pode impedir que o(a) aluno(a) traduza as coisas para a sua própria língua, se isso faz parte de suas estratégias de aprendizagem.

A AC revisitada, dessa forma, diminuiu o seu caráter antitraducionista, na medida em que encarou a tradução como uma etapa natural do processo de ensino-aprendizagem, devendo, no entanto, ser moderada e utilizada para facilitar as situações em que a tradução se fizer útil, e não como uma prática corriqueira. Mesmo em uma versão menos rígida, no que se refere à postura em relação à

tradução, muitos professores ainda criticam a abordagem comunicativa justamente por afirmarem ser ela contrária à tradução. As técnicas baseadas na tradução são ainda muito bem aceitas por muitos professores(as) de línguas, mesmo com o fortalecimento de conceitos baseados em práticas indutivas e intuitivas, que começaram a ser difundidos ainda no século XVI.

As pesquisas atuais sobre *translanguaging* (translândia), conduzidas por diversos(as) pesquisadores(as), como Canagarajah (2011), García (2009) e Conteh (2018) fazem com que algumas vozes ecoem contra a sentença do antitraducionismo no ensino de línguas estrangeiras. São analisados os contextos multiculturais nos quais discentes que interagem em duas línguas diferentes são expostos(as), bem como as situações educacionais em que ambas as línguas são valorizadas. As línguas são vistas, dessa forma, como processo, e não como produto final, de modo que o traduzir entre uma língua e outra pode ser visto como uma etapa do processo de ensino-aprendizagem, e, como tal, deixa de ser um tabu, para ser internalizada como ferramenta. A translândia, assim, possibilita que sejam criadas oportunidades para que os(as) aprendizes façam ligações entre suas experiências fora da sala de aula e sejam capazes de transitar pela interlíngua (*interlanguage*), utilizando termos na língua alvo e outros traduzidos.

Essa maior flexibilidade com a qual a tradução é encarada nas aulas de línguas estrangeiras ganhou força com os defensores da translândia bem como daqueles que se somam às preocupações de Kumaravadivelu (2006; 2012), ao defender a instauração da era do pós-método, na qual a defesa por um método ideal de ensino passa a não ter mais espaço. Para o autor, o(a) professor(a) é o(a) único(a) que conhece a fundo as necessidades e potencialidades de seus(uas) alunos(as), não devendo, dessa forma estar refém de um método específico e seguir passos guiados por autores(as), de forma automática e sem o estabelecimento de um processo crítico-reflexivo. Assim, após

anos de estudo e diante de um conhecimento teórico sólido, o(a) docente pode praticar da teoria que vai construindo ao longo de sua carreira, e, ao mesmo tempo, teorizar das novas práticas que estão sendo empregadas. Neste contexto, não há espaço para a demonização do uso da tradução em sala de aula, pois esta pode ser usada a partir dos objetivos traçados pelo(a) professor(a), tendo em vista a obtenção de resultados específicos.

Pudemos perceber que, desde o século XVI, muito tem sido dito e produzido sobre a utilização de práticas de tradução nas aulas de línguas estrangeiras. O mecanicismo da tradução e as práticas enfadonhas e descontextualizadas advindas de métodos baseados na gramática dedutiva e na tradução foram suficientes para que um sentimento de antitraducionismo crescesse. De total repúdio à tradução, a sociedade vem entrando em contato com posturas mais moderadas e focadas na análise de objetivos educacionais, antes de adotar medidas mais ou menos restritivas na sala de aula. As pesquisas sobre translíngua e a condição do pós-método flexibilizaram o uso da tradução em sala de aula, já que esta passou a ser vista como processo de aprendizagem, e a sua utilização, em maior ou menor escala, pode ser justificada a depender do estágio no qual o(a) aluno(a) se encontra durante o processo de ensino-aprendizagem de uma língua, o que é apoiado pelos defensores do pós-método, por creditarem ao(a) professor(a) o poder de escolha no momento de preparação e condução de suas aulas.

Esse maior afrouxamento percebido no sentimento antitraducionista na nossa sociedade pode ser percebido quando analisamos o meio no qual essa discussão é levantada. Em muitos cursos livres de línguas, o antitraducionismo ainda é forte, e a tradução é rejeitada ao máximo, por estar associada a uma prática nociva de se pensar na língua materna e não na estrangeira, o que, segundo esses(as) professores(as), retardaria ainda mais a conquista da fluência no idioma estudado. Por outro lado, quando pensamos no ambiente escolar, seja ele de escola pública ou privada, no Brasil, dois

sentimentos contraditórios dividem os espaços e as discussões entre o mesmo público. De um lado temos pais, professores(as) e alunos(as) acostumados a um sistema secular de ensino pautado na gramática e na de tradução, e ávidos por reproduzi-lo e, de outro, pais, professores(as) e alunos(as) que, diante de experiências prévias, ou de leituras sobre a temática, defendem práticas mais indutivas e intuitivas de ensino, em que a tradução deixa de ser um tabu ou uma regra geral, para se tornar uma possibilidade. A flexibilidade passa a ser vista como uma realidade e a aversão ao uso da tradução passa a ser relativizada.

Legislação e documentos conexos

BRASIL. *Collecção das leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1898*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900, pt. 2. BRASIL. *Collecção das leis de 1931*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942, v. 2.

Bibliografia

Imprensa:

AUROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1992. BROWN, H. D. *Principles of language learning and teaching* 4. ed. New York: Longman, 2000. CALKINS, Norman Alisson. *Primeiras lições de coisas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886. CANAGARAJAH, Suresh. Codemeshing in academic writing: identifying teachable strategies of translanguaging. *Modern language journal*, v. 95, n. 3, pp. 401-417, 2011. CHAGAS, R. Valnir C. *Didática especial de línguas modernas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. COMENIUS. *Didática magna*. 2. ed. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002. CONTEH, Jean. Translanguaging. *ELT Journal*, v. 72, n. 4, pp. 445-447, out. 2018. D'ORSEY, Alexsander James Donald. *A practical grammar of Portuguese and English: exhibiting, in a series of exercises in double translation, the idiomatic structure of both languages as now written and spoken, adapted to Ollendorf's System*. London: Trubner and Co., 1860. ERASMO DE ROTTERDAM. *De pueris (Dos meninos). A civilidade pueril*. São Paulo: Editora Escala, s/d. GARCÍA, Ofelia. *Bilingual education in the 21st century: a global perspective*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. GOMES, Ro-

drigo Belfort. *Americanismo e antiamericanismo: o ensino de Inglês no Brasil de 1931-1951*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2019. HERBART, Johann Heinrich. *Cartas sobre educação infantil*. Estudo preliminar e tradução: José Maria Quintana Cabanas. Madrid: Editorial Tecnos, 2006. HOWATT, Anthony Philip Reid. *A history of English language teaching*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1988. KUMARAVADIVELU, B. *Understanding language teaching: from method to postmethod*. Marwah: Erlbaum, 2006. KUMARAVADIVELU, B. *Language teacher education for a global society*. Routledge: Taylor & Francis, 2012. LARSEN-FREEMAN, Diane; ANDERSON, Marti. *Techniques and principles in language teaching*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2011. LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. 3. ed. Tradução: Anoar Aiex e E. Jack Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983. MICHAEL, Ian. *The teaching of English from the sixteenth century to 1870*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. NUNAN, David. *Research methods in language learning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. OLIVEIRA, Luiz Eduardo Meneses de; CORRÊA, Leda Pires. A importância do catecismo no processo de escolarização. *Interdisciplinar: revista de estudos de língua e literatura* (São Cristóvão), v. 2, n. 2, pp. 37-53, jul./dez., 2006. PARKER, Richard Greene; WATSON, J. Madison. *The national second reader: containing lessons in punctuation; and progressive and pleasing exercises in reading, accompanied with simple and comprehensive definitions and the pronunciation of all doubtful words*. New York: A. S. Barnes & Co., 1857. PESTALOZZI, Johann Heinrich. *Cartas sobre educação infantil*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 2006. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Difusão Editorial S.A., 1979. SANTOS, Elaine Maria. *Entre a tradição e a inovação: professores e compêndios de Inglês do século XIX*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2017. SPENCER, Herbert. *Da educação: intellectual, moral e physica*. S/I: Tavares Cardoso & Irmão, 1888. SWAN, Michael. A critical look at the communicative approach (1). *ELT Journal*, v. 39, n. 1, pp. 2-12, jan. 1985. WAKE, Polycarpo. *Novo curso pratico, analytico, theorico e synthetico da Língua Inglesa por T. Robertson applicado á Língua Portuguesa por Policarpo Wake, profes-*

sor da Língua Inglesa. Lisboa: Typographia de A. J. de Paula, 1856.

Digital:

UR, Penny. *The communicative approach revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Disponível em: <http://www.cambridge.com.mx/pennyur/Penny-TCAR.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2019.

ELAINE MARIA SANTOS

Antiultramontanismo

Uma “onda” reformista católica, originária da Santa Sé, ganhou o território brasileiro, do Rio Grande do Sul à Amazônia, no transcorrer do século XIX. Tal “onda” buscava aproximar o clero imperial do papado, procurando discipliná-lo quanto ao modo de praticar e viver a fé no interior da cristandade. Em outras palavras, buscava romper com o catolicismo popular e as “misturas” religiosas encravadas no cotidiano das pessoas e da própria Igreja imperial. Outrossim, para a implantação desta reforma era preciso atuar na política. Buscava a Igreja “libertar” o seu clero da intervenção política dos Estados nacionais que se utilizavam de uma legislação própria para validar a nomeação de bispos e padres para as (arqui) dioceses espalhadas por seu interior. Tal processo de disciplinamento por parte de Roma ficou conhecido nas fileiras da história da Igreja como ultramontanismo.

Contra este processo houve inúmeras manifestações que se constituíram em sua antítese. Pela imprensa da Corte, entre vários outros periódicos e hebdomadários que circulavam com certa constância entre as décadas de 1860 e 1870, havia uma espécie de “alerta” em relação aos perigos para a sociedade civil que este fenômeno religioso oitocentista poderia acarretar. Atuando nos confessionários e nas escolas, nos conselhos da Coroa e nas câmaras, dizia-se que os ultramontanos, tanto na Europa quanto nos demais países da América e no Império do Brasil, estariam influenciando na formação das famílias, espalhando suas ideias de submissão à Roma e de cerceamento das liberdades individuais. Tem-se, aqui, uma ideia de antiultramontanismo. Antes, porém, de entrar no exame propriamente dito do que consiste seu “anti”, deve-se definir melhor o que é o ultramontanismo.

Definições prévias: ultramontanismo e regalismo-galicismo

As transformações vividas pela cultura ocidental, sobretudo em função dos efeitos da chamada “Revolução Científica” entre os séculos XVI e XVII, refletiram-se sobre a filosofia política do século XVIII. Estas transformações, apropriadas e utilizadas pelo campo político, se não romperam em definitivo, acentuaram o questionamento sobre a precedência da autoridade religiosa sobre a política de Estado.

Esta discussão esteve no cerne dos questionamentos dos ultramontanos em relação ao poder dos Estados nos Oitocentos, enfocando o pretensão direito que estes se atribuíam de intervir em questões que, entendia a Igreja, deveriam ser apenas objeto de discussão da Cúria romana. Entre estes elementos estava, por exemplo, a instituição do casamento civil, para o qual, diziam os ultramontanos, não caberia legislação civil, tendo em vista que o mesmo era entendido como sacramento, e sobre os sacramentos da Igreja o poder temporal não tinha autoridade para legislar.

Não é correto, entretanto, falar de ultramontanismo apenas de meados do século XVIII em diante e, especialmente, a partir do século XIX. Este pode ser pensado em uma perspectiva de longa duração. Trata-se efetivamente de algo que já vinha sendo sustentado entre os campos religioso e político desde a baixa Idade Média, quando então nota-se o nascimento de uma Igreja monárquica. A regulação desta pretensa autoridade da Igreja sobre os poderes temporais havia se dado a partir da chamada Reforma Gregoriana (1054-1215).

Encampada pela Igreja, a Reforma Gregoriana buscou separar elementos da vivência religiosa e leiga, criando-se, a partir de então, uma noção mais clara de quais deveriam ser as funções do poder espiritual e quais as funções do poder temporal. A vivência da religiosidade cristã romana passou a ser mais ritualizada com o estabelecimento de obrigações sacramentais que iam

do nascimento à morte, como nos casos do batismo, da crisma, da eucaristia, da ordenação, do casamento, da confissão e da unção dos enfermos. Mas de onde viria o poder para que a Igreja Romana pudesse influir tão diretamente na vida do homem medieval?

A resposta está na “teoria dos dois gládios”, formulada por Santo Agostinho (354-430) ainda no século V. Por esta teoria tinha-se a ideia de que a nobreza deveria lutar em nome do papa, entendido aqui como o grande suserano, aquele que deveria guiar a todos no interesse da cristandade por ele chefiada. Fato é que esta tentativa de supremacia espiritual gerou inúmeras tensões, o que acabaria na “questão das investiduras” no âmbito do Sacro Império Romano Germânico, finalmente resolvida por meio da Concordata de Worms (1122). Naquela altura, o clero germânico passou a ser investido, por um lado, pelo poder temporal do imperador para o exercício de suas funções políticas no interior do Império, e, por outro, pelo papa, ou seja, o representante do poder espiritual, para o exercício de suas funções espirituais no interior do Império.

Embora essa situação tenha se apaziguado entre os germânicos, voltou à tona no século XVI com a emergência dos movimentos reformistas do protestantismo. No próprio Sacro Império, o imperador Habsburgo Carlos V (1500-1558) teve de submeter-se à vontade dos duques eleitores para firmar a liberdade religiosa e continuar em entendimento com o papa e com Martinho Lutero (1483-1546). Já na Inglaterra, os interesses da nobreza levaram a uma ruptura em definitivo com Roma entre os anos de 1533 e 1534, instituindo-se doravante uma Igreja chefiada pelo rei Henrique VIII (1491-1547), pensando-se, sobretudo, na afirmação da autoridade monárquica frente a Roma e à própria nobreza inglesa.

Essa mesma necessidade de afirmação do poder monárquico foi visível na França do século XVII, assolada pelo avanço do reformismo dos seguidores de João Calvino (1509-1564) em seu território,

expresso na presença dos huguenotes. Neste contexto, Henrique de Navarra (1553-1610), coroado Henrique IV, foi levado a buscar a paz religiosa em seu reino pelo Édito de Nantes (1598). Este conferia igualdade civil a todos os protestantes, ao mesmo tempo em que o rei afirmava que “Paris vale uma missa”, numa tentativa de abrandar os ânimos católicos.

Henrique IV foi assassinado pelo fervor dos católicos – algumas teorias falam de uma conspiração jesuíta –, mas as tensões religiosas entre o absolutismo francês e o papado romano tiveram outros capítulos políticos mais promissores. Numa tentativa de desviar a intervenção do papado na política francesa, teólogos como Jean Bodin (1530-1596) e Jacques Bossuet (1627-1704) atribuíram ao poder real uma relação direta com Deus – portanto, sem “escalas” – na Praça de São Pedro, reforçando-se, assim, o poder temporal sobre a Igreja por conta da “teoria do direito divino dos reis”. Houve aqui uma tentativa de independência da Igreja francesa de Roma, o que acabou, inclusive, por determinar uma independência dos bispos do país com relação ao papa. Esta ideia ficou conhecida, pelos idos do século XVII, como galicanismo.

Entretanto, somente com a assinatura da Concordata de 1801 entre Napoleão Bonaparte (1769-1821) e o papa Pio VII (1743-1823) é que o Estado oficializou sua preponderância sobre o poder temporal. Por este documento ficou reconhecida a religião católica como a religião da maioria dos franceses, mas, por sua vez, esta não se constituiu na religião oficial do Estado. Assim também, Napoleão passou a ter o poder de nomear e destituir bispos, bem como passou a Igreja a ter um orçamento gerenciado pelo governo, entre outros. Por meio desse tipo de reforma, o Estado francês teve força suficiente para mudanças mais profundas e duradouras que incidiram sobre a escola e a formação de professores, e sobre a família, sobretudo, a instituir, pelo Código Civil (1804), a possibilidade do divórcio.

Jesuítas X Jansenistas

A França foi palco ainda de uma querela teológica cujos reflexos políticos foram sentidos em vários outros cantos da Europa, envolvendo papistas, mais precisamente, os jesuítas *versus* os jansenistas. Os primeiros eram favoráveis à supremacia do papa sobre os Estados e os reis europeus, e defendiam a ideia tomista do livre-arbítrio como elemento primordial para a salvação do homem. Já os jansenistas reforçavam a ideia da existência de igrejas nacionais em que a sua governança e a dos seus negócios fosse definida temporalmente, argumentando ainda que a graça, isto é, a salvação, dar-se-ia por meio da predestinação, portanto, em consonância com a teologia agostiniana.

É sintomático que muitos pensadores do século XVIII estivessem em suas trajetórias individuais, direta ou indiretamente, ligados a correntes jansenistas. Entre estes estiveram muitos dos que contribuíram, ao menos teoricamente, para a derrocada das hierarquias político-sociais do Antigo Regime por meio da “Ilustração” e expressaram em sua obra inúmeros questionamentos aos poderes constituídos em Roma. Montesquieu (1689-1755), Jean D’Alembert (1717-1783), Denis Diderot (1713-1784) e François Marie Arouet (1694-1778) – Voltaire – foram alguns deles. Entre algumas das instituições pelas quais circularam e que tiveram influência em suas formações estavam os colégios dirigidos por seguidores de São Felipe Néri (1515-1595), fundador da Congregação do Oratório, ordem esta afinada com os desígnios do jansenismo. Felipe Néri seria, por si só, grande divulgador da filosofia de René Descartes (1596-1650) ao tempo em que vivia.

Embora Luís XIV (1638-1715) tenha sentido seu poder ameaçado pelos jansenistas, uma vez que esta concepção teológica e de mundo influía diretamente na representação que os súditos franceses poderiam vir a ter com relação ao absolutismo monárquico, em outros países, a exemplo de Portugal, a entrada das ideias jansenistas encontrou acolhimento no campo político, sobretudo

através da influência de oratorianos. Especialmente no processo de reformas, que visavam justamente fortalecer o poder temporal, as ideias jansenistas foram instrumentalizadas diante da possibilidade de se continuar vivendo sob a égide do catolicismo, não obstante sem a presença incômoda dos papistas (ultramontanos), muitas vezes representados por padres da Companhia de Santo Inácio de Loyola. Estes tomavam conta dos órgãos censores e da educação em Portugal, especialmente através do Colégio das Artes, da Universidade de Coimbra e do Tribunal do Santo Ofício, e controlavam a circulação de uma literatura em diálogo com as reformas científicas que já frutificavam em outras partes da Europa, sobrevalorizando o pensamento escolástico e o tomismo.

Jansenismo e antiultramontanismo em Portugal

A proposta jansenista frutificou, constituindo aquilo que ficou conhecido como Igreja de Utrecht nos Países Baixos. Para lá emigraram muitos franceses, buscando diálogo com os religiosos da cidade na tentativa de pensar alternativas às igrejas nacionais europeias. Os padres da Congregação do Oratório de Lisboa assumiram essa perspectiva jansenista de uma separação estrita entre ciência e fé (com sua raiz agostiniana) e, por isso, estiveram mais abertos às inovações científicas e ao pensamento ilustrado, apesar de sua moral mais rigorosa no plano dos costumes. Neste sentido, a postura de ensino oratoriana em muito contribuiu para a reforma pedagógica almejada por Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), ministro de Dom José I e posteriormente Marquês de Pombal.

No âmbito das escolas e, principalmente, dos seminários, essa nova perspectiva reformista trouxe consequências nas diversas partes por onde o império português se estendia, influenciando na formação clerical. As reformas pombalinas que cuidariam, entre outros, de conter o jesuitismo português, expulsando a Companhia em 1759, estão inseridas neste universo, reforçando a interven-

ção do Estado na Igreja lusitana e constituindo o que ficou conhecido por regalismo, ou ainda, regalismo-galicismo. Neste universo de ideias vieram as primeiras posturas marcadamente antiultramontanas, como foi o caso de Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1797), membro da Congregação do Oratório em Portugal e figura de destaque no âmbito das reformas pombalinas, caracterizado como o “teólogo do Marquês”.

Antiultramontanismo na América portuguesa

É importante destacar que este universo reformista português iria afetar diretamente o clero que viria se formar e atuar na América portuguesa, e que teria uma forte inclinação para a defesa da Igreja nacional. Os catecismos e demais publicações influenciadas pelo regalismo-galicismo acabaram tomando os antigos seminários de formação jesuíta no Brasil, o que traria uma geração de padres muito envolvidos na política, sobretudo na passagem do século XVIII ao XIX. Esta tendência refletiu-se no próprio movimento independentista e no instituto do padroado e do beneplácito régio presentes no texto da Constituição de 1824.

Dentre o clero regalista, muitos dos quais (ainda) maçons, pode-se destacar Diogo Antônio Feijó (1784-1843), frei Francisco de Monte Alverne (1784-1858), frei Joaquim do Amor Divino Rabelo – o Frei Caneca – (1779-1825), padre Januário da Cunha Barbosa (1780-1846), bispo Azeredo Coutinho (1742-1821), Manuel do Monte Rodrigues de Araújo (1798-1863), Conde de Irajá e bispo do Rio de Janeiro, entre outros, muitos dos quais oriundos do Seminário de Olinda, locus de grande importância para a educação colonial e difusão de ideias jansevistas e antiultramontanas.

O ultramontanismo oitocentista veio justamente disciplinar esta relação do clero – seja ele brasileiro ou de qualquer outra parte do mundo – com a política, afastando-o da submissão ao Estado e dos valores mundanos laicizantes e de espírito liberal, que ascendiam na época e com os quais muitos deles “dialoga-

vam”. Nesta conjuntura emergiu uma postura que marcou o lugar dos antiultramontanos, postura esta que no Brasil Império foi encampada, sobretudo – mas não exclusivamente –, por políticos alinhados ao Partido Liberal e pertencentes (ou não) à maçonaria: uma evidente reação às tentativas da Igreja de sufocar o discurso dito “liberal” – ainda que este conciliasse teses radicais e moderadas – a respeito de assuntos como os direitos individuais e as liberdades de consciência e educação.

Antiultramontanismo nos fins do XIX

As intervenções antiultramontanas passaram a pensar a formação clerical nos seminários do império, afastando qualquer possibilidade de intervenção do clero estrangeiro. Os seminários, ao serem controlados por ordens religiosas reformadas, sobretudo oriundas da França, estavam muito mais propensos a não obedecer ao que determinava a Constituição de 1824 quanto à função civil e, portanto, temporal, dos padres submetidos ao domínio da Coroa no Brasil.

Na década de 1870, no Rio de Janeiro, o antiultramontanismo teve a sua maior batalha, porém, não muito lembrada nos textos históricos. Trata-se do episódio em que o bispo diocesano Dom Pedro Maria de Lacerda (1830-1890) suspendeu o reverendo padre José Luiz de Almeida Martins (1836-?) das ordens de pregar e confessar. Almeida Martins era o orador oficial da maçonaria do Grande Oriente do Brasil (GOB) do Vale do Lavradio, que, em 2 de março de 1872, promoveu uma sessão comemorativa à aprovação da Lei Rio Branco, de 27 de setembro de 1871, mais conhecida por “Lei do Ventre Livre”.

Almeida Martins exaltou a atuação de José Maria da Silva Paranhos (1819-1880), presidente do Gabinete Conservador que iniciou suas atividades em 7 de março de 1871, frente à aprovação da Lei, o que foi encarado pelo bispo diocesano como uma afronta à Igreja. O ato do bispo foi visto pelos políticos – fossem eles de campos rivais ou não – e pela própria maçonaria, que àquele tempo também se encontrava cindida com o Grande Oriente do Brasil do Vale dos

Benedictinos, como uma ameaça clara do ultramontanismo, que já vinha se articulando contra as instituições políticas imperiais e a liberdade de pensamento há pelo menos uma década. Neste sentido, a campanha antiultramontana era avassaladora, resultando num debate muito rico a respeito do lugar e da função da Igreja no âmbito do Império do Brasil.

Para os antiultramontanos, a atitude do bispo refletia sua intransigência e arbitrariedade. Por outro lado eles exaltavam a postura de Almeida Martins, que não se submetia ao papa, ouvindo apenas sua consciência. Neste ínterim, a Companhia de Santo Inácio de Loyola tornou-se o alvo principal de críticas. Embora os jesuítas se constituíssem como uma ordem em processo de reordenação no mundo, e ainda fossem uma minoria no Império, associava-se o espírito jesuíta ao ultramontanismo, numa clara alusão ao tempo de dominação vivido pela ordem desde sua fundação até sua extinção em 1759. Na pena dos antiultramontanos, as armas do jesuitismo se espalhavam pelo clero brasileiro que atuava no confessionário e buscava dominar as instituições de ensino, educando as crianças não para o trabalho e para o Estado, mas sim para servir a Roma e aos seus intentos.

No início daquela mesma década, Saldanha Marinho (1816-1895), que, além de liderança política de expressão nacional, exercia forte influência sobre a maçonaria, publicou quase que diariamente no *Jornal do Commercio* artigos em que discutia a relação “Estado e Igreja” no Brasil, o que posteriormente se constituiu na obra *Igreja e Estado*, assinada pelo pseudônimo Ganganelli. Este foi, aliás, uma referência a Giovanni Vincenzo Antonio Ganganelli, eleito papa Clemente XIV (1769-1774) no mais longo conclave da história, e que, em seu pontificado, por meio do breve *Dominus ac Redemptor*, veio a extinguir a Companhia de Jesus em 1773. Ser antiultramontano consistia, nos dizeres do próprio Saldanha Marinho, ir além da reação à intolerância religiosa que os clérigos comprometidos com o ultramon-

tanismo propugnavam. Para ele o ultramontanismo havia sido, durante muito tempo, a muleta do absolutismo, logrando uma pregnância mais do que somente material, ou seja, o ultramontanismo havia conseguido alcançar o domínio dos corpos.

Saldanha Marinho entendia que embora no Brasil houvesse certa resistência a essa tentativa de domínio ultramontano, os atos do bispo do Rio de Janeiro, além de servirem de exemplo a outros, enunciavam uma condenação clara aos princípios do liberalismo, e naqueles tempos exigiam a necessidade de se colocar um paradeiro às suas pretensões. Marinho argumentava que era preciso alertar a todos antes que fosse tarde, pois o ultramontanismo fazia com que o poder espiritual procurasse imiscuir-se dentro do Estado, não somente no Brasil, mas também na Europa. Em sua ótica, seria compreensível que Pio IX (1792-1878) viesse a aproveitar-se do poder temporal para proibir as sociedades secretas, mas o mesmo não caberia aos bispos do Brasil, tendo em vista que a perspectiva de uma obediência irrestrita (tal como um cadáver, *perinde ac cadaver*, segundo o lema de Inácio de Loyola) havia ficado gravada nos fortes traços jesuítas herdados após séculos de monopólio dos inicianos no ensino.

O que se verifica neste tempo é também a circulação, nas bibliotecas de políticos e homens de letras do Império, de textos como *O Papa e o Concílio*, escrito em 1869 pelo teólogo bávaro Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890) no contexto do Concílio Vaticano I (1869-1870). Nesta obra, Döllinger se posicionou contra o *Syllabus* (1864) da encíclica *Quanta Cura*. Por este documento, a Igreja condenava as modernidades do século XIX, como o liberalismo, o cientificismo, o materialismo, o positivismo, as sociedades secretas, entre outros. Döllinger externou, ainda, seu posicionamento contra o dogma da imaculada concepção e contra a pretensa ideia da infalibilidade papal, defendida pelos teólogos romanos e avalizada pelo papa Pio IX quando da realização do Concílio. Ao término da assembleia dos bispos, em

1870, o dogma infalibilidade papal terminou por prevalecer como uma de suas principais deliberações.

Döllinger liderou em Nuremberg um movimento que não aceitou o documento assinado no concílio. A persistência no posicionamento contra o papa levou-o, juntamente com outros bispos, à excomunhão em 1871. Apesar disso, Döllinger foi convocado para a reitoria da Universidade de Munique em 1872, onde liderou a estruturação dos estudos teológicos, imprimindo-lhes forte acento jansenista e antiultramontano, no intuito de fazer frente ao colégio dos jesuítas daquela cidade. A medida foi também ao encontro dos anseios da coroa bávara de suprimir a influência dos jesuítas, considerados como “sustentáculos” de Roma. A partir daí, vários outros grupos de clérigos e leigos dissidentes organizaram-se em torno do “movimento dos antigos católicos” (*Altkatholiken*). Além da Alemanha, o movimento teve adeptos na Suíça e na Holanda, afinando-se com o bispo jansenista de Roterdã Joseph Hubert Reinkens (1821-1896). O antiultramontanismo de Döllinger teve ainda divulgação na *Home and Foreign Review* (1862-1864) e na *North British Review* (1868-1872), ambas publicações dirigidas por John Emerich Edward Dalberg (1834-1902). No Brasil, a obra de Döllinger foi traduzida e publicada, em 1877, pelo jovem Ruy Barbosa (1849-1923).

A imprensa da Corte habilitou-se como um foro de difusão de ideias políticas e religiosas no século XIX, dado o espectro variado das posições ali representadas. Durante a década de 1870 pode-se perceber que tanto ultramontanos e antiultramontanos utilizavam-se de suas páginas para marcar seus posicionamentos em relação à “questão religiosa” ou ainda “questão dos bispos”. Estes expressavam suas preocupações em relação à necessidade de se estabelecer uma política de formação clerical no Brasil que garantisse o perfil regalista-galicano e estivesse, portanto, em maior consonância com as políticas de Estado. Também se preocupavam com a movimentação das ordens religiosas estrangeiras e/ou com os posicionamentos de seus padres e

bispos que tentavam suprimir as ideias liberais, sobretudo, quando de suas pregações e inserções junto aos fiéis.

Antiultramontanismo no *fin-de-siècle* europeu

Estes mesmos escritos demonstram que o antiultramontanismo não era uma temática exclusiva do Império brasileiro, sendo perceptíveis tensões na América do Sul de um modo geral, na França, com o seu agitado século XIX, assim como na Alemanha e na Itália, que se unificavam. Principalmente nos territórios italianos, que se debatiam contra a autoridade papal, o que viria a constituir a conhecida “Questão Romana”. Esta surgiu do movimento de unificação do reino da Itália, liderado por Piemonte e Sardenha com seu primeiro-ministro Conde Benso di Cavour (1810-1861), cuja marcha seguia em direção à tomada dos Estados e territórios pontifícios, referenciais importantes na proposta de integração da península itálica até o Reino das Duas Sicílias. A constituição de uma monarquia italiana, mesmo que liberal moderada, submeteu o poder papal ao poder temporal do novo Estado, iniciando uma contenda que só teve desfecho com o Tratado de Latrão em 1929, assinado por Pio XI (1857-1939) e Benito Mussolini (1883-1945).

Por fim, Portugal, de onde vieram muitos dos autores e textos lidos e instrumentalizados no debate antiultramontano no Brasil, não se manteve incólume. Entre esses escritores da “Geração de 1870” estão Eça de Queiroz (1845-1900), Antero de Quental (1842-1891) e especialmente Alexandre Herculano (1810-1877), cujos escritos serviam de inspiração para os temas e debates inerentes à relação Estado e Igreja, dado o espírito anticlerical presente em suas obras. Alexandre Herculano, por exemplo, é um autor cujas obras seriam com frequência citadas nas páginas da imprensa da Corte. Literato e militante do Partido Liberal português, Herculano escreveu sobre temas que tocavam a “questão religiosa” oitocentista e, portanto, ao ultramontanismo. Enquanto partícipe da redação do primeiro Código Civil portu-

guês (1868), suas posições favoráveis ao casamento civil lhe angariaram críticas ferrenhas do clero ultramontano.

A harpa do crente: tentativa poética (1838); *A voz do profeta* (1837); *Eu e o clero: carta ao Exmo. cardeal-patriarcha* (1850); *A reacção ultramontana em Portugal ou concordata de 21 de fevereiro* (1866); *Historia da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* (1854-1859) e *Casamento Civil* (1866) são alguns dos inúmeros textos e opúsculos escritos por ele e que circularam no Império indiretamente, por meio dos jornais, ou ainda diretamente, através das livrarias públicas do século XIX. Este foi o caso, sobretudo para a Corte, de muitos militantes republicanos e antiabsolutistas portugueses que emigraram para o Rio de Janeiro ainda na primeira metade do século XIX.

Antiultramontanismo a partir da República

A instituição do regime republicano brasileiro a partir de 1889, consolidado na Constituição de 1891, destituiu a Igreja, ao menos oficialmente, de um posto privilegiado de instituição que contava com orçamento público, mas, por outro lado, permitiu que a mesma tivesse maior liberdade de atuação. Estrategicamente, a Igreja passou a entender ser necessário se aproximar dos que se afastaram dos altares no século XIX, ou que, se não estavam afastados, tampouco estavam próximos da proposta ultramontana. Neste contexto ocorreu uma aproximação das classes dominantes, mas era necessário tornar a Igreja novamente parte essencial ao funcionamento do Estado, embora não subordinada a ele.

A atuação do bispo de Pernambuco Dom Sebastião Leme (1882-1942), posteriormente arcebispo do Rio de Janeiro, foi fundamental para essa reaproximação, visto que passou-se a pensar na necessidade de atuar sobre o laicato brasileiro. Associações como a União dos Moços Católicos – cujos registros indicam que já atuava desde 1915 –, a revista *A Ordem* (1921) e o Centro Dom Vital (1922), assim como a organização

da Ação Católica do Brasil a partir da década de 1930, constituíram o que na história da Igreja ficou conhecido como a formação da “neocristandade”. Filosoficamente, este momento histórico, assim como estas instituições, aproximou-se de uma literatura influenciada por São Tomás de Aquino (1225-1274), portanto, também neotomista, assim como de outros autores que negavam o materialismo, o positivismo e o cientificismo, típicos do pensamento dos Oitocentos.

Consolidou-se, desse modo, uma estratégia de recristianização da sociedade brasileira, que teve seu grande desfecho com a Assembleia Nacional Constituinte de 1934. Embora não tendo um partido político propriamente cristão naquela oportunidade, a Igreja conferiu seu apoio aos parlamentares que defendiam as medidas de seu interesse, em especial no âmbito da educação e da família. A partir daquele instante ficou selada sua reaproximação do Estado republicano. Esta estratégia de reaproximação do Estado, assegurada durante a chamada Era Vargas (1930-1945) produziu um paulatino esvaziamento do antiultramontanismo.

Bibliografia Imprensa:

AZZI, Rioldo. Os bispos religiosos durante a época imperial. *Convergência*, ano IX, n. 92, 1976. BORRMANN, Ricardo Gaulia. *Tal mercado, tal príncipe: o paradigma da perfeição na economia política burguesa*. Dissertação de Mestrado em Ciência Política. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. CATROGA, Fernando. *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal: 1865-1911*. Tese de Doutorado em Letras (História Moderna e Contemporânea). Universidade de Coimbra, Coimbra, 1988. JANUS. *O Papa e o Concílio*. Versão e introdução: Ruy Barbosa. Rio de Janeiro: Brown and Evaristo Editores, 1877. LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas. O regresso*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. MARGATO, Izabel. *Tiranias da Modernidade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *O catolicismo plural: a congregação da Missão e*

a construção do ultramontanismo oitocentista. Curitiba: Prismas/Appris, 2019. PENNA, Maria Luíza. *Luiz Camillo: perfil de um intelectual*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2006. ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado* (crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairós Livraria e Editora, s/d. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço; São Luís, MA: Fapema, 2015. SERBIN, Kenneth. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008. SERRÃO, Joel (Org.). *Dicionário de história de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1979.

Digital:

PINTO, Jefferson de Almeida. Os lazaristas e a política imperial – a escola, a assistência e a família. *Topoi*, v. 17, n. 32, pp. 153-175, jun. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-01X2016000100153&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 4 set. 2016.

JEFFERSON DE ALMEIDA PINTO
RICARDO BORRMANN

Antivacina

A resistência à vacina é anterior a sua descoberta

A Peste das Bexigas (Varíola) era um flagelo milenar. Se sabia que quem escapasse da doença, ficaria protegido de novos contágios. No Oriente, a matéria variólica de um caso benigno era inoculada em um indivíduo sadio, conferindo ao mesmo proteção para formas graves futuras.

A prática da inoculação (variolização) era conhecida na Inglaterra desde o século XVII. A variolização se disseminou pela Europa, com grande resistência. Na França, Descartes foi o seu maior incentivador.

A variolização possuía uma eficácia razoável. Mesmo assim, o novo procedimento recebeu forte oposição na Europa, sobretudo das Igrejas. Dois argumentos se destacavam, ambos verdadeiros: a variolização poderia aumentar a disseminação e gerar a forma grave em alguns indivíduos.

Ocorre que o saldo era positivo. As pessoas que recebiam a inoculação ficavam protegidas, em sua maioria. Mesmo com a polêmica, a prática de variolização continuou.

A descoberta da vacina

Em 1798, o médico rural inglês, Edward Jenner (1749 – 1823), que usava a inoculação, percebeu que as ordenhadoras de vacas que possuíam uma doença chamada de cowpox, semelhante a varíola, não adquiriam a peste das bexigas. Ele experimentou o pus dessas vacas em humanos, com sucesso. As pessoas ficaram protegidas.

Em homenagem ao gado, ele batizou o seu material de vacina (que vem das vacas). Edward Jenner ofereceu a publicação de sua descoberta a Sociedade Real Inglesa, que não teve interesse.

Ele publicou a sua obra em 1798, com o título: “Uma Investigação sobre as Causas e os Efeitos da Varíola Vací-

nal, Descoberta em Alguns Condados do Oeste da Inglaterra, em Particular Gloucestershire, e Conhecida com o nome de Vacina”.

A vacina enfrentou resistência dos antigos inoculadores foi acusada de transmitir outras doenças, enfrentou objeções religiosas e, quando a Inglaterra tornou a vacinação obrigatória, a militância antivacina acusou o Estado de violar a liberdade individual.

Mesmo com as resistências, a Vacina se espalhou rapidamente pelo mundo. Napoleão Bonaparte mandou vacinar a sua tropa. A vacina chegou ao Brasil em 1808, junto com a Família Real. Aqui, a vacina não foi aceita pela população no século XIX, mesmo com um grande esforço das autoridades. A linfa vacínica do ubre das vacas era escassa. Quando se conseguia, era de difícil conservação.

As Províncias mais pobres mandavam escravos para serem vacinados em centros maiores, e promoviam uma espécie de variolização. Usava-se o material da pústula do escravo vacinado, para vacinar outras pessoas, braço-a-braço.

A Peste das Bexigas grassou livremente no Brasil durante o século XIX, devido a baixíssima cobertura vacinal. A população receosa e desinformada, formava uma barreira antivacina intransponível. Algumas autoridades ameaçavam de prisão a quem resistisse à vacina, mas sem o sucesso esperado. A assistência aos bexigentos mais pobres era feita nos Lazaretos, sem um tratamento eficaz.

A Revolução Biológica

Na segunda metade do Dezenove, o impasse epidemiológico entre miasmas e micróbios foi decidido em favor dos últimos. As doenças contagiosas ganharam uma causa material. Um agente etiológico.

O combate a essas doenças começou a apresentar resultados. Os índices de prevalência de muitas delas desabaram. Louis Pasteur, por volta de 1880, retomou a ideia de Jenner de prevenir as doenças humanas através de vacinas, a partir de cepas atenuadas dos micróbios. Nasceu aí a imunologia.

As descobertas de Pasteur sobre vacinas profiláticas, fez surgir as vacinas contra a Cólera, Peste, Febre Amarela, Tuberculose, Poliomielite (Salk), e soros para imunização ativa da Difteria, Tétano, Mordedura de Cobra e Botulismo.

Os avanços da Saúde Pública com a imunologia são indiscutíveis, epidemias foram contidas, os índices de mortalidade despencaram, mas nada aplacou a fúria dos militantes antivacina.

O saneamento básico, a melhoria da alimentação, as vacinas e a descoberta dos antibióticos mudaram o perfil epidemiológico da humanidade. As doenças infecciosas e parasitárias e a desnutrição foram substituídas pelas doenças crônicas e degenerativas (neoplasias e doenças cardiovasculares, demências) e a obesidade. Mais recentemente (século XXI), despontam os transtornos mentais e as violências (causas externas) como fontes importantes do sofrimento humano.

No século XX, o movimento antivacina continuou forte e em expansão.

A Revolta da Vacina de 1904

Com todos os avanços científicos, a resistência a vacinação ainda era generalizada no início do século XX. A grande Revolta da Vacina de 1904, no Rio de Janeiro, não foi um evento isolado. Oswaldo Cruz conseguiu que o Presidente Rodrigues Alves tornasse a vacinação contra a varíola obrigatória e povo partiu para o enfrentamento.

Não imaginem que a resistência à vacinação era exclusiva do povo. O sábio Rui Barbosa discursava contra a vacinação no Congresso: “Mostrai-me o título, divino ou humano, que vos conferiu o direito de intervir na substância do meu sangue... A natureza reservou as minhas veias ao seu domínio privativo. A lanceta oficial não as penetrará...”.

A Academia Nacional de Medicina era contra a vacinação obrigatória, proposta por Oswaldo Cruz. Aliás, os médicos discordavam da teoria microbiana das doenças, descoberta por Pasteur. Os médicos professavam o velho higienismo.

As superstições não são apanágios do povo. Setores do Exército foram contra a vacinação. Foi uma luta do Apostolado

Positivista, de inspiração liberal. A resistência à vacinação é atávica. O povo pegou o embalo.

A racionalidade científica sempre enfrentou resistências no enfrentamento das Pestes. O negacionismo da Covid-19 mantém a regra.

Os positivistas chamavam a vacinação obrigatória de sifilização obrigatória. Existe um texto de Augusto Comte condenando a vacina: “A medicina apresenta um vício lógico capital, pois está sempre reduzida a recorrer a processos gerais em casos específicos.” A vacinação seria um processo geral.

A vacinação obrigatória era vista, no início do século XX, como um atentado à integridade física e moral do indivíduo e a sua liberdade de consciência. O corpo humano é uma propriedade sagrada e inviolável de cada um.

A luta antivacina – Século XXI

Atualmente, existe um movimento mundial antivacina. Muitos pais decidem não dar as vacinas de rotina aos seus filhos. A OMS aponta o “medo da vacina” como um grave problema de Saúde Pública. Essa controvérsia secular continua em pauta.

A resistência à vacinação tem defensores de peso: Em 1998, o médico britânico Andrew Wakefield publicou um estudo em uma respeitada revista científica, a *Lancet*, relacionando a vacina triplice viral, que previne contra a caxumba, o sarampo e a rubéola, ao autismo.

O Presidente Jair Bolsonaro lidera o movimento antivacina no Brasil. O objetivo principal da vacinação massiva, em situações de epidemia, é o de se conseguir a imunidade coletiva, para se interromper o contágio. Mesmo assim, ele definiu que a vacinação contra o Covid-19 deve ser facultativa. Vacina-se quem quiser, disse o chamado “Mito”. A justificativa é a mesma: defesa dos direitos individuais.

A vacinação contra a Covid-19 não está sendo pacífica. Se a sociedade brasileira se dividiu sobre a existência ou não da Pandemia, por que a vacinação seria consenso? A luta antivacina no Brasil atual tem uma justificativa ideológica:

os mais fanatizados negam-se a tomar a vacina fabricada na China.

Os argumentos antivacina questionam a biossegurança, devido a forma rápida como foram produzidas, suspeitam das novas tecnologias, que usam material genético (RNA), a possibilidade de uma guerra bacteriológica (a China produziu o vírus Covid 19 e está produzindo a vacina) e o livre arbítrio (vacina-se quem quiser).

No Brasil, o movimento antivacina sustentou teses irracionais: “a melhor prevenção seria o uso precoce de kit do Ministério da Saúde (Cloroquina, Ivermectina, azitromicina e um corticoide)”. Essa polêmica bizantina dividiu a sociedade, inclusive os profissionais de saúde.

Bibliografia

CUKIERMAN, Henrique. *Yes, Nós Temos Pasteur*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Faperj, 2007. FARRELL, Jeanette. *A Assustadora História das Pestes e Epidemias*. São Paulo: Ediuoro, 2003. ROSEN, George. *Uma História da Saúde Pública*. São Paulo: Editora Unesp, Hucitec, Abrasco, 1994. SANTANA, Antonio Samarone. *As Febres do Aracaju*. Aracaju: Editora J. Andrade, 2005. SANTANA, Antonio Samarone. *As Pestes do Aracaju*. Aracaju: Editora ArtNer, 2020. SANTOS FILHO, Licurgo de Castro. *História Geral da Medicina Brasileira*. São Paulo: Hucitec, Editora da USP, 1977.

ANTONIO SAMARONE DE SANTANA

Antivieirismo

A prática catequética jesuítica nas terras brasílicas marcou de forma significativa toda prática educativa na colônia. Dallabrida (2001) acertadamente no artigo “Ascetismo Jesuítico e disciplina escolar” nos mostra que essa prática escolar não apenas firmou-se na colônia, mas podemos ver até os dias de hoje resquícios desta herança.

Quando destacamos um antivieirismo, remete-nos a lembrança da oposição que tiveram a investida do padre Antônio Vieira contra a escravização dos indígenas no Brasil colonial. Vieira um dos grandes da Companhia de Jesus contribuiu para uma prática catequética e deixou uma herança literária vasta e bela. Nascido em 1608 na cidade de Lisboa, cultivou no Brasil uma literatura criativa. De forma brevíssima, sabemos que este homem chega com seis anos de idade a Salvador, capital do Brasil no período colonial. E segundo Caetano *et al.* foi no Colégio do Terreiro de Jesus, na Bahia que abriu as portas para “ao jovem Antônio Vieira, que, a contra gosto da família, procurava ali o seu refúgio, como ao preparar também para a immortalidade de sua grande vida” (1925, p. 10). Após receber profissão de fé, Antônio Vieira volta para Portugal no ano de 1640, onde recebe o título de Pregador-Régio, ficando em Portugal até 1652. Voltando ao Brasil, no ano de 1661, atuou nas missões no Maranhão onde defendeu o direito indígena diante do colonato e foi contra a escravização. Entre tantos pontos da história do padre Antônio Vieira sabe-se que em 1697 falece no colégio da Bahia.

Antônio Vieira viveu momentos de tensão conforme seu pensamento iria se destacando. Segundo Bosi (1998) no Prefácio intitulado “Vieira e o Reino deste Mundo”, da obra “De Profecia e Inquisição” publicada em homenagem aos 500 anos do Brasil, o dito padre chegou ser acusa-

do pela inquisição entre 1663 a 1667 e, conforme o julgamento apertava, ele se saía muito bem em sua eloquência.

Mas acreditamos que um verdadeiro antivieirismo só pode acontecer quando criasse uma posição politicamente contrária à pessoa do padre Antônio Vieira e a pessoa que se destacou em confrontar este padre foi Alexandre de Gusmão. Por isso, devemos entender como se configurou a lei contra a escravização do gentio e o ministério de Alexandre de Gusmão para pontuarmos um antivieirismo.

Segundo Eisenberg (2004), em sua pesquisa intitulada “A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno”, foi no ano de 1566, após a vitória contra Villegaignon, no Rio de Janeiro, Mem de Sá convoca o primeiro conselho para discutir e produzir uma legislação que tratasse da questão indígena na Colônia brasílica, composto do Governador-Geral, do ouvidor Brás Fragoso e do Bispo Pedro Leitão. No dia 30 de julho de 1566, essa junta promulgou o primeiro conjunto de leis sobre índios do Brasil.

Já naquela época a lei determinava que os índios só poderiam vender-se a si mesmos em caso de extrema necessidade, e que todos os casos de escravizações feitas pelos colonos deveriam ser, obrigatoriamente, submetidos à autoridade central para exame. A exemplo disso, houve grande debate sobre o assunto entre Nóbrega e Quirício Caxa, que tinha apenas 29 anos em 1567 e já era secretário da escola jesuíta da Bahia. A divergência aconteceu pelo debate que surgiu sobre a retomada tomista do “direito natural”, que dificultava a escravização indígena e que permitia escravização apenas em casos de cativo, ocasionada por uma guerra justa promulgada por uma autoridade legal. Nos casos de extrema necessidade, poderiam vender sua liberdade. No debate entre Caxa e Nóbrega, a interpretação do conceito de liberdade e *dmimum* leva o primeiro a entender que, se os índios problemáticos de aldeias problemáticas queriam vender seus filhos e sua liberdade, que o fizessem. Nóbrega vai para outra direção; entendendo que

a escravidão dos índios é injusta porque eles são sempre capturados de forma ilegal (EISENBERG, 2004).

Contudo, essas leis foram anuladas, no governo de Mem de Sá, pelo Rei de Portugal. Isso aconteceu porque o El-Rei mandou mais uma carta exigindo outra deliberação sobre os indígenas. Mas, por causa da demora, quando a carta chega de Portugal, essas leis já haviam sido aprovadas por Mem de Sá. Organizou-se outra junta, composta do governador-geral, do ouvidor e de alguns jesuítas, entre eles, o Provincial Luiz da Grã, Nóbrega e Inácio de Azevedo (EISENBERG, 2004).

Segundo Freitas (2011, p. 36) a Companhia de Jesus mostra-se decisiva nas questões políticas da colônia brasileira, preparando um processo civilizatório de conquista territorial e cristianização dos gentios. Ela fortalece a unidade da Coroa Portuguesa resolvendo os conflitos raciais e culturais. Segue o texto: “Desde que os colonos chegaram a terras de Vera Cruz movidos pela ambição de riquezas provenientes da exploração açucareira, dos labores agrícolas, da criação de gado ou de outras fontes de lucro”. Ele destaca isso porque eram constantes os embates entre colonizadores europeus, indígenas e negros. Nesta fronteira “atuando os jesuítas como elemento de conciliação e pacificação”, seriam os pacificadores, conforme destaca o autor na sua pesquisa e “na maior parte das vezes de defensores dos interesses dos nativos”.

De forma cronológica é no dia 26 de julho de 1596 que emerge uma lei sobre a liberdade dos índios. El-Rei já havia ordenado, aos cuidados da Companhia de Jesus, fazer descender os gentios dos sertões para povoações e viverem como portugueses, com suas fazendas, com suas mulheres e crianças. Para que os religiosos pudessem ensinar e catequizar os gentios, ainda ressalva: “e nenhuma pessoa irão as ditas povoações sem licença do governador, e consentimento dos Religiosos, q lá estiverem, nem terão gentios, por nom se enganarem, perecendo lhes, q seguindo os moradores podem ficar cativos” (Lus. 73, 153-153 [1596], 1938).

Mais tarde, o próprio Papa Urbano VIII, escreve a “*Commissum Nobis: Breve do Papa Urbano VIII – [22 de Abril de 1639]* sobre a Liberdade dos Índios da América”, para todos: seculares, regulares de qualquer ordem, congregações, companhias, religião e instituto mendicante monacal, pessoas que qualquer dignidade desde o rio da Prata, Paraguai até o Brasil e para todos das províncias em redor, argumentando que seria dada a pena de excomunhão *latae sententiae*, para aquele que transgredisse a resolução citada. Não podendo ser absolvido senão pelo Pontífice ou pelos padres entregues a essa missão, todos os transgressores que pretendam “cativar os sobreditos índios, vendellos, compralos, trocalos, daltos, apartalos de suas molheres e filhos, privalos de seus bens, e fazendas, levalos e mandalos para outros lugares, privalos de qualquer modo da liberdade”.

Para todos os efeitos, as leis elaboradas por Roma ou pelo El-Rei permitiam apenas três modos de apropriação de escravos: os resgates, os cativeiros e os descimentos (ALENCASTRO, 2000, pp. 119-120). Ter escravos na Colônia brasileira era algo lucrativo e, por isso, havia resistência em cumprir as ordens régias. Por exemplo: Bandeira (2007) lembra que os tupinambás impediram a invasão de seus domínios e começaram a enfrentar e expulsar os colonos. Isso foi o estopim para tê-los como índios próprios para escravizações. Silva (1932) relata que a resistência dos indígenas, às margens do Paraguaçu, ao colonato foi um dos fatores dos embates e escravizações nessa região. Os índios resistiam à Colônia; e se eles quisessem viver, havia uma única possibilidade: a escravização.

A revolta dos indígenas contra o colonato foi marcada por três pontos: a rudeza do donatário, o controle dos recursos naturais (o comércio do pau-brasil, por exemplo) e, por fim, a mão de obra escrava. Tem-se a obrigação de citar Alencastro (2000, p. 120) e lembrar que o autor mostrou que, “de toda maneira, convém ter em mente que na prática a teoria do colonato era outra, e a maior parte dos textos proibindo o cativo indígena ficou sem efeito”.

Segundo Leite (1949, t. 7, p. 66), quando Antônio de Oliveira era Provincial, não era louvado por muitos, como o padre João Antônio, Lourenço Carneiro, Barnabé Soares e Manuel Carneiro com quem ele teve emulação desde a visita de Jacinto de Magistris. Talvez, essa rivalidade se deva ao fato de serem polêmicas as medidas adotadas pelo Provincial e uma delas “foi a de fechar as escolas da Bahia aos Moços Pardos”, porque eles eram indisciplinados. Freitas lembra que o Provincial determina a saída dos jesuítas da capitania de São Vicente “após ouvir um grupo de padres e consultores da Província” (2011, p. 38), decidindo-se pelo encerramento do colégio.

O motivo da briga entre jesuítas e colonos estava no fato de que os padres não deveriam dar os sacramentos aos paulistas, pois estes tinham por escravos os indígenas (e precisavam deles para manter seus latifúndios). Os moradores da povoação de São Paulo mostravam insatisfação com a promulgação da “Lei da Liberdade dos índios”, de 1 de abril, e “Carta Régia, de 26 de agosto de 1680”. Esses documentos estavam de acordo com a “Lei de 26 de julho de 1596” e “Commissum Nobis” que atinavam justamente para a situação dos indígenas e seu cativo desenfreado.

Ambas as cartas responderiam, mais tarde, à vontade de Antônio Vieira, patrono dos índios brasileiros (FREITAS, 2011). Vieira, na sua forma política de agir e na sua produção intelectual, mostra seu empenho e disposição para se remeter em diversas áreas do conhecimento. Sempre engajado, Vieira atuou, principalmente, na defesa dos negros e índios escravizados pelos colonos. Essa visão dele mostra uma “multiplicidade de abordagens sobre o mundo secular estava diretamente relacionada com a visão universalista que Vieira professava sobre a existência própria da cristandade” (HAYASHI *et al.*, 2012, p. 98).

Não é estranho quando dizemos que Vieira parte da ação de integralizar os valores cristãos constava do discurso que empreendia para garantir aos índios um tratamento digno por parte dos portugueses. O Padre Vieira escreve que

nenhum “desses índios vai senão violentado e por força, e o trabalho é excessivo, e em que todos os anos morrem muitos [...] o rigor com que são tratados é mais que de escravos” (2002, p. 75). Vieira sempre combateu a forma como os colonos tratavam os índios, deixando-os “distante das aldeias, ausentes de suas mulheres, e ordinariamente eles e elas têm mau estado, e os filhos sem quem os sustente, porque não têm os pais tempo para fazer suas roças, com que as aldeias estão sempre em grandíssima fome e miséria” (2002, p. 75).

Para, além disso, Ferreira Junior e Bittar (2003, pp. 43-53) lembram que a concepção sobre educação educativa defendida por Vieira mostra-se contraditória. Isso levou os pesquisadores a consultar os “Sermões”. Eles detectaram que o ato educativo é algo inseparável da aculturação católica. A dualidade escravidão/evangelização mostrava-se como condição única para a proposta salvífica e aplicação do milagre divino que possibilitaria um processo de mudança do homem.

Vieira estava sensível à realidade, próximo da mensagem católica e valeu-se da luta pela liberdade dos naturais (dos índios) para defender sua proposta de evangelização dos gentios. Isso aconteceu no Maranhão onde expressou, nos seus *Sermões*, os objetivos de levar o estranho (gentio) a Cristo. Sobre isso Casimiro escreve que Vieira “denunciou as práticas escravistas *fora da lei*” (2001, p. 148), e desde que seja por guerra justa e resgate a escravidão por ele era vista como legal. Para o pesquisador citado os *Sermões* pregados no Maranhão é importante para entendermos a investida de Vieira contra os abusos escravistas do colonato.

A relação entre Portugal e as cidades coloniais se estabeleceu nas relações de produção. Eis aí o capitalismo, se é que podemos pensar assim. E as relações sociais começam a se configurar na medida em que a racionalidade se estabelece entre Portugal e o Brasil: “Assim, analisar a economia colonial significa incluir as relações de produção e a relação Metrópole-Colônia. Muitas das relações

sociais existentes em nossa formação social colonial derivavam deste sistema” (CAMPOS, 2009, p. 53).

O trabalho necessário para esse fim intensifica-se e a produção insular manifesta o duro trabalho dos gentios. A exploração da Colônia leva à degradação do ser humano que explora não apenas a humanidade do outro, mas, também, a vida. O colono não era como o burguês europeu, pois ele entendia que o escravo não só produzia mercadoria, mas era, também, a própria mercadoria que trazia um valor embutido.

A escravatura na Colônia e, principalmente, nas povoações de São Paulo, Bahia e Rio de Janeiro, movia pelo trabalho servil: a cana-de-açúcar, o tabaco, o gado, as plantações, o corte de madeira. Eram atividades que davam o perfil da sociedade paulista. Sabendo que não seriam absolvidos, em confissão, pelos padres conforme orientação da *Commissum Nobis*, de 22 de abril de 1639, “os proprietários de índios aprisionados de forma injusta ou retirados com violência dos aldeamentos em que viviam de acordo com a fé cristã” não podiam receber da Igreja o sacramento (FREITAS, 2011, p. 37).

A *Lei de Liberdade dos Índios*, de 1 de abril de 1680, e a *Carta Régia*, de 26 de agosto de 1680, concediam todos os poderes da administração temporal e espiritual aos padres da Companhia, cujo intuito era formar missões e aldeamentos. Segundo Leite, os paulistas invadiram a Câmara e exigiram que não se cumprisse a lei. Percebendo o crescimento das manifestações que já ocorriam desde 1677, foi o medo e não outro motivo que levou os jesuítas, no dia 28 de março de 1682, a examinar as consequências provocadas por essa lei. Entenderam que a sua vocação era viver *in quavis mundi plaga*. O Brasil colônia era grande, o mundo, maior ainda. Começam as burocracias para eles abandonarem o ministério em São Paulo (LEITE, 1945, t. 6, p. 310).

Segundo Leite, todo esse problema está no fato de que “ventilava o assunto, entre alguns padres, um movimento contrário à proposta do Provincial Antônio Oliveira” e entre seus consultores, em

especial estava Antônio Vieira, contrário à escravização feita pelos paulistas, acrescentando “que nenhum dos padres opositores tinha nascido em Portugal ou no Brasil” (1945, t. 6, p. 311).

Nesta época estava Alexandre de Gusmão que segundo Borges, “nasceu aos 14 de Agosto de 1629” e “Foy batizado na Igreja de S. Julião” e foi admitido na Ordem onde “pretendeu com anciã o entrar na Companhia e sendo nella admitido aos 27 de Outubro de 1646” (1734, § 3). Esta mesma informação confirma Machado (1741, p. 95) nas sua “Bibliotheca Lusitana/História, Crítica e Cronologia”, Tomo I, publicado em Lisboa na Officina de Antônio Isidoro da Fonseca (1741-1759).

Uma vez vice-Provincial (1693/1694) e duas, como Provincial da Colônia brasileira (1684-1687, 1694-1697), era filho de Emanuel Vilela Costa, nobre, cuja função no governo português se destacava no *front* militar, e de Joana Gusmão, de uma família abastarda (FREITAS, 2011). Segundo Leite (1949, t. 7) nos confirma na sua “História da Companhia de Jesus no Brasil”, Alexandre de Gusmão, que nasceu no dia 14 de agosto de 1629, em Lisboa, chegou ao Brasil no dia 14 de maio de 1644. Alexandre de Gusmão, “nunca viu índio”, mas fazia a defesa dos colonos paulistas a favor da escravização, tinha por amigo administrador das terras paulistas o padre italiano chamado Jacobo Rolando.

Como escritor e pedagogo é interessante notar que em todas as obras de Alexandre de Gusmão nunca contaram sobre as condições da Colônia brasileira, nem sua escravização, nem seus infortúnios. Exemplo disso é a obra de 1682 intitulada *História do predestinado peregrino, e seu irmam precito*, romance alegórico-moral que foi traduzido para o castelhano, em 1696, conhecido em Barcelona e publicado originalmente em Évora. Ela narra uma história cheia de misticismo e religiosidade onde obscurece o legado exploratório que os portugueses aqui estabeleceram e sua posição. Nesse mesmo ano, Alexandre de Gusmão adquiriu terras em Geru “e que se juntou um lugar limítrofe com o

nome de Ilha”, constituindo uma criação de gado. Foi lavrada a compra como sendo efetuada à Ordem do Carmo no dia 16 de janeiro de 1683 – e em todas elas havia escravos (LEITE, 1945, t. 5, pp. 324-325).

Alexandre de Gusmão inicia seu provincialato em 1684 em meio à polêmica provocada pela escravização dos índios em São Paulo. A escravização era, não só para os índios da Colônia, mas também para o negro que se tornava objeto. Isso é claro porque, quando os jesuítas chegaram, juntamente com os portugueses, à terra brasílica, a compra e a venda de pessoas eram uma prática que estava secularizada e admitida por todo Ocidente.

No Brasil, os portugueses e jesuítas não encontraram a compra e venda de pessoas, mas apenas, esporadicamente, cativos, feitos pelos próprios índios em guerra contra tribos rivais. Por conseguinte, os pontífices e reis sempre declararam livres os naturais da terra. Talvez seja por esse motivo que Alexandre de Gusmão fazia vista grossa sobre a forma de escravização que ocorria no Brasil e colocando-se contra as ideias de Vieira: “os Pontífices e os Reis declararam livres os filhos da América” (LEITE, 1945, t. 6, p. 312).

Todavia, o assunto da escravização dos gentios já era condenado por Roma e consequentemente pelo padre Vieira, mas o Provincial, Padre Alexandre de Gusmão, e seu novo secretário P. João Antônio Andreoni iam-se inclinar para a opinião dos Padres Benci e P. Rollando, favoráveis a escravização indígena (LEITE, 1945, t. 6, p. 312).

Desde o Provincial Antônio de Oliveira que o assunto sobre escravização não ficou claro. Não se sabia se a Companhia sairia da povoação de São Paulo ou ficaria aceitando a escravidão dos naturais e negros, ou deixaria de celebrar o sacramento da Igreja aos colonos que escravizavam ou fecharia as escolas na povoação de São Paulo. Essa decisão caberia ao novo Provincial da Colônia, Alexandre de Gusmão.

Manuel Correia, na época era reitor do colégio de São Paulo, em 1684, estava

prestes a sair da povoação de São Paulo quando os membros da Câmara, Diogo Barbosa Rêgo, Gaspar Cubas Ferreira, Pedro Ortiz de Camargo, Tomé de Lara de Almeida, Lopo Rodrigues Ulhao e Isidoro Tinoco de Sá, escreveram uma carta, com data de 2 de novembro de 1684. Nessa carta, endereçada ao Reitor Manuel Correia e ao Provincial, rogavam a Alexandre de Gusmão que proibisse a venda dos bens da Companhia e pediam para os jesuítas ficarem no povoado. Também o capitão-mor escreveu uma carta a Alexandre de Gusmão rogando para ele entrar nessa questão se não “quisesse que a vila desaparecesse” (LEITE, 1945, t. 6, p. 312).

Conforme Ferreira Junior e Bittar o padre Antônio Vieira entendia que se os índios fossem libertos dos jesuítas ou colonos, “os mesmos poderiam tornar-se licitamente seus escravos às expensas da Fazenda Real” (2003, p. 44). Quando se fala de adquirir escravos de maneira ilícita ele condenava enquadrando em “todas as demais formas, como por exemplo, invasão de aldeamentos indígenas sob a proteção jesuítica para transformá-los em escravos nas lavouras”.

Aqui nasce a oposição de Vieira em relação a Alexandre de Gusmão que deveria resolver a situação da escravização em São Paulo – e mesmo a distância, Vieira incomodava. Segundo Bueno (2004) no artigo “O Padre Antônio Vieira e a escravidão negra no Brasil”, houve um aumento da indústria açucareira e sua principal força motriz é a mão-de-obra escrava cujo sentido do progresso de Portugal se afirma na necessidade de excedente humano.

Em sua vida inteira Vieira tinha uma posição totalmente contrária ao colonato. Leite confirma que Alexandre de Gusmão não tinha “sobre a *Liberdade dos Índios* a mesma opinião do P. Antônio Vieira, nem mesmo a do seu antecessor, Antônio de Oliveira” (1945, t. 6, p. 135). Isso porque, no Brasil colonial, havia um elemento forte, família rural, latifundiária que se apresentou, desde o início da colonização, aspectos sociais que visavam a mão de obra escrava (FREYRE, 2001, p. 96).

Alexandre de Gusmão não era uma pessoa de fácil temperamento e quando se falava de se relacionar com os companheiros da Companhia de Jesus, ele mostrava-se problemático, contrariando a muitos e quando Provincial foi contra o Padre Antônio Vieira (FREITAS, 2011, p. 37).

Por esse motivo, resolver o problema da escravização não seria fácil. A base paulistana, latifundiária e escrava, era a circunstância criada pela proposta colonizadora portuguesa, uma apropriação do sistema mercantil que possibilitava lucro excessivo sem levar em consideração as cartas régias sobre a liberdade dos indígenas. Surgia uma questão: deixar de celebrar o sacramento porque os paulistas escravizavam índios ou sair daquelas terras e interromper o processo colonizador, e fazendo isso, atrasaria os lucros do reino Português?

A Câmara de São Paulo, percebendo os fatores emergenciais da Capitania, escreve cartas às autoridades, nas quais pede a permanência dos jesuítas e, ao mesmo tempo, permissão para continuar a escravização dos naturais; uma carta foi ao Governador-Geral do Brasil, Marquês de Minas, falando da alegria da permanência dos padres da Companhia; outra, para El-Rei, dando conta do sentimento do povoado de São Paulo e mostrando a grande perda se a Ordem o deixasse; e outra ao P. Geral Noyelle, pedindo a legalização e confirmação do ato de Alexandre de Gusmão: “Propusemos em presença do Senhor Bispo ao Muito R. P. Provincial Alexandre de Gusmão, que ao ouvindo nossas razões nos assegurou de não tirar de nossas terras aos Reverendos Padres” (LEITE, 1945, t. 6, p. 317).

Em uma vila onde havia setenta mil índios, a Câmara reclamava que não só faltavam pregadores, como, também, mestres que ensinassem. Esse pedido já havia sido feito ao antigo Provincial padre Gaspar Álvares para que enviasse missionários que soubessem a língua do Brasil para doutrinar os índios. A Câmara sempre alegou que nunca vieram padres suficientes para essa missão.

Sobre Alexandre de Gusmão, recaía a responsabilidade de resolver esse pro-

blema cuja primeira parte seria a resolução da escravização. Porém, todos sabiam que o novo Provincial – Alexandre de Gusmão – “favorecia os mamelucos ou mestiços e não se preocupava muito com os índios aldeados” e isso “acompanhando ou movido por alguns Padres”, posição oposta à do padre Antônio Vieira (LEITE, 1945, t. 6, p. 317).

Em São Paulo inicia-se um dos maiores debates, no campo político, na Companhia de Jesus. O Provincial Alexandre de Gusmão era acusado de fazer vista grossa à escravização, além de favorecer os mamelucos e os paulistas, ganhando, com isso, como adversários, muitos padres da Companhia de Jesus. Com estes, estava seu principal opositor do Provincial, o padre Antônio Vieira, que aceitava a escravização desde que fosse lícita.

Nesse aspecto, o debate entre Alexandre e Vieira mostra bem o campo de atuação desses jesuítas. Alexandre de Gusmão, cuja educação passou pelos centros das colônias, mostrava-se favorável aos colonos e, mais tarde, iniciará um projeto formador para educar crianças para suprir a necessidade da Colônia. Vieira, por outro lado, permanecia na missão e iniciava uma luta, ainda que velada, contra o colonato favorecendo o evangelismo.

Segundo Menezes Vieira mostra veementemente a violência do cativo, mas o contraditório padre entende que através dele, virá a salvação: “Antônio Vieira retrata os horrores, a violência da escravidão; contudo não pretende com isso o fim desta relação de trabalho [...]. Ao contrário, a verdadeira libertação [...] seria possibilitada pela própria escravidão” (2006, p. 225).

Foi Vieira, e não outro, que criticava Alexandre de Gusmão e a forma com que os paulistas escravizavam de maneira ilícita. De qualquer forma, o padre Vieira estava preocupado com o processo de aculturação desde que não atropelasse os interesses da Metrópole portuguesa: “O pregador, como demonstramos, ao mesmo tempo em que professava a liberdade dos índios, justificava a escravidão dos negros, domesticando as suas mentes” (FERREIRA JUNIOR; BITTAR, 2003, p. 50).

O problema que realçava na povoação de São Paulo era a escravização de índios e isso para Vieira era um tipo de escravização ilícita. Alexandre de Gusmão, como novo Provincial, prometeu aos moradores do povoado de São Paulo que advogaria a causa diretamente com o Geral e, além disso, tinha como proposta a obtenção da licença de Roma para os colonos poderem ir ao sertão buscar índios (ou fazer novos escravos).

O desfecho era “buscar índios com pretexto de trazê-los ao grêmio da Igreja, e alimentá-los com leite da fé”. Alexandre de Gusmão mostra tolerância no que diz respeito à escravização dos índios, além de favorecer os paulistas nos negócios temporais. Ressalta-se entre muitos moradores de São Paulo que Alexandre de Gusmão chegou a ser considerado como alguém que “favorecia os mamelucos ou mestiços e não se preocupava muito com os índios aldeados”. Isso aconteceu em dois momentos de sua vida: o primeiro momento, quando ele exercia o cargo de Vice-Reitor do Colégio de São Paulo, em 1663, e o segundo, quando o identificaram como alguém que favorecia os mamelucos e mestiços. Foi reitor do Colégio de Santos de 1666 a 1667 (LEITE, 1945, t. 6, p. 317).

O que fazia os naturais das terras brasileiras fugir dos portugueses e, por consequência, das missões e das Igrejas, eram as tiranias dos padres que os usavam, como escravos, obrigando-os, por toda sua vida, a servir a Cristo e a abandonar suas esposas, seus filhos, seus pais, colocando-os de maneira precária (BOSI, 1992, *passim*).

Contrariando o padre Vieira, o Provincial Alexandre de Gusmão, em dezembro de 1684, reuniu uma comissão e chegou à conclusão de que não deveria permitir que o padre Manuel Correia, Reitor do colégio de São Paulo, partisse da vila, alegando que essa decisão não era dele e nem do Provincial, mas do próprio Geral, conforme o contido nas *Normas Complementares Companhia de Jesus*: “O poder de fechar ou alienar colégio ou casa já aceites pertence conjuntamente ao Superior Geral e à Companhia [...]”

Os Superiores Gerais juntamente com a Companhia decidirão se os colégios ou casas já aceites se devem fechar ou não” (*Constituições...*, 2004, p. 118/IIB, parte IV, cap. II, [322]3 e [323] A).

Alexandre de Gusmão entendia que tanto Antônio de Oliveira, o antigo Provincial, como Manuel Correia não se baseavam em nenhuma norma para tomar tal decisão, conforme informa Freitas: “considerava Gusmão que o Pe. Antônio de Oliveira agira sem fundamento legal, uma vez que nenhuma determinação régia alterara a legislação acerca da liberdade dos índios e das práticas missionárias” (2011, p. 39). Isso fez Alexandre de Gusmão porque queria conservar o Colégio de Piratininga em São Paulo e amparar o povo português com evangelizações e sacramentos, porém sempre temendo tumultos conforme citado pelo pesquisador: “temendo a repercussão dos tumultos dos paulistas, e a consequente ruína dos colégios de S. Paulo e de Santos, decidiu Gusmão manter o Colégio de Piratininga aberto para educação dos jovens, amparo sacramental dos fiéis e evangelização dos gentios” (FREITAS, 2011, p. 39).

Alexandre de Gusmão sabia o que fazia; era extremamente político, e com consentimento do Geral em Roma, como Provincial, não apenas permitiu que os padres da Companhia de Jesus ficassem no povoado de São Paulo, como, também, doutrinassem os índios e os mamelucos. O Reitor do colégio de São Paulo, o padre Manuel Correia, em 18 de março de 1685, informa ao Geral a realidade paulista no momento, e fala, de maneira crítica e reflexiva, sobre tudo o que aconteceu.

Segundo o padre Manuel Correia, todos já estavam preparados para deixar o colégio de São Paulo e partir para o Rio de Janeiro, conforme a ordem do antigo Provincial Antônio de Oliveira, quando o Senado, o Bispo da Diocese de São Paulo e alguns moradores se manifestaram pedindo à Companhia de Jesus que ficasse.

Coincidindo com o pedido do Bispo e dos moradores de São Paulo, ocorre a ascensão de Alexandre de Gusmão ao cargo de Provincial, causando descontentamento

a todos pois sabiam que não iria contra a escravização. O descontentamento de Manuel Correia é visível quando escreve: “As missões hão-de ser de grande proveito espiritual para os Índios, porém nos homens brancos não se pode fazer fruto, porque todos, *nullo excepto*, vivem obstinados na matéria de irem a cativar, matar e vender aos pobres dos Índios” (LEITE, 1945, t. 6, p. 318).

Quando Alexandre de Gusmão recebeu uma carta do capitão-mor com o mesmo pedido (a permanência dos jesuítas na vila de São Paulo e a não escravização dos índios), decidiu, juntamente com seu secretário João Antônio Andreoni, sair de São Paulo e ir ao Rio de Janeiro ouvir o bispo e as razões apresentadas por ele, para premência dos jesuítas.

O pedido da Câmara e a carta do capitão-mor eram intransponíveis em confessar que os moradores continuavam em escravizar e negociar índios. Alexandre de Gusmão para se defender e apoiar os de São Paulo, não deixou de denunciar a tolerância dos mestres da Companhia no que diz respeito à aquisição de escravos para serem utilizados em trabalhos domésticos e em serviços da Igreja. Mas por outro lado, Alexandre de Gusmão tentava não entrar em debates sobre os interesses dos paulistas apenas de forma superficial. Por isso, fazia vista grossa ao que estava acontecendo. Preferia denunciar os próprios da Companhia de Jesus a denunciar os moradores de São Paulo.

Casimiro pontualmente acerta quando diz que “é inegável, porém, que nenhuma voz bradou mais alto contra o cativo” a não ser Vieira (2001, p. 148). Antônio Vieira se posicionava e criticaria essa posição do Provincial e do secretário, pois dizia que a Companhia “deveria ser tradicional”, se embrenhando na mata e fazendo missão, em vez de se preocupar com os colégios ou com as questões políticas (LEITE, 1949, t. 7, p. 179). Terminada a visita a São Paulo, o Provincial Alexandre de Gusmão mostrou tolerância na escravização dos índios e simpatia na defesa dos paulistas.

No ano de 1685, já no Rio de Janeiro, o Provincial continuava com seu discurs-

so sobre os nativos e não desprezava os portugueses e seus descendentes, legitimando a escravização lícita, porém árdua. Ora, se a Igreja tinha escravos, mas catequizava, por que os paulistas não poderiam ter também escravos desde que os alimentassem direito e os guiassem na doutrina cristã? Segundo Leite o Provincial Alexandre de Gusmão falou ao Geral da Companhia que deixou os padres ficarem “por assim o pedirem os moradores, e porque havendo na Capitania de São Paulo mais de 80.000 (octoginta millia) Índios, inteiramente desprovidos de doutrina, os Padres os poderiam ensinar nas missões, e ensinar também os filhos dos Brancos” (1945, t. 6, p. 179).

Em seu discurso, Alexandre de Gusmão diz que era necessário para os índios daquela localidade e para os filhos dos paulistas um projeto de catequização para ganhar almas: “*...Praeterea nostri non sunt otiosi in hac vinea silvestri, neq̃ desinunt fructus Dio colligere maturiores, confessiones quippe audiunt; conciones habent; catechismum explicant...*”. Tradução: “...Além disso, nós não estamos ociosos nesta terra brava, nem deixamos de recolher para Deus frutos maduros, ouvem confissões; fazem pregações, explica-se o catecismo...” (Bras. 3(2), 204-205v [1685], 2011).

Sabe-se que principalmente o Provincial Alexandre de Gusmão e seu secretário João Antônio Andreoni tomaram parte na controvérsia, formando o que podemos chamar de antivieirismo em relação ao Padre Vieira. Segundo Leite, João Antônio Andreoni irá se tornar o mentor do grupo dos padres italianos e em carta do dia 25 de maio de 1685 escreve ao secretário da Companhia da seguinte maneira: “se o padre tal é natural daqui, o padre qual natural dali, e ainda outro natural dacolá, e até do padre Alexandre de Gusmão, tão seu amigo, nota que é filho de Lisboa” (1949, t. 7, p. 102). Apesar de tudo, Andreoni foi recomendado ao Bispo de Olinda por Vieira, que decidiu enviar Andreoni como Visitador de Pernambuco em 1689.

Ele não foi e nem compôs a diligência com o Bispo e o Superior, que era Alexan-

dre Perier. Mas Andreoni desobedeceu a Vieira que o critica em “*Carta ao P. Tirso González*, [Baía, 6 de agosto de 1690]”, dizendo “assi como VP.d ha tenido en Roma un Forozane, quasi del mismo modo me ha sucedido en el Brasil un Andreoni”. E ainda Vieira mostra descontentamento com a rebelião promovida por Andreoni: “que, como aquel ha llevado empoz de su Rebellion a todos los franceses, assi este teniendo a su devocion o adoracion todos los Italianos, no cessa en qto puede de rebellarse contra el que VP.d há querido le represente en esta Provincia” (Bras. 3-2, ff. 293 [1690], 2011).

Manifestaram-se contrário às ideias de Vieira que defendia os índios e não os mamelucos e brancos escravizadores dos índios. Começa a surgir, por investida de Alexandre de Gusmão e João Antônio Andreoni; Alexandre de Gusmão é o fundador de um partido dos padres estrangeiros, entre tantos, os italianos, alemães e alguns nascidos no Brasil que se posicionavam a favor do processo de colonização se contraporiam as ideias de Vieira (LEITE, 1949, t. 7, p. 103).

Alexandre de Gusmão fazia política, mas sempre mantendo uma posição neutra em relação às polêmicas. E quando se posicionava, conforme visto, sobre a escravização dos paulistas, ficava do lado dos interesses da Metrópole portuguesa e das colônias dos centros. O caráter desse homem é revelado em meio às circunstâncias. Naquele momento, sua hegemonia política era visível, e ele aparecia como homem de influência na província e suas decisões não eram contestadas.

Segundo Leite (1949, t. 7, p. 73), Alexandre de Gusmão permaneceu como Provincial até 1688, e o problema da liberdade dos índios fica em seu *status quo*, isto é, por três anos suspenso. Substituído pelo padre Diogo Machado, Antônio Vieira se torna Visitador Geral do Brasil.

Nessa nova administração, houve uma renovação das exigências quanto à defesa dos índios, por influência de Antônio Vieira. O padre Frazão, quando saiu do Rio de Janeiro e foi para São Paulo em 1690, era tido como homem zeloso e piedoso para com os índios. Com desabafo,

ou poderia dizer, mostrando desafeto à antiga gestão da província de Alexandre de Gusmão, o padre Frazão (ainda 1690) corrobora com o padre Manuel Correia e Antônio Vieira ao escrever uma carta mostrando a vida social paulista e seu princípio escravista, algo a que Alexandre de Gusmão, apesar de criticar, fechou os olhos e mostrou-se tolerante (LEITE, 1949, t. 7, p. 320).

Segundo Leite (1945, t. 6, pp. 75-77) quando Antônio Vieira foi Visitador Geral, enviou da Bahia uma carta ao Maranhão na qual discorria sobre a situação indígena. Na carta de 1688, Vieira não poupa “críticas em defesa dos índios”. Em primeiro lugar, fala “daqueles que iam buscar índios no sertão”. Chegou a acusar as tropas que se emaranhavam mata adentro para capturar índios. Lembrou que nos colégios, por haver muitos casais de índios, eles não deveriam ser repartidos, apesar de sua quantidade, entre colonos. Porque todos os índios são da Companhia, e eles deveriam apenas trabalhar nos negócios de Deus e não nos dos colonos. Falou que de nenhum modo, os da Companhia deveriam repartir os índios entre os colonos, pois isso caberia ao Governador. Os moradores deveriam ter um número de índios reduzido, depositando o pagamento em favor da Coroa, a cada dois meses de trabalho. E por último denunciou a simpatia de alguns padres da Companhia de Jesus pelo crescimento da escravização – isso lembrando de Alexandre de Gusmão. Vieira destaca que “O nosso comércio é só das almas, nem temos outro meio de nos conservar a Deus, e com o mundo, senão um exactíssimo e total desinteresse” (LEITE, 1945, t. 6, pp. 75-77).

A posição de Vieira estava em desacordo com a balança colonizadora de Alexandre de Gusmão; seu peso sempre foi fiel à balança da sua consciência. Em 1691, percebendo que não poderia renovar o estilo dos antigos jesuítas e percebendo a força da oposição, resolveu deixar o cargo de Visitador Geral. Enquanto isso, Alexandre de Gusmão, preocupado com sua imagem e com os filhos da terra, nutria a fama em favorecer os portugueses que ali viviam e os mamelucos, filhos

dos portugueses com índias brasílicas.

Veríssimo pontua de forma precisa em sua pesquisa quando informa que em todas as investidas dos jesuítas foram prejudicadas por “acidentes, emboscadas, práticas antropofágicas, fome, sede e doenças. Mas a essas adversidades juntaram-se a incompreensão e oposição de autoridades e colonos, que não queriam admitir limitações à escravatura dos indígenas” (2011, p. 95). Antônio Vieira entra nesta lista de pessoas, muito mais ele que teve que se confrontar com Alexandre de Gusmão.

Leite (1949, t. 7) os apresenta como dois campeões da Companhia que se confrontam intelectualmente. De um lado, Antônio Vieira e do outro, Alexandre de Gusmão. O padre Alexandre de Gusmão estava preocupado em manter o equilíbrio político da América Portuguesa e isso o levou a se aproximar da posição dos estrangeiros.

Em 1693, o Provincial Manuel Correia adoeceu e morreu por causa do “mal de bicha” (febre amarela). Em 7 de julho do mesmo ano, Alexandre de Gusmão ocupou o cargo de Vice-Provincial que só terminaria em 1694. Acredita-se que foi em 1693, quando Alexandre de Gusmão passou a ser Vice-Provincial do Brasil e com apoio e influência do padre Jacobo Rollando se tornou forte na Colônia. Voltando a São Paulo, mais uma vez, para resolver o assunto da “escravização dos índios”, constatou que os moradores de São Paulo eram chamados de “saualistas”, uma referência ao impiedoso Saulo antes da conversão ao cristianismo (Atos 9, 6), e a impiedade por escravizarem os índios. Alexandre de Gusmão, juntamente com os magistrados, juiz e procurador do povo, mudou esse apodo para “paulistas”, pois, de perseguidores, se tornaram tutores e curadores dos cativos. Jacobo Rollando, sócio do Provincial Antônio de Oliveira, amigo de Vieira, entendia que poderia ter a liberdade de ir contra a resolução do Provincial, favorecendo os moradores de São Paulo, discussão que se estendeu até o mandato de Alexandre de Gusmão.

Jacobo, apoiador de Alexandre de Gusmão escreveu *Apologia pro Paulistis*

in qua probatur D. Pauli et adjacentium appidorum incolae, et msi non desistant ab Indorum Brasiliensium invasione, neque ristituta issdem Indiis mancipiis suis libertate, esse nihilominus sacramentalis confessionis et absolutionis capaces”, obra que foi desaprovada por Roma (LEITE, 1945, t. 6, p. 311). Com Alexandre de Gusmão, como Provincial e Jacobo Rollando, seu apoiado, em 1693, o movimento político dos estrangeiros começava a se estruturar e se apresentava com braço forte, tendo como referencial os mamelucos e os portugueses que moravam em São Paulo (LEITE, 1949, t. 7, p. 98).

Freitas (2011, p. 58) mostra que, além de Jacobo Rollando que participava ativamente na ala estrangeira, há também Jorge Benci, que fortificava os estrangeiros. O autor da *“Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos”* (1700), João Antônio Andreoni, “com o pseudônimo André João Antonil,” que se acredita ter escrito *“Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas”* (1711), e João Filipe Bettendorff, que compôs a *“Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão”*, também fortaleciam essa frente.

Benci e Antonil também são retratados por Souza (1989) como fieis à ingloria cruzada tridentina. Benci argumentava que os párocos satisfaziam a sua obrigação só perguntando pela Quaresma aos escravos, investigando se eles sabiam as rezas, as orações e os mandamentos da Bíblia; sabendo ou não, os que rezam, rezam sem saber o que dizem em latim, os que admitem o sacramento, admitem sem saber o que é.

Já Antonil percebia o pouco caso dos “senhores relapsos como responsáveis pelos defeitos do catolicismo dos cativos: trazem-nos sem batismo, ocupam-nos em trabalho ao invés de os deixarem ir à missa nos dias santos” e descarregava sua indignação: “mesmo os negros batizados não sabem quem é o criador” (SOUZA, 1989, p. 92).

A profundidade da questão que Alexandre de Gusmão e seus aliados levantam está no fato de que a catequese da Companhia de Jesus se desenvolvia de

maneira expressiva a partir dos colégios que ficavam nas cidadelas colônias. A necessidade de concentrar o acultramento nas cidades coloniais mostra aproximação de Alexandre de Gusmão com a ideologia de uma nova condição colonizadora portuguesa, escravização lícita e permitida, de acordo com o modelo da Igreja. Nesse sentido, a não escravização era um problema, pois o colonato iria embrenhar-se nos sertões ao invés de permanecer nas cidades.

Os estrangeiros foram convocados para atuar nas missões do Maranhão e do Pará. Com isso, os jesuítas perceberam que havia uma porta aberta para explorar o Amazonas. Exigindo padres estrangeiros para essa obra, formou-se a ideia de que a missão não teria responsabilidade colonizadora, apenas catequética. Isso ocorre no dia 5 de dezembro de 1657, quando Francisco Gonçalves, Visitador do Brasil, escreve do Pará ao padre Geral pedindo-lhe repetidamente para enviar estrangeiros para lá. O próprio Vieira, já em 8 de dezembro de 1655, escreve do Pará a El-Rei D. João IV informando que os operários no Brasil eram poucos e que tinha dado conta disso e esperava, com zelo e caridade, que essa petição fosse aceita (LEITE, 1949, t. 7).

É interessante notar que o termo “estrangeiros” não deveria existir na Companhia, pois todos deveriam ter especial amor e atenção aos estrangeiros (*Constituições...*, 2004/IIB, parte VI, cap. IV [593]). O problema começa aparecer quando, em 1661, o mesmo padre Vieira, que pedia missionários estrangeiros, vê a necessidade de haver um noviciado, no Maranhão, para formar os filhos da terra e criar os filhos de Portugal. Essa posição de Vieira estancou a vinda de estrangeiros e, mais tarde, a divergência entre ele e os estrangeiros era conhecida na Colônia. (WEHLING; WEHLING, 1994, p. 109). Três anos depois de tê-los elogiado no dia 10 de setembro de 1658, Vieira acabaria estabelecendo uma crítica aos padres estrangeiros, entendendo que o “espírito e talento nos pode ajudar muito, são também necessários alguns sujeitos

das Províncias de Portugal, por razão de língua” (LEITE, 1949, t. 7, p. 94).

Iniciou-se, entre vieiristas e alexandristas, um conflito: “que nos surge Antônio Vieira, campeão dos naturais do Brasil (Índios), Alexandre de Gusmão, campeão dos filhos da terra (mamelucos)” (LEITE, 1949, t. 7, p. 78).

Leite revela que “entre violentas discussões e acusações pouco edificantes em resultado dos pensamentos discordes de Gusmão e Vieira” mostrava o resultado discordante dos dois naqueles anos e dividia os inicianos (1949, t. 7, p. 58). O principal debate no Brasil colonial era sobre as questões levantadas por Vieira e a escravização, a questão da liberdade do indígena. Tudo estava centrado nas questões de liberdade e “traduziam sobretudo uma divergência acerca das estratégias e métodos de evangelização que nos finais de Seiscentos seriam mais úteis na conquista de almas para a Igreja, discordância que se estendia ainda ao processo de formação e direção dos novícios” (FREITAS, 2011, p. 58).

Entre os vieiristas educados pelos padres formados no Brasil colonial, a mensagem era de proteção contra os abusos praticados pelos colonos. Com base na *Carta Régia* do dia 26 de julho de 1596, que trata da lei sobre a liberdade dos índios e na ordem do Papa Urbano VIII, de 22 de abril de 1639 (*Commissum Nobis*). Esse partido acreditava que os naturais, diferentemente dos negros, deveriam ser tratados como seres humanos. Os jesuítas só poderiam escravizar índios que não se convertiam à doutrina da Igreja (que cometiam antropofagia, mancebia e outros). Por isso, a crítica que Antonil destacou mostra a indiferença dos índios: aqueles que repetiam, sem saber, o ritual simbólico da liturgia católica e aqueles que realmente se convertiam. Capciosamente, Benci também acusava os párocos e os do partido que aderiram a liberdade dos índios de não cuidarem nem ensinarem os escravos.

São os estrangeiros liderados por Alexandre de Gusmão, com o apoio, principalmente de Benci e Andreoni, que qualificam a escravização como sendo lícita e mesmo os índios capturados, de forma ilí-

cita, poderiam, por via de milagre, converter-se ao cristianismo. Assim, atendia as exigências dos paulistas e contrariava os vieiristas formando num pequeno e breve momento histórico um antivieirismo.

A diferença entre Alexandre de Gusmão e Antônio Vieira ocorre na prática cotidiana. Enquanto Vieira, desde adolescente, era gramático, preocupado com a diferença entre a língua falada pelos índios e o português, aprendeu não só o tupi como outras línguas faladas no Amazonas. Sua luta esteve, sempre, voltada para a catequização dos índios do Brasil e dos negros vindos de Angola e de outras partes da África.

Por outro lado, Leite lembra que Alexandre de Gusmão “não aprendeu a língua do Brasil, nem foi missionário” de profissão (1949, t. 7, p. 78). Sua vida foi marcada pela sua intensa participação política. Sempre, na academia, metido com o ensino e os negócios da Igreja e do Estado. Gusmão tinha seu trabalho voltado para a cidade colonial. Seus amigos eram pessoas que escravizavam índios e mostravam-se influentes no Brasil. A personalidade de Alexandre de Gusmão neste meio era louvada pelos colonos.

A forma política de Alexandre de Gusmão conduzir sua vida o leva a fazer uma literatura que traduz um estado de espírito que expressa seu romantismo poético. Fala-se isso porque ele, quando escreve, se desvia da realidade brasileira. Não destaca sua apreciação aos estrangeiros nem sua desavença com Vieira. Apenas escreve. E quando escreve, apresenta princípios pedagógicos, formadores e educativos. Isso parece que ele fazia com satisfação. Essa desconfiança é comprovada por Hoornaert quando destaca que ele “produz escritos que não dizem nenhum respeito à realidade brasileira”, e completa de maneira analítica (1977, p. 51).

Sobre esse contraste entre eles, Hoornaert (1977) pontua que a oposição em relação a Vieira, cuja ação ele chama de violenta e extravagante, revela a atuação e o contraste entre a província (sempre ao lado da Metrópole-Colônia, isto é, Coroa e colonos) e a missão (opositora do provincialato da Colônia atuante no campo gentílico).

Alexandre de Gusmão simboliza o contraste missão/cidade, discordando dos métodos catequéticos de Antônio Vieira. Para Alexandre de Gusmão, é na cidade que se constroem, por exemplo, uma pedagogia e uma visão de mundo. As produções literárias de Alexandre de Gusmão retratam a realidade paradisíaca, de maneira pedagógica. E mesmo quando pede a intervenção do Geral, tenta resolver todos os problemas, de maneira política, pois é nas cartas escritas por ele que existe uma lacuna, e surge desse estágio paradisíaco sua *persona orbis*.

Devemos entender que, se em Vieira há o modelo e o elemento popular e o homem humilde, em Alexandre de Gusmão, existe o elemento médio que, politicamente, favorecia os colonos, os interesses da Metrópole. Ele era um colonialista que vivia na cidade, diferentemente de Vieira que conhecia o Brasil e sua extensão desde o Amazonas até o Sul do país. Alexandre de Gusmão se deslocava de São Paulo para o Rio de Janeiro, do Espírito Santo para Bahia. Apenas isso.

Alexandre de Gusmão só defendia a liberdade dos indígenas quando era necessário exercer uma escravização lícita, mas mesmo assim, fazia vista grossa às atrocidades cometidas pelos colonos. Vieira defendia a liberdade dos indígenas, mas tolerava a escravização negra.

A divergência entre vieiristas e alexandristas, devem-se expor, de maneira sucinta, dois aspectos da gestão de Alexandre de Gusmão: primeiro, ele era acusado, constantemente, de se aproximar dos estrangeiros, e segundo, de favorecer os filhos do Brasil. Deve-se entender que, para Alexandre de Gusmão, são os mamelucos os filhos do Brasil e não os indígenas, como Vieira pensava.

Sua vida, na prática pedagógica e na produção literária, não se confundia com sua vida política. Em nenhum escrito, obra ou tratado, Alexandre de Gusmão entrava nas questões da Companhia, ou falando melhor, na vida de seu opositor, Antônio Vieira. Parece que ele consegue inserir, no seu mundo, outra perspectiva – subjetiva – que exprime sua vida literária. Estava muito distante dos ideais

e caminhos políticos. Leite entende que “Vieira só foi aparentemente vencido, porque [...], contrariando os filhos da nação colonizadora, não o faziam, por puro desinteresse, para que se colocassem em seu lugar filhos da nação colonizada, o que estaria dentro duma natural evolução colonizadora, prevista e justa” (LEITE, 1949, t. 7, p. 87).

Alexandre de Gusmão acaba moldando uma visão própria que se entrelaçava aos interesses dos estrangeiros totalmente de Vieira. Por isso, ocorre uma ruptura entre os jesuítas no Brasil colonial. Ele dá um caráter antivieirista as suas ações, conseguindo dirigir a ala dos estrangeiros. Fez isso, com vantagem.

Deve-se ficar atento à possibilidade de que aquilo que foi deliberado entre paulistas e Alexandre de Gusmão teve influência dos padres estrangeiros, se, assim, se pode dizer. Com relação à situação dos estrangeiros, o padre João Antônio Andreoni manteve-se em constante luta política contra Vieira com aceitação de Alexandre de Gusmão, Provincial do Brasil na época: “o qual transcreve aquele excerto em 1693 noutra carta ao Geral, rogando-lhe protestasse em Lisboa contra os decretos régios, que acabaram de ser publicados, e nos quais se proibia que os estrangeiros fossem Superiores do Brasil” (LEITE, 1949, t. 7, p. 97).

Quando Andreoni foi secretário do Provincial Alexandre de Gusmão em 1694, Vieira ficou ofendido com os dois ao organizar um Catálogo da Companhia, alegando que Andreoni, com consentimento do Provincial, o trataram sem maestria. Isso aconteceu quando formaram o Catálogo da província do Brasil no ano de 1694. Segundo Leite o padre Vieira comparou os Catálogos anteriores e percebeu que diante de seus 86 anos foi tratado sem magnitude: “todos os 86 anos da grande vida de Vieira em 10 linhas; chegando depois a si próprio, e encontrou matéria em dobro, isto é, 20 linhas; e um pouco de igual forma para seus amigos e aderentes, e vice-versa” (1949, t. 7, p. 104).

O embate entre Alexandre de Gusmão e Antônio Vieira estava tornando-se clássico no mundo jesuítico. Galgando

cargos de representação, a investida dos alexandristas contra vieiristas tornou-se fácil quando, em 1693, as *Ordens Régias* trazidas pelo Provincial Manuel Correia, em consonância com o Governador-Geral do Brasil, em carta do dia 20 de julho do mesmo ano ao Rei, alegaram que os estrangeiros que serviam no Brasil não deveriam se retirar dos seus ofícios porque deixaram a pátria com fervor e zelo.

Não se sabe quais foram as intenções políticas de Manuel Correia. É oportuno lembrar que ele, em 1685, foi opositor de Alexandre de Gusmão sobre o problema da escravização em São Paulo. Agora, como se percebe, ele conferiu estabilidade aos estrangeiros no Brasil e indicou Alexandre de Gusmão como vise-Provincial, que, no tempo de regência de Manuel Correia, chegou a ser seu secretário (LEITE, 1949, t. 7).

Terminando o seu mandato como Vice-Provincial, em 1694, Alexandre de Gusmão é nomeado Provincial, pela segunda vez. De início, organizou uma missão para o São Francisco e para os sertões baianos. Segundo Leite, em carta de 5 de maio de 1696, como Provincial pela segunda vez, Alexandre de Gusmão explica que, na região do rio São Francisco, foram humilhados os padres e os índios da aldeia de Caruru pelos curraleiros, isso aconteceu porque “os padres se recusarem a administrar os sacramentos aos que viviam impunemente em pecado público”. Essa frase tem um fundo político, pois Alexandre de Gusmão concentrava seu projeto pedagógico nas cidades da Colônia brasileira e se afastava da temática evangelizadora de Vieira (LEITE, 1945, t. 5, p. 229).

Apesar de Alexandre de Gusmão permitir a escravização conforme seus interesses, sempre foi da opinião que deveria haver catequese se os colonos quisessem escravizar. Aos curraleiros, o indígena conhecer o dogma da Igreja era um empecilho. Por outro lado, Alexandre de Gusmão oscilava em algumas questões pois, não doutrinar os indígenas foi o (único) motivo que levou a não celebrar os sacramentos aos estrangeiros. O problema não estava no fato de como se

conseguiram escravos, mas na maneira de consegui-los e de quem era a responsabilidade de levá-los aos evangelhos.

O Governador-Geral do Brasil, D. João Lencastro, informou que as terras, ao pé de cada aldeia, deveriam ser oferecidas aos gentios para o seu sustento. Felipe Bourel, superior das missões de Rodela, a mando do Provincial Alexandre de Gusmão, cravou cruzeiros que marcaram as terras de cada aldeia. Dia 19 de julho desse mesmo ano, colocou em Zorobabé; no dia 21 do mesmo mês, em Oacará, e nesse mesmo ano, em Caruru; a fim de demarcar território porque o rio São Francisco e os sertões baianos estavam sendo atacados pelos curraleiros de maneira constante e lucravam muito com isso.

Alexandre de Gusmão deteve-se em resolver a questão da escravização em São Paulo e tentou elaborar uma solução para os embates intelectuais entre colonos e religiosos, entre ele e Vieira. A Câmara de Coutinho tinha grande esperança no padre Alexandre de Gusmão, por causa do passado e da apologia que fez aos paulistas. Em 1696, ele dá uma reviravolta e denunciou a escravização de São Paulo. Ele era conhecido pelos paulistas, mas agora, estava sendo acusado por favorecer os filhos da terra.

Sem embargo, conquistou a simpatia da Câmara, porém, os paulistas estavam azedados com a denúncia de Alexandre de Gusmão que, apesar de favorecer os colonos, assistindo-os, tentava, também, encontrar uma solução para evangelização dos gentios.

Segundo Freitas, desde 14 de janeiro de 1693, quando o Imperador D. Pedro II ficou sabendo “das constantes Entradas no sertão” (2011, p. 66) para prender e escravizar os gentios, mandou o Governador-Geral, com seus encarregados da Companhia, encontrar uma solução para esse problema. Alexandre de Gusmão iniciou uma assistência colonizadora a favor da Metrópole Portuguesa. Juntamente com seu companheiro Andreoni, conseguiu estancar algumas manifestações contrárias e iniciou um discurso para promover a (re)conversão dos colonos. Isso porque estava sendo acompanhado pelo Governador-Geral a

mando de D. Pedro II e ele queria apenas fazer política.

Vieira percebe que se trata de uma capitulação aos interesses dos mamelucos, promovida pelos ditos padres e não uma pura defesa da escravização. Sobre as negociações que lavraram, Freitas (2011, p. 66) aponta que o documento do dia 27 de janeiro de 1694 foi elaborado por Jorge Benci e ratificado por Alexandre de Gusmão, que reconhece a administração dos colonos em relação aos índios, confirmando, assim, a proposta anterior de Jorge Benci e os pontos ressaltados por Bettendorf e Jódoco no documento *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*. O documento em discussão era intitulado *Dúvidas que se oferecem pelos moradores da vila de São Paulo a Sua Majestade, e ao Senhor Governador Geral do Estado, sobre o modo de guardar o ajustamento da administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera* (apud LEITE, 1949, t. 7).

Alexandre de Gusmão aprova a proposta e exige que os gentios sejam catequizados e salvos por via da escravização. Só assim os cativados poderiam ser administrados pelos colonos. Quanto a isso, ficaram muitos pontos que provocam dúvidas e mantêm em pé dificuldades que terão que ser resolvidas.

Se, no primeiro Provincialato, Alexandre de Gusmão não entrou nas questões do sacramento, no segundo, por um lado, um pouco mais arrojado, quis impedir os moradores de São Paulo de receber a absolvição e a comunhão na eucaristia celebrada pelos jesuítas; e por outro, sobre a administração dos índios, ele tentou, de todas as maneiras, favorecer os paulistas e conseguiu.

Nas *Dúvidas que se oferecem pelos moradores da vila de São Paulo a Sua Majestade*, em nenhum momento, viu-se qualquer preocupação em favorecer os indígenas como fazia Vieira. A eles (os gentios), “a obrigação do respeito” aos seus senhores até a morte; a eles, “a obrigação de servir” a Igreja ainda que tenham filhos; “estes pertenceriam” aos seus senhores (apud LEITE, 1949, t. 7, p. 330).

Bosi argumenta que 1694 foi um ano-chave para esses dois jesuítas: “é o ano em que se redigem e assinam, na vila de São Paulo, as novas *Administrações dos índios*” (1992, p. 152). Essa desenvoltura, aparentemente apertada dos paulistas, iria favorecer e muito os mamelucos e os curraleiros da vila de São Paulo, por causa das novas *Administrações dos índios*, citadas. É oportuno lembrar que o texto que recebeu a anuência do Provincial Alexandre de Gusmão “pede assessoria jurídica a Andreoni, então seu secretário e muito acreditado pelos seus estudos de Direito Civil em Perugia” (BOSI, 1992, p. 152).

O Provincial fez um parecer, por ordem da Sua Majestade, assinado pelos padres Alexandre de Gusmão, Antônio Rangel, Jorge Benci, João Andreoni, Domingos Ramos e outros mestres conhecidos. Todos achavam que Vieira iria assinar, porém se negou a fazê-lo. Em 12 de julho de 1694, Vieira apresentou um voto negativo à postura de Alexandre de Gusmão. O voto de aprovação foi dado por sua Majestade que mandou prosseguir (LEITE, 1949, t. 7, p. 343).

Alexandre de Gusmão, chegando a São Paulo, declara que o trato com os gentios “deve ser o nosso principal cuidado, aquela controvérsia, que foi sempre o nosso maior trabalho com os Paulistas [...] acabou finalmente” (LEITE, 1949, t. 7, p. 322). Alexandre de Gusmão lembra que “saíam de São Paulo e povoações vizinhas, nove *Turmae* (Bandeiras) recomeçando a interrompida obra dos cativos, tão aprovada em pública pregação por homens tão pios e Religiosos”. Agora, esse problema é passado; está resolvido (LEITE, 1949, t. 7, p. 323).

Nesse negócio, cuja investida do padre Alexandre de Gusmão e do padre Andreoni, mentores da apologia aos paulistas sobre a administração dos índios, voltaram a concordar com os moradores e vão contra a ala vieirista. Em 1694, a permanência de Alexandre de Gusmão nos cargos superiores da Companhia estava garantida, apesar das ordens régias contra os estrangeiros que, basicamente, eram três: “1^a que os estrangeiros não fossem superiores das Casas, Colégios

ou Missões, 2^a, na que se permitisse aos Padres estrangeiros ir para o Brasil, 3^a, que não fossem Mestres de Noviços nem sócios ou Secretários do Provincial” (LEITE, 1949, t. 7, p. 104).

O padre Andreoni (partidário dos alexandristas) mostrou boa disposição com o Governador-Geral e o governo, e, em retribuição, cancelou o terceiro decreto. Alexandre de Gusmão e Andreoni estavam revigorados, e a vantagem sobre o partido dos portugueses, ou melhor, vieirista, estava maior. Segundo Leite em 24 de julho de 1694, quando Vieira escreve ao Duque de Cadaval e fala sobre a administração dos paulistas, entende que os estrangeiros faziam o que queriam naquelas terras: “de outro cativo doméstico com que os Portugueses nesta Província está dominado de Estrangeiros, sem nos valerem decretos reais” (1949, t. 7, p. 104).

A queixa de Vieira alude à violência a que foi submetido, em uma manobra política do partido alexandrino, que consta na carta para o Duque de Cadaval. Vieira queixa-se que o Provincial Alexandre de Gusmão, em maio do mesmo ano, junto com alguns padres, resolveu que deveria realizar a “Congregação Provincial” para eleger um Procurador que fosse a Roma tratar a questão dos índios no Brasil. Na delegação, deveriam estar ele próprio e Inácio Faria.

Mas na Companhia de Jesus o sistema de votos era livre e secreto. Não era permitido alguém fazer boca de urna ou indicar um dos seus, ou solicitar o voto para si. Segundo Leite quando isso acontece é decretado *crimen de ambitu*, “com a pena anexa de privação de voz ativa e passiva, isto é, de não poder eleger nem ser eleito; não é proibido conferirem entre si os Padres sobre quem seja o mais apto para comissões dessa natureza” (1949, t. 7, p. 105). O padre Vieira, “que tinha visto em Roma tantos homens de valor, que lá iam Procuradores das suas Províncias, indicou um nome que lhe parecia mais digno”.

O padre Vieira, entendendo que essa manobra política de Alexandre de Gusmão e Andreoni objetivava defender os mamelucos e administradores paulistas,

em maio, no Colégio da Bahia, decidiu mandar um representante para ir a Lisboa e a Roma ponderar, com os superiores, sobre o acordo dos paulistas. Vieira, de forma política, ou melhor, em um ato de desespero, manifestou “em conversa informal” a sua preferência por um candidato, indicando-o (BOSI, 1992).

Alexandre de Gusmão, o mais importante representante do grupo majoritário, e Andreoni acusaram Vieira de alienamento de eleitores. Na Companhia, essa infração era algo passível de punição. Essa indicação levou os desafetos de Vieira e do padre Faia (partido dos vieiristas) a uma oportunidade para declarar o *crimen de ambitu*. E isso aconteceu. Alexandre de Gusmão, o padre Barnabé Soares e o ministro Manuel Martins foram aos aposentos (aos cubículos) desses dois padres e “declararam” que estes estavam “privados de voz ativa” (LEITE, 1949, t. 7, p. 105).

Essa manobra política de Alexandre de Gusmão favoreceu o colonato paulista e estabeleceu uma preeminência. Em maio do mesmo ano, Domingos Ramos, diante de El-Rei, apresentou uma defesa dos estrangeiros na Colônia dizendo que eles poderiam ser um bem para a administração. Em Lisboa, esforçou-se o padre Ramos, desafeto de Vieira, diante de El-Rei, para anular o decreto régio desfavorável aos estrangeiros, mas em vão: “Vieira é punido: privam-no de voz ativa e passiva, proibem-no de votar e ser votado”. Inconformado, queixa-se, em carta a amigos, daquela sua “escravidão doméstica”, mas, ainda, encontra forças para elaborar um longo “voto”, em separado, “abertamente contrário as *Administrações*” (BOSI, 1992, p. 152). Uma pequena vitória de Vieira diante de uma grande batalha política. Por um decreto régio, El-Rei defendeu Antônio Vieira, que, mesmo sem voz e proibido de falar, ainda escrevia.

Leite fala que a Corte ficou alvoroçada e turbulenta enquanto Vieira, na sua solidão, escrevia da Quinta do Tanque onde vivia: “É verdade, para que confesse esta a V. Mercê, que dessa Corte me avisaram que um grande senhor dela em várias partes se jactara de ter feito com o seu patrocínio que os alexandristas pre-

valessem contra os vieiristas” (1949, t. 7, pp. 106-107). Vieira entendia que a rotulação dos partidos foi uma jogada política para estagnar sua voz diante da impiedade da escravização: “não havendo tal contenda entre estes apelidos; mas inventou-se a batalha para me levar em estátua manietado e vencido no imaginado triunfo”.

Antônio Vieira perdeu todas as batalhas que travou contra o político Alexandre de Gusmão. Ele sempre sucumbiu diante da pessoa política de Gusmão, conforme escreve Leite: “Os alexandristas prevaleceram contra os vieiristas” (LEITE, 1949, t. 7, p. 107).

Tudo foi feito conforme os alexandristas desejavam. Para entender o poder político hegemônico de Alexandre de Gusmão, é preciso saber que, desde 1692, as administrações do Sul eram manipuladas por ele. Elas tinham influência de Roland, Benci e Andreoni, adaptados aos paulistas, e, no *Regimento das Missões* no Norte, tem-se a figura de Bettendorff e Jódoco, seus amigos.

Segundo Leite, Alexandre de Gusmão tratou Vieira sem magnanimidade. O debate entre Alexandre de Gusmão e o padre Vieira revela duas maneiras jesuítas de ser. Alexandre de Gusmão viveu sua vida inteira na Colônia brasileira, homem que foi formado na Colônia, tinha uma relação significativa com as famílias ricas de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia. Vieira, ao contrário, formou-se e viveu um breve momento na Europa, e nela tinha uma relação de proximidade com as famílias abastadas. Foi ordenado na Europa e chegou ao Brasil com fome de evangelizar.

A questão aqui está na atuação e na pretensão política de Alexandre de Gusmão e o boicote que fez a Vieira. Isso não significa que ele fosse mais que o padre Vieira, Nóbrega ou vice-versa, e, sim, como articulador intelectual, atuou para favorecer aqueles que estavam a sua volta – sua atuação política na cidade era insuperável.

Segundo Cabral (1925, p. 66) fez notar Vieira em um dos seus sermões quando falava na Capela Real que “uns saem; a semear e outros semeiam sem saís”. Isso

aplica-se bem ao contraste entre Alexandre de Gusmão e Vieira. Alexandre de Gusmão simboliza o homem da cidadela colonial que estava se estabelecendo na Colônia conforme o padrão português. Para isso tinha que lutar. A luta diária contra Vieira, o missionário incansável, tinha como objetivo o estabelecimento do poder, que centralizava nas grandes cidadelas coloniais se opondo aos sertões. Falar sobre esse poder político é levantar uma gama de questões que, para serem abordadas, necessitariam da análise de outros documentos dos quais o próprio Serafim Leite e autores ainda não dispõem. Por ora, entende-se que a proposta colonizadora de Alexandre de Gusmão era simpática aos colonizadores que viviam do trato da escravização e da imagem da Metrópole e estabeleciam um antiveirismo.

Fontes

BENCI, Jorge; GUSMÃO, Alexandre de. Duvidas que se oferecem pelos moradores da vila de São Paulo a sua majestade, e ao senhor governador geral do estado, sobre o modo de guardar o ajustamento da administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus*. Lisboa: Portugal, 1945, t. 7, pp. 328-330 (dúvida elaborada por Benci e assinada por Gusmão). BORGES, Martinho. Prólogo aos que lerem. In: GUSMÃO, Alexandre de. *Árvore da vida, Jesus Crucificado. Dedicada à Santíssima Virgem Maria N. S.Ra. Dolorosa ao pé da cruz. Pelo Padre Alexandre de Gusmão, da Companhia de Jesus. [Obra posthuma dada à estampa pelo P. Martinho Borges, da mesma Companhia, procurador geral da Província do Brasil]*. Lisboa: Officina de Bernardo da Costa Carvalho, 1734. BRAS. 3(2), 204-205v. Carta ao P. Geral C. Noyelle, do Rio de Janeiro, 18 de maio de 1685. In: FREITAS, César Augusto Martins Miranda de. *Alexandre de Gusmão: da literatura jesuíta de intervenção social. Tese de Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas*. Faculdade de Letras – Universidade do Porto, Porto, 2011, pp. 469-470. BRAS. 3-2, ff. 293. Carta ao P. Tirso González, [da Baía, 6 de agosto de 1690]. In: FREITAS, César Augusto Martins Miranda de. *Alexandre de Gusmão: da literatura jesuíta de intervenção social. Tese de Douto-*

raculdade de Letras – Universidade do Porto, Porto, 2011, p. 66. Commissum nobis: Breve do Papa Urbano VIII – [22 de abril de 1639] sobre a liberdade dos índios da América. In: LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa: Portugal, 1945, t. 6. *Constituições da Companhia de Jesus/Normas complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. *Expositum debitum* [21 de julho de 1550]. In: *Constituições da Companhia de Jesus/Normas complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. LUS. 73, 153-153 – Lei de 26 de julho de 1596 sobre a liberdade dos índios. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus*. Lisboa: Portugal, 1938, t. 2, pp. 623-624. VIEIRA, Antônio. Vieira e os negros escravos. In: PAIVA, José Maria de (Org.). *Padre Vieira*. São Paulo: Ícone, 2002, p. 75.

Bibliografia Impressa:

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *O Feudo: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila. Da conquista dos sertões à independência do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. CABRAL, Luis Gonzaga. *Jesuítas no Brasil no século XVI*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1925. CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução e notas: Batista Caetano et al. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia, 1925. FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. 47. ed. São Paulo: Global, 2001. HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977, pp. 19-142. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugal/Civilização Brasileira, 1938-1949, t. 4-7. MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana – História, crítica e cronologia*. Lisboa: Officina de António Isidoro da Fonseca, 1741, t. 1. SILVA, Innocencio Francisco da. *Dicionário bibliográfico português/aplicáveis a Portugal e ao Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858, t. 1. SILVA, Pedro Celestino da. A Cachoeira e seu município/Escôrço physico, político e administrativo”. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia* (Salvador), n. 63, 1932. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feiticiarias e religiosidade popular no Brasil co-*

lonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. de. *Formação do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

Digital:

BOSI, Alfredo. Vieira e o reino deste mundo. In: VIEIRA, ANTÔNIO. *De profecia e Inquisição – Coleção Brasil 500 anos*. Brasília: Senado Federal – Secretaria Especial de Editoração e Publicação, 1998. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/1021>. Acesso em: 20 mar. 2015. BUENO, Eva Paulino. O Padre Antônio Vieira e a escravidão negra no Brasil. *Revista espaço acadêmico*, ano III, n. 36, maio 2004. Disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/036/36ebueno.htm#_ftn1. Acesso em: 20 mar. 2015. CAMPOS, Rui Ribeiro de. A economia colonial nordestina: feudal ou capitalista? *Observatorium: revista eletrônica de geografia*, v. 1, n. 3, pp. 51-63, dez. 2009. Disponível em: http://www.observatorium.ig.ufu.br/pdfs/ledicao/n3/A_economia_colonia_nordestina.pdf. Acesso em: 20 mar. 2010. CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt. Quatro visões do escravismo colonial: Jorge Benci, Antônio Vieira, Manuel Bernardes e João Antônio Adreoni”. *Politéia: história e sociedade*, v. 1, n. 1, 2001. Disponível em: <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/142>. Acesso em: 20 mar. 2014. DALLABRIDA, Norberto. Ascetismo jesuítico e disciplina escolar. *Revista de ciências humanas*, n. 30, pp. 127-147, out. 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/25117/22129>. Acesso em: 20 mar. 2015. EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise Social*, v. 39, n. 170, pp. 7-35, 2004. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218704648R7vGO-3gi9Rk66BF2.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2013. FERREIRA JUNIOR, Amarílio; BITTAR, Marisa. A pedagogia da escravidão nos *Sermões* do Padre Antonio Vieira. *Revista brasileira estante pedagógica*, v. 84, n. 206-208, pp. 43-53, jan./dez. 2003. Disponível em: <http://rbep.inep.gov.br/index.php/RBEP/article/viewFile/102/104>. Acesso em: 14 dez. 2014. FREITAS, César Augusto Martins Miranda de. *Alexandre de Gusmão: da literatura jesuíta de intervenção social*. Tese de Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas. Faculdade de Letras – Universidade do Porto. Porto, 2011. HAYASHI, Maria Cristina Piumbato Innocentini *et al.* A obra do

Padre Antonio Vieira na agenda das pesquisas acadêmicas no Brasil. *ETD – Educação Temática Digital*, v. 14, n. 1, pp. 96-120, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://www.fe.unicamp.br/revistas/ged/etd/article/view/2340>. Acesso em: mar. 2013. MENEZES, Sezinando Luiz. Escravidão e educação nos escritos de Antônio Vieira e Jorge Benci. *Diálogos – Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, v. 10, n. 3, pp. 215-228, 2006. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/3055/305526866012.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2015. VERÍSSIMO, Nelson. Catequizar e instruir: o perfil dos pescadores de almas, segundo o Padre Antônio Vieira. *Revista Limite*, n. 5, pp. 91-102, 2011. Disponível em: <http://www.revistalimite.es/volumen%205/06nelson.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2014.

FÁBIO FALCÃO OLIVEIRA

Anti-xenofobismo

Entende-se por antixenofobismo o conjunto de atitudes que procuram combater ou erradicar atitudes negativas e violentas contra estrangeiros. Xenofobismo é classificado como a desconfiança em relação a pessoas estranhas ao meio daquele que as julga ou que vêm de fora do seu país (BOLAFFI, 2003, p. 332). O xenofobismo é um dos fenômenos mais presentes na história e também um dos mais característicos de sociedade. Em uma definição mais geral, pode-se dizer que é uma aversão àquilo que é diferente, ao outro. É também um termo usado para denominar um transtorno psiquiátrico que gera um medo excessivo, sem controle algum, ao que é desconhecido – objetos ou pessoas. Este conceito também se estende, de forma um tanto polêmica, a qualquer discriminação de ordem racial, grupal – em referência a grupos minoritários – ou cultural.

O repúdio a culturas diferentes geralmente traz no seu bojo o ódio, a animosidade, o preconceito, embora este possa provir também de outras raízes, como opiniões preconcebidas sobre determinados grupos ou coletividades, por pura falta de informação sobre eles; conflitos ideológicos que envolvem crenças em atrito, causados por um choque conceitual ou motivações políticas. Em termos gerais, “a xenofobia pode ser entendida como o comportamento de aversão ao estrangeiro que comine na negativa ou restrição irrazoável do exercício de direitos humanos (e fundamentais) reconhecidos pelo ordenamento jurídico pátrio aos estrangeiros, por receio ou medo de “nocividades” decorrentes do impacto cultural, econômico, social, religioso, que pode ocorrer com a chegada do migrante alienígena” (VITORINO; VITORINO, 2018, p. 100).

A questão do antixenofobismo, no Brasil, veio a ganhar espaço, nos séculos XX

e XXI. Enquanto país marcado por um histórico de massacres contra indígenas e negros, vítima de inúmeros processos de “embranquecimento” da população, o Brasil recebeu imigrantes desde sempre. O fluxo migratório de refugiados, no Brasil, trouxe novos desafios estruturais, obrigando o país a repensar mitos perpetuados ao longo da história, tais como “democracia racial”. As iniciativas no campo da judicialização têm sido inúmeras, procurando deter pessoas que incitam ao ódio e à violência. Por outro lado, as iniciativas que promovem a conscientização e a humanização procuram combater os preconceitos. Para alguns imigrantes no Brasil, tais como haitianos e africanos, o país revela espaços segregados, políticas segregativas e um racismo estrutural, acompanhados de xenofobia. A xenofobia revela, assim, a repulsa ao estrangeiro, mas vem, muitas vezes, seguida de intolerância religiosa, sobretudo no caso de muçulmanos e adeptos de religiões de matriz africana. De acordo com a Secretaria Especial de Direitos Humanos do governo federal, nos últimos anos as denúncias de xenofobia e intolerância religiosa no Brasil cresceram. Casos como a perseguição a haitianos, palestinos e nordestinos que vão para o sul do país são frequentes. As autoridades que lidam com esses fatos são o Ministério da Justiça, a Polícia Federal, o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE) e o escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) no Brasil.

A partir de 2010, o Brasil começou a receber inúmeros refugiados e imigrantes em elevado grau de vulnerabilidade. O relatório emitido pela ACNUR revela cerca de 65,6 milhões de pessoas forçadas a deixar os seus locais de origem por diferentes tipos de conflitos (FARAH, 2017, pp. 13-15).

Os deslocamentos e as migrações no Brasil e no mundo ocorrem desde muito tempo, com maior frequência em alguns períodos históricos, por motivos como desastres naturais, seca, fome, guerras, perseguições ou simplesmente pela busca de uma vida melhor em um local diferente (FARAH, 2017, pp. 18-19).

Depois da Segunda Guerra Mundial, surgiu a necessidade de criação de um instrumento que trouxesse a definição de refugiados e assim, em 1951, a ONU adotou a *Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados*, passando a vigorar a partir do dia 21 de abril de 1954. Nesse mesmo ano, a ONU criou o *Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados* (ACNUR), que tem, entre suas inúmeras funções, a de assegurar a proteção internacional dos refugiados. Para a Convenção de Genebra de 1951, bem como para o Protocolo de 1967, são refugiadas todas as pessoas que se encontrem em fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, opinião política ou que pertençam a determinados grupos sociais e estejam fora, a qualquer tempo, de seu país de origem e não possam a ele retornar. O Protocolo de 1967 balizou novas categorias de refugiados e retirou a limitação temporal e geográfica. Dessa forma, qualquer Estado que tenha ratificado a Convenção de 1951 ou o Protocolo de 1967 está obrigado a cooperar com o ACNUR no desenvolvimento das suas atribuições e a respeitar o Estatuto dos Refugiados.

O cenário internacional indica níveis altos de deslocamentos e fluxos migratórios forçados em razão de guerras, violências e perseguições. A crise na Síria é a maior registrada desde a Segunda Guerra Mundial e tem afetado de forma drástica os países fronteiriços, especialmente Turquia, Líbano e Jordânia, que recebem os refugiados em maior quantidade por questões geográficas. A Bibli-Aspa desenvolve desde 2003 programas educativos, culturais e sociais que envolvem imigrantes e refugiados. Há mais de dez anos, a Bibli-Aspa desenvolve programas educativos e culturais tendo como visão a promoção da cultura de paz; promove conscientização acerca de migração e refúgio por meio de palestras, debates, rodas de conversa, seminários, publicações, exposições e ações culturais (FARAH, 2017, pp. 22-24).

A Lei nº 13.445/2017 (Lei do Migrante) procurou estabelecer novo paradigma jurídico, aperfeiçoando distorções

pontuais no revogado Estatuto dos Estrangeiros, assim, a nova legislação migratória brasileira visou modernizar o tratamento dado aos migrantes, com ênfase aos direitos humanos. A criminalização às discriminações sofridas por eles acarretou o combate à xenofobia (VITORINO; VITORINO, 2018, p. 112).

Nesta conjuntura, alguns tratados internacionais se debruçaram nas políticas migratórias, coibindo os tratamentos discriminatórios, tais como: (a) Carta do Homem e do Cidadão (1789); (b) Convenção Interamericana sobre a Condição dos Estrangeiros (1928), dispõe o artigo 1º que os Estados têm o direito de estabelecer, por meio de leis, as condições de entrada e residência dos estrangeiros nos seus territórios. (c) Convenção Europeia de Direitos Humanos (1950); (d) Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965); (e) Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (1966); (f) Convenção Americana de Direitos Humanos (1969); (g) Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa (2001).

Importante instrumento de luta contra o xenofobismo é a denominada Lei Caó, lei penal, – proposta originariamente pelo jornalista, advogado, militante do Movimento Negro e ex-deputado, Carlos Alberto Caó Oliveira dos Santos (1941-2018) –, que inicialmente previa apenas crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, como o próprio ementário legal ainda define. Após a promulgação da Lei nº 9.459, de 15-05-1997, a Lei Caó passou a tutelar, também, as condutas e práticas “decorrentes de discriminação e preconceito de ordem étnica, religiosa ou de procedência nacional [xenofobia]” (artigo 1º). A Lei nº 9.459/1997 ainda criou um tipo qualificado de injúria no Código Penal (injúria racial), por meio da inclusão do parágrafo 3º ao artigo 140 do Código. Aperfeiçoada pelas Leis Federais nos. 9.459/97 e 12.288, a Lei Caó passou a repudiar com veemência toda e qualquer manifestação de discriminação e preconceito de raça, cor, etnia, religião e procedência nacional. A Lei Caó

demonstrou ser um instrumento normativo de âmbito nacional válido contra a xenofobia e a intolerância religiosa (VITORINO; VITORINO, 2018, p. 111).

Legislação e documentos conexos

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS; INSTITUTO MIGRAÇÕES E DIREITOS HUMANOS. *Lei 9.474/97 e coletânea de instrumentos de proteção internacional dos refugiados*. 3. ed., rev. e atual. Brasília: Servidéis Comunicação, 2010. BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 48. ed. Brasília: Câmara dos Deputados – Edições Câmara, 2016.

Bibliografia

Impressa:

BOLAFFI, Guido. *Dictionary of race, ethnicity and culture*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications Ltd., 2003. FARAH, Paulo Daniel. Combates à xenofobia, ao racismo e à intolerância. *Revista USP* (São Paulo), n. 114, pp. 13-30, jul./set. 2017. VITORINO, Cleide Aparecida; VITORINO, William Rosa Miranda. Xenofobia: política de exclusão e de discriminações. *Revista pensamento jurídico* (São Paulo), v. 12, n. 2, jul./dez. 2018.

Digital:

BibliASPA. Disponível em: www.bibliaspa.org. Acesso em: 30 jun. 2019. *CONARE aprova número histórico de pedidos de refúgio*. UNHCR/ACNUR – Agência da ONU para Refugiados, 30 jul. 2014. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2014/07/30/conare-aprova-numero-historico-de-pedidos-de-refugio/>. Acesso em: 30 jun. 2019. *Lei 9.459, de 13 de maio de 1997. Presidência da República*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9459.htm. Acesso em: 30 jun. 2019. Lei Caó – Carlos Alberto de Oliveira Caó – 1985. *Lei nº 7.437, de 20 de dezembro de 1985, que inclui, entre as contravenções penais, a prática de atos resultantes de preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil, dando nova redação à Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951 – Lei Afonso Arinos*. USP – Biblioteca Virtual de Direitos Humanos. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Hist%C3%B3ricos-Brasileiros/lei-caos-carlos-alberto-de-oliveira-caos.html>. Acesso em: 30 jun. 2019. LOPES, Natalia Lima. Impactos da nova Lei da Migração nº 13445/2017. *Polícia Federal – Ministério*

da Justiça e Segurança Pública, 20 abr. 2018. Disponível em: <http://www.pf.gov.br/servicos-pf/imigracao/lei-de-migracao/impactos-da-nova-lei-de-imigracao-no-13445-2017>. Acesso em: 30 jun. 2019.

FERNANDA SANTOS

SOBRE OS AUTORES

ADEMIR VALDIR DOS SANTOS

Graduado em Pedagogia (1994), tendo cursado Mestrado (1999) e Doutorado em Educação (2003) – área de concentração Fundamentos da Educação – na Universidade Federal de São Carlos (SP) e Pós-Doutorado em Educação na Universidade Tuiuti do Paraná (2017). Atua como docente e pesquisador da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), vinculado ao Departamento de Estudos Especializados em Educação. No âmbito da pós-graduação, atua no Programa de Pós-Graduação em Educação, onde lidera o Grupo de Estudos e Pesquisas em História da educação e Instituições Escolares de Santa Catarina (GEPHIESC), dedicando-se a pesquisas sobre a História da Educação Brasileira e a História de Instituições Escolares, abordando ainda o tratamento de fontes como o caderno escolar, o livro didático e a imprensa. É contribuinte com artigos e capítulos de livros no panorama nacional e internacional, além de atuar como parecerista de diversos periódicos.

ALEX SANDER DA SILVA

Possui graduação em Filosofia pela Universidade do Sul de Santa Catarina (1996) e Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (2005). Doutorado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande de Sul (2010). Pós-Doutorado PNPd/CAPES no PPGE/UNIMEP no núcleo de História e Filosofia da Educação (2014). Foi coordenador Institucional do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação a Docência (PIBID - 2011-2013). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Formação Cultural e Sociedade (GEFOCS). Foi organizador do livro *Tessituras pedagógicas da produção discente*, do ano de 2009 e co-organizador da obra *Educação, Pesquisa e Produção do Conhecimento: abordagens contemporâneas* (2013). Membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, Indígenas e Minorias (NEA-B-UNESCO). Editor da Revista Criar Educação e professor do Programa Pós-Graduação em Educação pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (PPGE/UNESCO). Membro filiado da ANPED, foi parecerista ad hoc (2015-2017) do GT Filosofia da Educação e da Revista Brasileira de Educação (RBE). Membro Filiado da SBPC; Integrante do Fórum de Editores de Periódicos da Área de Educação (FEPAE/ANPED). Faz parte do conselho consultivo da Revista Poiésis. Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESCO). Tem experiência na área de Filosofia da Educação, com ênfase em Fundamentos da Educação, Filosofia da Educação e Teoria Crítica da Educação, Educação Étnicorracial, Formação Cultural, Ética e Estética na Educação.

ALEXANDRE CORRÊA DA CRUZ

Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS (1993) e mestre em direito, na mesma instituição de ensino (2004). Possui Diploma de Estudos Avançados pela Universidade Pablo de Olavide - UPO, em Sevilha/Espanha (2008). Atualmente, é doutorando pela UPO, em regime de cotutela com a UFRGS. Já integrou o Ministério do Trabalho, na condição de Auditor-Fiscal do Trabalho (1995-1996) e o Ministério Público do Trabalho, na condição de Procurador do Trabalho (1996-2010), exercendo, desde 2010, o cargo de Desembargador do Trabalho no Tribunal Regional do Trabalho da 4ª Região (Porto Alegre). Na magistratura, foi Vice-Diretor (2013-2015) e Diretor da Escola Judicial do TRT da 4ª Região (2015-2017), além de Conselheiro na Escola Nacional da Magistratura do Trabalho - ENAMAT (2016-2018). No magistério superior, exerce a função de professor de Direito do Trabalho na Fundação Escola Magistratura do Trabalho - FEMARGS (desde 1997), lecionando, ainda, em várias instituições do Estado. Ocupa a cadeira nº 18 na Academia Sul-Riograndense de Direito do Trabalho.

ALFRÂNCIO DIAS FERREIRA

Pós-doutor pela University of Warwick, UK (2018). Doutor em Sociologia (UFS). Professor Adjunto III do Departamento de Educação - DED da Universidade Federal da Sergipe. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGED da Universidade Federal da Sergipe (Gestão 2016-2018 e Gestão 2018-2020). Vice-líder do Grupo de Pesquisa: Educação, Formação, Processo de Trabalho e Relações de Gênero - CNPq. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares sobre a Mulher e Relações Sociais de Gênero (NEPIMG/UFS). Editor da Revista Tempos e Espaços em Educação desde 2014. Coordenador Adjunto do Fórum de Editores de Periódicos da Área de Educação - FEPAE/ANPED. Editorial Board - Portuguese da Revista Education Review da Arizona State University, Estados Unidos. Visiting Research Fellow no Centre for the Study of Women and Gender da University of Warwick, Reino Unido (2018). Desenvolve pesquisa e extensão nos seguintes temas: Gênero, Sexualidades e Educação; Formação docente e Diferença; Estudos Curriculares Pós-críticos; Estudos Queer e Educação. Pedagogias Queer.

ANA GABRIELA FERREIRA

Advogada Criminalista. Professora de Direito Penal e Criminologia. Co-Fundadora da Articulação Interamericana de Mulheres Negras nas Ciências Criminais. Mestra em Direito Público pela Universidade Federal da Bahia. Especializanda em Estudos Afrolatinoamericanos e Caribenhos pela CLACSO. Especialista em Processo Civil pelo Instituto Juspodivm. Bacharela em Direito pela Universidade Federal da Bahia. Especialista em Gênero e Direito Penal pela Universidade de Buenos Aires, University of Pittsburgh e Universidad Diego Portales. Ex-Professora de Direito Penal e Criminologia da UFBA. Professora Formadora das Especializações em Direitos Humanos e Tecnologia de Segurança Pública da UFBA, bolsista FAPEX. É Pesquisadora em Criminologia, Raça e Gênero.

ANA LUIZA ALMEIDA FERRO

Promotora de Justiça, professora de Criminologia e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação da ESMP-MA, escritora, historiadora, poeta e conferencista internacional. Doutora e Mestra em Ciências Penais (UFMG). Pós-Doutora em Derechos Humanos (Universidad de Salamanca, Espanha). Graduada em Letras e Direito. Membro de Honra da Sociedade Brasileira de Psicologia Jurídica (SBPJ), membro da European Society of International Law (ESIL), do PEN Clube do Brasil, da Academia Brasileira de Direito (ABD), da Academia Maranhense de Letras (AML) e de várias outras instituições culturais. Detentora de certificados de proficiência em língua inglesa pela University of Cambridge, Inglaterra, e de diplomas pela Université de Nancy II, França, como o Diplôme supérieur d'études françaises. Autora de numerosos artigos e livros, sobretudo de Direito Penal, História e poesias, dentre os quais O Tribunal de Nuremberg, Quando, Crime organizado e organizações criminosas mundiais (pelo qual foi entrevistada no Programa do Jô), O naufrago e a linha do horizonte, Criminalidade organizada, 1612 e Justiça em Kelsen e Direito em Luhmann. Recebeu o Prêmio "Poesia, Prosa e Arti figurative" (Itália, 2014 e 2019), a Menção Honrosa do prestigioso Prêmio Pedro Calmon 2014 (IHGB) e o tradicional Prêmio Literário Nacional PEN Clube do Brasil 2015.

ANALICE MARINHO

Graduada em História Licenciatura pela Universidade Federal de Sergipe (2006) e em Pedagogia pela Faculdade São Luiz de França (2015). Fez Mestrado em História da Educação na Universidade Federal de Sergipe (2012) e Doutorado em História da Educação na Universidade Federal de Sergipe. Atua na rede privada de Ensino Superior na qual leciona disciplinas referentes à formação de professores e é supervisora dos Estágios no curso de Pedagogia.

ANDRÉ CORRÊA ROLLO

Possui graduação em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2000) e mestrado em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006) e doutor em Literatura Comparada na UFRGS (2013). Atua principalmente nos seguintes temas: literatura comparada, literatura estrangeira moderna, interdisciplinaridade, teoria literária. Ingressou no Doutorado em Letras na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2008).

ANDREA CACHEL

Possui graduação em Direito pela Universidade Federal do Paraná (2000), graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2002), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2005), doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2010) e pós-doutorado na UNICAMP (2014). Atualmente é professora adjunta da Universidade Estadual de Londrina. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em filosofia do século XVIII (filosofia moral britânica e epistemologia humeana e berkeleyana) e em estética (filosofia da imagem e do cinema). Pesquisadora Visitante na UFRGS.

ANDRÉA HERMÍNIA DE AGUIAR OLIVEIRA

Atualmente é professora efetiva do Departamento de Educação da Universidade Federal de Sergipe. Possui graduação em Licenciatura Pedagogia pela Universidade Federal de Sergipe (2001), especialização em Psicopedagogia Institucional pela Faculdade de Administração e Negócios de Sergipe (2004), mestrado em Educação pela Universidade Federal de Sergipe (2007), especialização em Competência Pedagógica e Docência Universitária pela Faculdade São Luís de França (2008), doutorado em Educação pela Universidade Federal de Sergipe (2013), especialização em Formação de Professores do Ensino Superior pela Faculdade São Luís de França (2014). Possui experiência de 15 anos na área de Educação, com ênfase em Formação de Professores, atuando principalmente nos seguintes temas: didática, prática de ensino, tecnologias da informação e da comunicação, trabalho docente, aprendizagem, educação infantil, alfabetização, pesquisa educacional e gestão escolar. Atuou durante 7 anos na Coordenação do curso de Pedagogia da Faculdade São Luís de França, além disso, presidiu o colegiado de curso, o núcleo docente estruturante e o núcleo de pesquisa e extensão; foi membro da comissão própria de avaliação institucional e do Conselho Editorial da Revista Concepções nessa mesma instituição. Tendo atuado ainda como Secretária de Educação do município de São Cristóvão, no estado de Sergipe, de maio/2017 a maio/2018.

ANTÔNIO BOSCO DE LIMA

Graduado em Letras e Pedagogia. Foi professor e Diretor de Escola da Educação Básica. Mestre em Administração e Supervisão Escolar pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Doutor em Educação: Currículo pela Pontifícia Universidade Católica (PUC/SP). Possui pós-doutorado na linha de pesquisa História, Filosofia e Educação pela Unicamp, um segundo pela UFSCAR-Sor, na área de concentração Teorias e Fundamentos da Educação. Já Atuou como Coordenador de Curso de Pós-Graduação Latu Sensu e na Coordenação de implementação de Strictu Sensu da UNIOESTE. Professor Adjunto da FAGED, UFU, atuando em Licenciaturas e no PPGED. Coordenou a Linha de Pesquisa Políticas e Gestão da Educação. Vinculado atualmente na Linha de Trabalho, Sociedade e Educação. Autor de artigos que tratam da formação de professores, da gestão escolar, do Estado, da democracia, do público e privado, tendo publicações pela Xamã, Alínea, Edunioeste, Assis Editora, Navegando e Edufu. Pesquisador da FAPEMIG e CNPq, é Líder do Grupo de Pesquisa Estado, Democracia e Educação (GPEDE).

ANTÓNIO LAGINHA

Doutorado em Estudos Artísticos pela Universidade de Coimbra, Mestre em Belas Artes pela Universidade de Nova Iorque e Licenciado em Arquitetura pela Escola Superior de Belas Artes de Lisboa, formou-se em Dança no Conservatório Nacional (Lisboa) e na Juilliard School (Nova Iorque). Foi bailarino e coreógrafo do Ballet Gulbenkian e da Companhia Nacional de Bailado e de alguns grupos portugueses e companhias norte-americanas, professor da Companhia de Dança de Lisboa, da Escola Superior de Dança e da Academia de Dança de Setúbal, entre outras instituições. Foi jornalista no Semanário, Diário de Lisboa, Diário de Notícias e Correio da Manhã, na TSF – Rádio Notícias, e em revistas da especialidade, portuguesas e estrangeiras. É escritor espe-

cializado em História da Dança Portuguesa, tendo vários livros publicados nessa área, designadamente, *A Fabulosa Madame Ruth, Os Ballets Russes em Portugal, 1917-18, O (pequeno) Livro da Dança, História do Bailado em Portugal* (numa edição dos CTT acompanhado de uma série de selos da sua autoria – *Pioneiros da Dança Portuguesa* – saída em 2016) assim como a obra infanto-juvenil, *O Segredo de Natália*, com a qual foi galardoado com o Prémio Revelação da Associação Portuguesa de Escritores de 1998. Nesse mesmo ano fundou e, desde então, dirige a *Revista da Dança* e, em 2001, o Centro de Dança de Oeiras, onde lecciona e dirige o Núcleo de Pesquisa e Documentação de Dança. Na qualidade de investigador coordena o Gabinete de Estudos de História, Cultura e Dança (GEHCD) integrado no Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL), pólo da Cátedra Infante D. Henrique para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização e tem participado em congressos e conferências numa base regular. Desde Janeiro de 2016 pertence ao Conselho Científico da *Revista Portuguesa de Educação Artística*. Recebeu o 2º Prémio do 1º Concurso Coreográfico Nacional (CNB) em 1985, o Prémio Prestígio do Festival de Dança de Joinville (Brasil) em 1990 e o Prémio da Associação Primo Canto, em 2002, tendo sido galardoado com a Medalha de Mérito Artístico da Câmara Municipal de Oeiras, em 2006, e 13 anos depois, a sua biografia foi incluída no livro *Oeiras com Personalidade* - 250 figuras do Concelho de Oeiras, publicado pela Fundação Marquês de Pombal.

ANTONIO PONCIANO BEZERRA

Possui graduação em Letras Vernáculas pela Universidade Federal de Sergipe (1973), mestrado em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (1979), doutorado em Linguística pela Universidade de São Paulo (1985) e Pós-Doutorado pela Universidade de Lisboa (1986). Atualmente é professor titular da Universidade Federal de Sergipe, Diretor do Centro de Educação a Distância (CESAD) e membro do Conselho Estadual de Educação de Sergipe. Tem experiência na área de Linguística e Educação, com ênfase em Sociolinguística, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de língua portuguesa, norma linguística, cultura e identidade linguística.

ANTONIO SAMARONE DE SANTANA

Possui graduação em Medicina pela Universidade Federal de Sergipe (1979) e mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe (1999). Atualmente é auditor fiscal do trabalho - DRT-Ministerio do Trabalho, professor assistente da Universidade Federal de Sergipe e professor assistente da Universidade Federal de Sergipe. Tem experiência na área de Medicina, com ênfase em Educação em Saúde.

BRÍGIDA JOAQUINA CHARÃO BARCELOS

Graduou-se em Ciências Jurídicas e Sociais na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em 1982. Praticou a advocacia de 1983 a 1987, ano que marca seu ingresso como Técnica em

Atividades Judiciárias do TRT-RS. Tomou posse como juíza substituta da 4ª Região Trabalhista em 1992. Promovida a juíza titular em 13 de abril de 1994, na 1ª VT de Uruguaiana, atuou como titular também na VT de Guaíba, 1ª VT de Sapiranga, 1ª VT de Santa Cruz do Sul, 6ª VT de Porto Alegre e VT de Viamão. Ocupou a Direção do Foro Trabalhista de Santa Cruz nos períodos de 1993 a 1996 e de 1998 a 1999. Foi empossada no cargo de desembargadora do trabalho em 5 de junho de 2014. Atuou como professora da Universidade de Santa Cruz do Sul (Unisc), titular da cátedra de Direito Processual do Trabalho, na Faculdade de Direito. E também como professora convidada da Fundação Escola da Magistratura do Trabalho do Rio Grande do Sul (Femargs). Dentre os cursos de aperfeiçoamento que concluiu, estão: Curso de Extensão Universitária – Direito do Trabalho (com aproveitamento) – Faculdade de Direito Amatra – PUCRS – 1988; Curso de Prática de Sentença Trabalhista, conduzido pelo ministro Gelson de Azevedo – 1991; Curso de Pós-Graduação em Direito Processual – Unisc – 1997/1998; Curso de Especialización sobre Derecho Del Trabajo, Escuela de Posgrado de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República, Udelar, Montevideo, Uruguay – 2011/2013; Curso de Especialização - IV Cursos sobre Transtornos Mentais Relacionados ao Trabalho e Saúde Mental no Trabalho (2015-2016); integrou o Conselho Consultivo da Escola Judicial, com mandato até 2017.

CARLOS CÉZAR MASCARENHAS DE SOUZA

Graduado em Psicologia pela Faculdade de Filosofia do Recife da Congregação de Santa Dorotéia do Brasil (1991), e professor do Departamento de Teatro (DTE) e do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cinema (PPGCINE), ambos na Universidade Federal de Sergipe (UFS). Fez Mestrado (1998) e Doutorado (2007) em Teoria Literária no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Pós-Doutorado (2019) no Centro de Pesquisas sobre Literatura e Sociopoética (CELIS) na Université Clermont-Auvergne (UCA), em Clermont-Ferrand (França). Atualmente, vem desenvolvendo pesquisas interdisciplinares sobre a questão da hospitalidade a partir das relações entre Psicanálise, Dramaturgia e Estética teatral e cinematográfica.

CARLOS EDUARDO JAPIASSÚ DE QUEIROZ

Natural de São Paulo, é Professor Associado do Departamento de Letras Vernáculas, da Universidade Federal de Sergipe, onde leciona as disciplinas Teoria da Literatura e Crítica Literária; e membro do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cinema, no qual realiza pesquisa na área de Intersemiose e Teoria do Cinema. Possui Graduação em Comunicação Social - Jornalismo, pela Universidade Federal de Pernambuco, Mestrado e Doutorado em Teoria Literária, pela Universidade Federal de Pernambuco, e Pós-Doutorado em Literatura e outras Artes, pela Universidade do Algarve. É autor do livro, *Os São Bernardo(s)*, de Graciliano Ramos e Leon Hirszman: uma investigação acerca da temática do tempo nas estruturas narrativas do romance e do filme São Bernardo (2016), Editora UFS; e organizador do livro, *Estudos Literários-Visuais* (2018), Editora Criação.

CARMELA GRÜNE

Carmela Grüne é advogada trabalhista, escritora, diretora presidente do Jornal Estado de Direito, Mestre em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul, Especialista em Direito do Trabalho e Processual do Trabalho pela FMP/FEMARGS e pela UniRitter. Representante Institucional Titular do Instituto dos Advogados Brasileiros no Rio Grande do Sul. Foi a primeira mulher a se tornar a 2ª Vice-Presidente da Academia Brasileira de Direito. Laureada por diversas instituições nacionais e internacionais pela sua atuação humanista voltada ao empoderamento da cidadania, da promoção e defesa dos Direitos Humanos, ao longo de 16 anos de práticas cívicas. Destaca-se pela inovação e utilização de metodologias transdisciplinares utilizadas nos projetos Direito no Cárcere, Desmitificando o Direito, Samba no Pé & Direito na Cabeça, Ciclo de Estudos Direito, Neurociências e Arte. Atualmente, trabalha na ampliação do projeto Direito no Cárcere como política pública nos Estados brasileiros, além de atender trabalhadores petroleiros na defesa de direitos sociais. Das formas mais amplas, colabora no atendimento a populações em situação de risco e vulnerabilidade social. Autora e organizadora dos livros “Direito no Cinema Brasileiro”, “Samba no Pé & Direito na Cabeça”. Sua dissertação de mestrado resultou na publicação da obra “Participação Cidadã na Gestão Pública: a experiência da Escola de Samba de Mangueira”, todos pela Editora Saraiva.

CAROLINA PADILHA FEDATTO

Bacharel (2004), mestre (2007) e doutora (2011) em Linguística pela UNICAMP. Fez estágio de doutorado em Sciences du Langage na Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris III. Laureada com o prêmio Capes de Tese em Letras e Linguística (2012). Participa de projetos de pesquisa nas áreas de Saber Urbano e Linguagem, História das Ideias Linguísticas, Sintaxe e Enunciação e Análise do Discurso e Psicanálise. Concluiu o pós-doutorado em Estudos Linguísticos na UFMG (2013) e em Estudos de Linguagem na UFF (2017). É especialista em Teoria Psicanalítica pela UFMG (2014) e iniciou a formação em Psicanálise no Circulo Psicanalítico de Minas Gerais (2018). Atualmente, cursa uma complementação curricular para obtenção da licenciatura plena em Pedagogia.

CÉSAR NARDELLI CAMBRAIA

Possui graduação em Letras (Português-Alemão) pela Universidade Federal de Minas Gerais (1992), mestrado em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais (1996), doutorado em Filologia e Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo (2000) e pós-doutorado em Linguística Românica na Universitat de Barcelona (2010) e em Lexicologia na Universidade de Brasília (2020). Atualmente é Professor Titular de Filologia Românica na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais e tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Linguística Românica e Crítica Textual, atuando principalmente nos seguintes temas: estudo histórico e comparado de morfossintaxe de línguas românicas em uma perspectiva tipológico-funcional, lexicologia sócio-histórica e edição de textos românicos antigos. É bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2.

CLARICE BEATRIZ DA COSTA SÖHNGEN

Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS, 1990), Mestre em Linguística e Letras (PUCRS, 1998), Mestre em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS, 2003). Docente Titular da Escola de Direito na Graduação e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PPGCCRIM). Pesquisadora líder do Grupo de Pesquisa em Gestão Integrada da Segurança Pública (GESEG/CNPq). Integrante da Comissão de Direitos Humanos - Ordem dos Advogados do Brasil Seccional do Rio Grande do Sul. Coordenadora do Grupo de Estudos em Direito e Literatura da Escola de Direito da PUCRS com destaque das publicações: “Encontros entre Direito e Literatura I: Pensar a Arte” (2008), Encontros entre Direito e Literatura II: Ética, Estética e Política (2010) e Direito e Literatura III: Poesia, Linguagem e Música (2015). Coordenadora da Pró-Reitoria de Graduação e Continuação Continuada (PROGRAD / PUCRS).

CLÁUDIA TOLENTINO GONÇALVES FELIPE

Doutora em História Política pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Suas pesquisas atualmente voltam-se para a relação entre estética e política, a produção letrada e artística de teor libertário produzida e difundida no pós-Segunda Guerra.

CLEBER VINICIUS DO AMARAL FELIPE

Doutor em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pós-doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teoria e História Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp. Atualmente, é professor do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Autor do livro *Heroísmo na singradura dos mares: histórias de naufrágios e epopeias nas conquistas ultramarinas portuguesas*. São Paulo: Paco, 2018. Suas pesquisas abrangem epopeias e histórias luso-brasileiras dos séculos XVI-XVIII e obras ficcionais escritas ao longo do século XIX.

DURVAL MUNIZ DE ALBUQUERQUE JÚNIOR

Graduado em História pela Universidade Estadual da Paraíba (1982), é Professor Titular aposentado do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, professor visitante do Departamento de História, Campus III, da Universidade Estadual da Paraíba, professor permanente dos Programas de Pós-Graduação em História das Universidades Federais do Rio Grande do Norte e de Pernambuco e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Estadual da Paraíba. Fez Mestrado e Doutorado em História Social na Universidade Estadual de Campinas (1988, 1994), Pós-Doutorado em Educação pela Universidade de Barcelona (2002) e em Teoria e Filosofia da História pela Universidade de Coimbra (2013). É autor de *A Invenção do Nordeste e outras artes* (5 ed., 2011), pela Editora Cortez; *Nordestino: invenção do falo – uma história do gênero masculino* (2 ed,

2013), pela editora Intermeios, *História: a arte de inventar o passado* (2 ed, 2019), pela editora Appris, *Preconceito contra a origem geográfica e de lugar* (3 ed, 2012), pela editora MMM, *A feira dos mitos: a fabricação do folclore e/ou da cultura popular (Nordeste, 1920-1940)*, *O morto vestido para um ato inaugural: procedimentos e práticas dos estudos de folclore* (2013), ambos pela editora Intermeios, *The Invention of Brazilian Northeast* (2014), pela Duke University Press, *Xenofobia: medo e rejeição ao estrangeiro* (2016), pela editora Cortez e *O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da história* (2020), pela editora Intermeios.

EDGARD LEITE FERREIRA NETO

Diretor Executivo do Instituto Realitas, Vice-Presidente e Membro Titular da Academia Brasileira de Filosofia (cadeira no. 4, Patrono: Alceu Amoroso Lima), Doutor e Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense e integrante do Conselho Administrativo da Sociedade Internacional de Estudos Jesuítas (Paris). Consultor Ad-hoc da CAPES/FULLBRIGHT. Professor Associado de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Adjunto IV da UNIRIO, Coordenador do Programa de Estudos Indianos da UERJ, Membro do Conselho Executivo do Centro de História e Cultura Judaica. É integrante dos grupos de pesquisa do CNPQ “Laboratório de Estudos da Consciência” e “Memória e Culto na Literatura Bíblica”. É Diretor de Culto do Grande Templo Israelita do Rio de Janeiro. É pesquisador integrado ao Projeto Pombalia, (CLEPUL- Universidade de Lisboa) Dedicase a estudos de História, Filosofia, Metafísica e Teologia.

EDISON LUCAS FABRICIO

Graduado em História pela Universidade Regional de Blumenau (2007), onde também é professor colaborador no Departamento de História e Geografia. Fez Mestrado em História na Universidade Federal de Santa Catarina (2011) e Doutorado em História também na Universidade Federal de Santa Catarina (2019). É autor do livro “A produção do espectro comunista: imprensa, política e catolicismo no contexto do golpe de 1964”, publicado em 2019 pela Editora Appris.

ELAINE MARIA SANTOS

Graduada em Letras Português-Inglês pela Universidade Federal de Sergipe (2005) e é Professora do Departamento de Letras Estrangeiras (DLES) da mesma instituição. Fez Mestrado em Letras na Universidade Federal de Sergipe (2010) e Doutorado em Educação na mesma universidade (2017). É alumna Fulbright e, em 2018, foi professora visitante da New York University.

ELIANA CORREIA BRANDÃO GONÇALVES

Graduada em Letras pela Universidade Federal da Bahia, Mestre em Letras e Linguística - Crítica Textual - pela UFBA e Doutora em Letras e Linguística - Linguística Histórica - pela UFBA. É Professora Adjunta e Pesquisadora da Área de Filologia do Instituto de Letras da Universi-

dade Federal da Bahia e Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura - PPGLinC-UFBA - vinculada à Linha de Pesquisa Linguística Histórica, Filologia e História da Cultura Escrita. É membro do Grupo de Pesquisa Nova Studia Philologica-UFBA, cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa - CNPq, no âmbito do qual coordena o Grupo de Estudos Filológicos e Lexicais - GEFILL-UFBA. Coordena também o Projeto de Pesquisa Memórias de violências e (re) existências: edição e estudo linguístico. Atualmente é associada do Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste - GELNE - e da Associação Brasileira de Linguística - ABRALIN. Tem experiência na área de Filologia Românica e Linguística, com ênfase em Edição de Textos e Linguística de Corpus; História da Língua e História das Transmissões Textuais; Estudos Paleográficos; Estudos Lexicais e Semânticos para Composição de Produtos Lexicográficos e Terminológicos, atuando, principalmente, nos seguintes temas: edição de textos e estudo léxico-semântico das memórias de violências e (re)existências étnico-racial e de gênero; edição, toponímia, antroponímia e cultura; texto, léxico, violência e discurso; vigilância, violência e escravatura; violências, guerras e revoltas em textos históricos em línguas românicas; e narrativas de guerras medievais em crônicas de Fernão Lopes.

ELISSON DE SÃO JOSÉ

Graduado em Português e Inglês (2009) e em Pedagogia (2017) pela Universidade Tiradentes (UNIT), especialista em Metodologia do Ensino de Língua Inglesa (2011) pela Faculdade Atlântico (FA), especialista em psicopedagogia (2014) pela Universidade Tiradentes (UNIT), mestre em Educação (2015) e doutorando em Educação pela Universidade Federal de Sergipe(UFS). Professor efetivo de inglês da Secretaria Municipal de Itabaiana (SEDUC) e tutor a distância do curso Letras Português do Centro de Educação Superior a Distância da Universidade Federal de Sergipe (CESAD/UFS). É membro do grupo de pesquisa Núcleo de Estudos de Cultura da Universidade Federal de Sergipe (NECUFS).

ÉMERSON NEVES DA SILVA

Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). (2012). Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Atuou como Pró-Reitor de Extensão e Cultura da UFFS no período de 2015 à 2018. (2013). Coordena o Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Estudos Agrários, Urbanos e Sociais (NIPEAS). (2015). Membro permanente do Pós-Graduação Mestrado Profissional em Educação (PPGPE/UFFS). (2016). Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UFFS). (2019). Organizou o livro Universidade, desenvolvimento social e educação popular, publicado pela Editora CRV. (2015). É autor do livro Campo Santo: uma história de almas em luta contra o latifúndio, publicado pela Paco Editorial. (2003). Publicou o livro Formação e ideário do MST, Editora da Unisinos.

EMMERLY KAROLINE NASCIMENTO DANTAS LEITE

Graduada em Letras-Inglês pela Universidade Federal de Sergipe (2016). Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da mesma instituição (2019-2021) na linha de História da Educação, sendo orientada pelo Professor Dr. Luiz Eduardo Oliveira, bolsista CAPES. Membro do Núcleo de Estudos de Cultura da Universidade Federal de Sergipe em parceria com o Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL). Graduada em Direito pela Faculdade de Administração e Negócios de Sergipe (2020).

ÉVERTON BARBOSA CORREIA

É professor de Literatura Brasileira junto ao Instituto de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde atua na graduação e na pós-graduação, como coordenador do projeto “Memória de Joaquim Cardozo e de João Cabral: subjetiva, urbanizada e itinerante” e é líder do Grupo de Pesquisa “Poesia como interface de outras linguagens”, cadastrado no Diretório do CNPq. Já tendo feito estágio pós-doutoral na Universidade Estadual Paulista/ São José do Rio Preto (2009) e na Universidade Estadual de Campinas (2010), sob a supervisão de Marcos Siscar, teve sua tese de doutorado desenvolvida na Universidade de São Paulo (2008) pelo programa de Teoria Literária e Literatura Comparada sobre a obra de João Cabral de Melo Neto. Tem publicado artigos em periódicos especializados sobre autores da Literatura Brasileira, notadamente sobre Bandeira, Cardozo, Murilo e Cabral, entre os quais podemos destacar os seguintes: “A linha em Miró traduzida em versos de Murilo Mendes e de João Cabral” (Gragoatá - 2019); “Um poema inédito na obra poética de Manuel Bandeira” (O Eixo e a Roda - 2018); “O discurso de posse de um poeta-diplomata na Academia Brasileira de Letras e outros opúsculos” (*Remate de Males* - 2018); “Dicção individual e intervenção pública em ‘Três sonetos positivos’ de Joaquim Cardozo” (*Letras de Hoje* - 2018).

FÁBIO BELO

Psicanalista, professor de Psicanálise, no Departamento de Psicologia, da UFMG. Coordena o grupo de pesquisa Psicanálise e Política, o projeto de extensão Conversas Virtuais sobre Psicanálise (www.youtube.com/fabiobelo76) e é bolsista produtividade em pesquisa nível 2 - CNPq, com o projeto que faz dialogar a obra de Jean Laplanche e Donald Winnicott.

FÁBIO FALCÃO OLIVEIRA

Doutoramento em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) segue a linha de pesquisa em História, Sociologia e Filosofia da Educação com perspectiva em Educação colonial em geral, focalizando em Alexandre de Gusmão (1629-1724) fundador do Seminário de Belém. O projeto de Doutoramento que foi concluído no ano de 2014 no campo da educação colonial teve como responsável e orientador o pesquisador Dr. Amarílio Ferreira Junior. Em 2008, obteve o título de Mestre em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba-SP. O

núcleo de atuação no mestrado foi o de Educação, História, Filosofia e Ciências. O Orientador para obtenção do título de Mestre em História da Educação foi o Dr. José Maria de Paiva. Também possui Licenciatura em Filosofia pela Universidade Metodista de Piracicaba (2005) - seu orientador de TCC foi Dr. José Edivaldo Bortoleto. Além disso, atua com filosofia clássica, medieval, moderna e contemporânea e pesquisa história das religiões centrado no cristianismo e suas influências pagãs; o profissional também participa dos grupos de pesquisa Dehscubra (cujo responsável é o Dr. José Maria de Paiva). Foi professor da Universidade do Estadual de Mato Grosso e ocupava a cadeira de Filosofia e História da Educação. Também tem experiência em lecionar disciplinas sobre História da Filosofia, História da Educação, Filosofia da Educação, Metodologia de Pesquisa, Didática em Pesquisa, Pensamento e Linguagem, Psicologia. Atuou como pesquisador no Centro de Pesquisa e Referência de Direitos Humanos (CDRH) na cidade de Cáceres-MT onde trabalhou na defesa de Gênero e da Criança e tem participação de pesquisa com comunidades quilombolas e indígenas da região; em defesa dos seus direitos. Terminado o pós-Doutorado na área de Literatura e Filosofia pela UNEMAT, seu Supervisor é o Doutor Agnaldo Silva. A pesquisa de pós-doutoramento tem como finalidade estudar a cultura Guineense e as obras de Flora Gomes levando em consideração a simbologia e a prática da identidade.

FERNANDA GOMES VIEIRA

Graduanda em Pedagogia a Distância pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), onde também é bolsista de iniciação científica PIBIC da pesquisa “Cultura Escolar nas Classes Secundárias Experimentais (décadas de 1950 e 1960)”, apoiada pela UDESC e pelo CNPq. É coautora de artigo intitulado Cultura Escolar nas classes secundárias experimentais do colégio das Cônegas de Santo Agostinho pelas memórias da professora Elza Miné(1959-1962)”, publicado, em 2020, na revista Ciências & Fronteiras, fruto da sua pesquisa como bolsista de iniciação científica. Atualmente investiga as produções textuais de Gildásio Amado sobre as classes secundárias experimentais.

FERNANDA SANTOS

Professora Adjunta de Literatura Portuguesa na Universidade Federal do Amapá/Campus Santana. Vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGLET), da UNIFAP, onde também atua como docente. Docente permanente na Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal do Amapá. Doutora em Letras, pela Universidade Federal do Espírito Santo (2018), com a tese intitulada “Retórica da alteridade em Relação da missão da serra da Ibiapaba, do Padre Antônio Vieira”. Doutora em História, vertente de História Cultural, pela Universidade Federal de Santa Catarina (2014), com a tese intitulada “O Colégio da Bahia: uma (quase) universidade na América Portuguesa (1556-1763)”. Mestre em Literaturas e Culturas dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (2006). Na Universidade Federal do Amapá, é membro do Núcleo de Pesquisa em Estudos Literários (NUPEL), do Núcleo de Estudos Pós-Coloniais (NePC) e do Núcleo de Estudos de Povos Indígenas (NEPI) É membro do Centro Internacional e Multidisciplinar de Estudos Épicos (CIMEEP); da Cátedra FCT/Infan-

te Dom Henrique para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização (Universidade Aberta/CLEPUL), do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa e do Instituto de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes. Nas suas obras, destaca-se a participação nos projetos Arquivo Secreto do Vaticano, em 3 volumes, o Dicionário dos Antis e a Obra Completa do Padre António Vieira.

FLÁVIO MIGUEL DE OLIVEIRA ZIMMERMANN

Professor Adjunto da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Chapecó. Atua na área de Filosofia, mais especificamente em Filosofia Moderna, Teoria do Conhecimento e Filosofia da Religião. Possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atua no curso de graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFFS, sendo atualmente coordenador adjunto desse programa.

FRANK NILTON MARKON

Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2005), Mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1999) e Licenciatura em História pela Universidade do Oeste de Santa Catarina (1994). Realizou Pós-Doutorado na Universitat Lleida (2015/2016), na Espanha, e Pós-Doutorado no IUL/ISCTE (2010), em Portugal. É Professor Associado da área de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais, na Universidade Federal de Sergipe, e professor nos programas de pós-graduação em Antropologia e em Sociologia na mesma IFES. Coordena o Grupo de Estudos Culturais, Identidades e Relações Interétnicas (Grupos CNPq).

GABRIELLE BEZERRA SALES SARLET

Graduada e mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará-UFC. Doutora em Direito pela Universidade de Augsburg- Alemanha com tese validada pelo PPGD- UFGRS. Pós-Doutora em Direito pela Universidade de Hamburgo- Alemanha e igualmente pela PUCRS. Pesquisadora visitante e bolsista do Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht - Hamburg- Alemanha (2018), Professora do curso de graduação e no PPGD em Direito na PUCRS- Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Coordenadora do núcleo de estudos e pesquisas em Direito e Literatura na Escola Superior da Magistratura do Rio Grande do Sul (AJURIS). Integrante do grupo de estudos e pesquisas em Direitos Fundamentais do PPGD da PUCRS e do Grupo de pesquisa em governança cooperativa, compliance, e proteção de dados vinculado ao CNPQ e homologado pela Universidade Presbiteriana Mackenzie - SP. Professora visitante e pesquisadora no Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Arbeits- und Handelsrecht sowie Rechtsphilosophie - Universidade de Augsburg- Alemanha. Atualmente está cursando especialização em Neurociências e ciências do comportamento na PUCRS e é Professora dos Cursos de Especialização em Direito Público

e Direito de Família da PUCRS. Pesquisadora colaboradora no projeto em rede internacional PUCRS, Alemanha, Espanha e Portugal sobre Proteção de Dados e Saúde e no Projeto sobre Ações Afirmativas na América Latina, Inglaterra e África do Sul, parceria UNOESC, PPGD-PUCRS, TALCA ? Chile, Universidade de Middlesex / Londres. Participa como pesquisadora do Projeto Religious Beliefs and the Social Brain: Towards a Neuroscience-Engaged Theology John Templeton Foundation vinculado ao PPG de Filosofia sob a supervisão do Prof Dr. Nythamar de Oliveira. Autora de livros em Direito Constitucional e em Bioética publicadas pela NOMOS Verlag (Alemanha) e pela Manole (SP), bem como de dezenas de capítulos de livros e artigos científicos no Brasil e no exterior. Palestrante e participante em Bancas examinadoras em eventos no Brasil e no exterior. Encontra-se em janeiro e fevereiro do ano corrente como pesquisadora visitante do Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht, Hamburgo/Alemanha (Direitos da Personalidade e Bioética) e do Max-Planck-Institut für Sozialrecht und Sozialpolitik, Munique/Alemanha (Proteção de dados e saúde).

GÉRSON WASEN FRAGA

Gérson Wasen Fraga possui licenciatura (2002) e bacharelado (2003) em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Em 2004 tornou-se mestre em História pela mesma instituição, com a dissertação “Branco e Vermelho: a Guerra Civil Espanhola através das páginas do jornal Correio do Povo (1936-1939)”. Em 2009, também pela UFRGS, tornou-se doutor em História com a tese “A Derrota do Jeca na Imprensa Brasileira: nacionalismo, civilização e futebol na Copa do Mundo de 1950”, trabalho que daria origem ao livro “Uma Triste História de Futebol no Brasil. O Maracanã: nacionalidade, futebol e imprensa na Copa do Mundo de 1950”, publicado pela editora Méritos em 2014. É professor Associado II da Universidade Federal da Fronteira Sul - Campus Erechim, trabalhando no curso de Licenciatura em História e nos Programas de Pós-Graduação em História e Interdisciplinar em Ciências Humanas desta instituição. Atualmente é pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

GUSTAVO DE LIMA PEREIRA

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2014). Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2005). Especialista em Ciências Penais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2007). Mestre em Direito Público pela Unisinos (2009). Professor de Direito Internacional, Direitos Humanos e Filosofia do Direito da PUC/RS. Tem experiência na área de pesquisa acadêmica, com ênfase em Direito Internacional dos Direitos Humanos, Migrações forçadas e Proteção Internacional para Apátridas e Refugiados, criminalização do estrangeiro, ética da Alteridade, Hospitalidade, desconstrução, democracia no pensamento de Jacques Derrida, Filosofia Política, Filosofia e Teoria do Direito. Coordenador do Projeto de Extensão SADHIR - Serviço de Assessoria em Direitos Humanos para Imigrantes e Refugiados da PUCRS.

GUSTAVO MOURA DE OLIVEIRA

Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), linha de pesquisa Sociedade, Economia e Emancipação; e mestre pelo mesmo programa. Realizou estágio doutoral no Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); durante o estágio realizou pesquisa de campo com atores da economia social solidária e com povos indígenas mexicanos. É membro do Grupo de Pesquisa em Economia Solidária e Cooperativa (ECOSOL / PPGCS-UNISINOS) e do Grupo de Pesquisa Associativismo, Contestação e Engajamento (GPACE / PPGS-UFRGS). Temas de interesse: autonomia, movimentos sociais, interação sociedade-Estado, economia solidária e trabalho. Publicações recentes: “Dynamics of autonomous actions in social movements: from denial to construction” (2020); “Contexto democrático e interação Estado-movimentos sociais: para uma interpretação desde a autonomia” (2019); “Brasil y el ‘fenómeno Bolsonaro’: un análisis preliminar” (2019); “Trabalho precarizado no Brasil pós-2016: diagnóstico e alternativas” (2018).

IEDA MARIA ALVES

Graduada em Letras (Português-Francês) pela Universidade Católica de Santos, Mestre em Letras Modernas pela Académie de Lettres de Besançon (Besançon, França), Doutora em Linguística pela Université Paris 3 - Sorbonne-Nouvelle (Paris, França), Livre-docente pela Universidade de São Paulo. Atuou como Professora Assistente-Doutora na Universidade Estadual Paulista (UNESP) - campi de Marília e Assis - de 1976 a 1989 e, em 1990, ingressou na Universidade de São Paulo, onde é Professora Titular da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Realizou estágios de pós-doutorado em instituições francesas (Université Paris 3 - Sorbonne Nouvelle, Université Paris 7 - Denis Diderot, Université Paris 13 – Villetaneuse, Institut de la Langue Française (Nancy e Centre de Terminologie et de Néologie, Paris) e canadense (Université Laval, Québec). Suas atividades de pesquisa e sua produção acadêmica concentram-se na área do Léxico, nas subáreas da Neologia, da Terminologia e da Lexicografia.

JAIR DE ALMEIDA JUNIOR

Bacharel em Teologia - Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (1993); Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2007); Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2010); Mestre em Novo Testamento pelo Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper (2007); Doutor em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2015); Doutor em Humanidades pela Universidade de São Paulo (2017); Pós-doutor na Cátedra Infante Dom Henrique para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização, da Universidade Aberta de Lisboa, em parceria com a Universidade de Lisboa (CIDH-UAb). Atualmente é professor de exegese de Novo Testamento no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. Atua principalmente nos seguintes temas: bíblia, exegese, teologia, história e messianismo.

JEAN PIERRE CHAUVIN

Graduado e licenciado em Letras (Português) pela Universidade de São Paulo, onde também desenvolveu projetos de Mestrado (2002) e Doutorado (2006) em Teoria Literária e Literatura Comparada, em torno da literatura brasileira oitocentista. É Professor Livre-Docente da Escola de Comunicações e Artes (USP), onde leciona *Cultura e Literatura Brasileira* (Colônia / Império / República). Atua no programa de pós-graduação Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP). Pesquisador associado ao CLEPUL, integra o projeto Pombalia, coordenado por José Eduardo Franco. Desde 2014, pesquisa Letras Luso-Brasileiras e História do Brasil, com ênfase no assim chamado período colonial. Seus estudos mais recentes envolvem a análise de preceptivas retórico-poéticas, direito português (Ordenações Filipinas) e regras de civilidade e conduta, praticadas nas cortes europeias até o final do século XVIII.

JEFFERSON DE ALMEIDA PINTO

Professor Titular do Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais - Campus Juiz de Fora, onde foi Diretor de Pesquisa, Inovação e Pós-Graduação (2013-2021). Doutor e Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense; graduação em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. É associado da Associação Nacional de História, participante de projetos do Laboratório Cidade e Poder da Universidade Federal Fluminense e membro do Grupo de Pesquisa/CNPq "História, Poder e Ideias Políticas" certificado pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

JOÃO ADOLFO HANSEN

Possui graduação em Letras Anglo Germânicas pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1964), mestrado em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo (1983) e doutorado em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo (1988). Atualmente é professor titular aposentado da Universidade de São Paulo. Foi professor visitante na Universidad de Chile, na Stanford University e na UCLA. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira, atuando principalmente nos seguintes temas: letras luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII; retórica; teologia-política católica, Companhia de Jesus; alegoria.

JONATAS SILVA MENESES

Possui graduação em Licenciatura Plena Em História pela Universidade Federal de Sergipe (1982), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Bahia (1995) e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2002). Atualmente é professor Titular da Universidade Federal de Sergipe e faz o estágio pós doutoral em Portugal, na Universidade Aberta de Lisboa. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Religião,

atuando principalmente nos seguintes temas: religião, pentecostaismos, cura divina, rituais e cura. Exerceu ao longo da trajetória acadêmica diversas funções administrativas: Presidente do Colegiado do Curso de Ciências Sociais no período de 1986 a 1988; Chefe do Departamento de Ciências Sociais no período de 2003 a 2005; Diretor do Centro de Educação e Ciências Humanas no período de 2005 a 2012; e Pró-Reitor de Graduação da Universidade Federal de Sergipe no período de 2012 a 2016. Orientou diversos trabalhos de graduação, especialização e de mestrado nas áreas de Sociologia, Antropologia e Ciências da Religião. Publicou organizou livros, publicou artigos em livros e revistas atualizadas. Organizou eventos locais e nacional, e participou em congressos nas áreas da sua especialidade.

JORGE BARCELLOS

Licenciado e Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1988), onde também fez o Mestrado (1992) e Doutorado em Educação (2014). É Coordenador de Cursos da Escola do Legislativo Julieta Battistioli da Câmara Municipal de Porto Alegre. Possui experiência de magistério no ensino médio e superior, além de publicações na área de história, educação e política educacional. Foi por vinte anos pesquisador do Memorial da Câmara Municipal de Porto Alegre onde recebeu a Menção Honrosa do Prêmio José Reis de Divulgação Científica (2006) do CNPq e o Troféu Expressão da FINEP (2006) pelas atividades do Projeto Educação para Cidadania, sob sua coordenação. É autor de “A impossibilidade do real: introdução ao pensamento de Jean Baudrillard (Editora Homo Plasticus, 2018), “Educação e Poder Legislativo” (Aedos Editora, 2014) e “O Tribunal de Contas e a Educação Municipal” (Editora Fi, 2017). Mantém a página jorgebarcellos.pro.br e é colaborador dos jornais Zero Hora, Sul21, Le Monde Diplomatique Brasil, Estado de Direito e das plataformas Sapo (Portugal), Medium (EUA) e La Mula (Peru).

JORGE CARVALHO DO NASCIMENTO

Foi Secretário de Estado da Educação de Sergipe. É Professor Aposentado do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe - UFS. Foi coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFS. Doutor em História e Filosofia da Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atuou como bolsista de pesquisa CAPES-Brasil na Johan Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt, na República Federal da Alemanha.

JORGE LUIZ CABRAL NUNES

Graduado em Administração (2004), cursando o Doutorado em Ciência da Propriedade Intelectual (UFS, 2019), Mestre em Engenharia da Produção (UFPE, 2011), Especialista em Gestão Empresarial (FSLF, 2004) e Docência Universitária (FSLF, 2008), Master Practitioner em PNL (AV*NLP/EUA, 2018). Avaliador de Cursos do BASIs/INEP/MEC. Atualmente é Presidente do Conselho Regional de Administração de Sergipe - CRA-SE, membro do Conselho Deliberativo da Associação Comercial e Empresarial de Sergipe - ACESE-SE e membro do colegiado de vogais

da Junta Comercial de Sergipe - JUCESE. Foi Diretor Administrativo, de Tecnologia e de Marketing da Faculdade São Luís de França (1999 a 2017) e coordenador dos cursos de Administração e de Logística do Centro Universitário Estácio de Sergipe (2018-2020). É professor universitário e consultor de empresas.

JOSÉ CLAUDIO MATOS

Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (2004), professor do departamento de Biblioteconomia da Universidade do Estado de Santa Catarina (desde 2005). Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Santa Catarina (desde 2018), elaborando tese sobre “A participação da lógica no campo da Ciência da Informação”. Desenvolve pesquisas no marco teórico do naturalismo evolutivo, especialmente acerca de teorias da leitura e interpretação, fundamentos da ética naturalista e evolução da informação.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Historiador. Investigador-Coordenador com equiparação a Professor Catedrático da Universidade Aberta, Titular da CEG - Cátedra de Estudos Globais/CIPSH e coordenador de linhas de investigação do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa). Tem sido trianualmente Professor-Visitador da Universidade de Paris II – Panthéon-Assas. Coordena atualmente o programa de doutoramento em Estudos Globais na Universidade Aberta. Membro da Academia Portuguesa da História. Doutorou-se em “História e Civilizações” pela EHESS de Paris em Cultura pela Universidade de Aveiro, sendo mestre em História Moderna pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e mestre em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da mesma Universidade de Lisboa. Concluiu com sucesso a coordenação de vários projetos de investigação de grande fôlego, entre os quais os volumes do *Dicionário Histórico das Ordens*, a *Obra Completa do Padre Manuel Antunes* em 14 volumes e o projeto *Arquivo Secreto do Vaticano* editado em 3 volumes. Da sua vasta bibliografia destacam-se os estudos aprofundados sobre Vieira, os Jesuítas e o Marquês de Pombal. Dirigiu com Pedro Calafete o projeto luso-brasileiro chamado “Vieira Global” que publicou a *Obra Completa do Padre António Vieira* em 30 volumes e agora prepara um *Dicionário do Padre António Vieira*, assim como a tradução e edição da obra seleta deste autor em 20 línguas de grande circulação internacional. É diretor com Carlos Fiolhais do projeto de investigação e edição intitulado *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa*, que está a ser editado pelo Círculo de Leitores em 30 volumes. Com Fátima Vieira dirige o projeto “Portugal global em jogo de Espelhos” (150 mini-livros país a país), apoiado pelo Instituto Camões. Coordena ainda o projeto “Culturas em negativo” de que resultou a publicação de um *Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em negativo*. A matriz deste projeto, à semelhança de outros seus, já está a ser adaptada desenvolvida noutros países. Da sua vastíssima bibliografia destacam-se os seguintes livros: *O Mito de Portugal*, Lisboa, FMMVAD/Roma Editora, 2000, e *O Mito dos Jesuítas em Portugal e no Brasil, Séculos XVI-XX*, 2 Vols., Lisboa,

Gradiva, 2006-2007; *A Europa ao Espelho de Portugal: Ideia (s) de Europa na Cultura Portuguesa*, Lisboa, Temas & Debates/Círculo de Leitores, 2020. Foi-lhe atribuída, em 2015, a Medalha de Mérito Cultural do Estado Português, o mais importante galardão atribuído pelo Governo Português, como reconhecimento dos serviços prestados à cultura e à Ciência. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5315-1182>

JOSÉ RODORVAL RAMALHO

Possui graduação em ciências sociais pela Universidade Federal da Paraíba (1988), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (1996) e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004). Atualmente é professor titular da Universidade Federal de Sergipe, vinculado ao Departamento de Ciências Sociais e ao Núcleo de Graduação em Ciências da Religião. Pesquisa os seguintes temas: Maçonaria - Religião no Espaço Público - Doutrina Social da Igreja Católica - ONGs e Espaço Público.

KARL HEINZ ARENZ

Possui doutorado em História Moderna e Contemporânea pela Universidade Paris-Sorbonne, França, convalidado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), São Paulo. Sua tese analisa a atuação da Companhia de Jesus na Amazônia Portuguesa na segunda metade do século XVII. Desde 2009, é professor efetivo da Universidade Federal do Pará (UFPA), em Belém, atuando na Faculdade de História e no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. O foco de suas pesquisas é a Amazônia Colonial (século XVII). Seus projetos de pesquisa mais recentes enfocaram a vida cotidiana nos aldeamentos jesuítos na Amazônia Colonial. É coeditor de um dicionário colonial da Língua Geral Amazônica.

KATE CONSTANTINO OLIVEIRA

Doutoranda em Educação na linha de pesquisa Educação, Conhecimento e Cultura na Universidade Federal de Sergipe (2018 - 2022). Mestra em Educação na linha de pesquisa Educação e Formação Docente pela Universidade Tiradentes (2016). Especialista em Didática e Metodologia do Ensino Superior pela Faculdade São Luís de França (2012). Graduada em Letras Português-Francês pela Universidade Federal de Sergipe (2009). Experiência na área de Letras, com ênfase em Língua e Literatura Francesa.

LAIRA CARONE RACHID

Mestre em Direito Público e Evolução Social pela UNESA, Especialista em Direito da Saúde pela Suprema (Faculdade de Ciências Médicas e da Saúde de Juiz de Fora), Professora de Direito de Família e Coordenadora do curso de Direito da Faculdade Doctum de Juiz de Fora. Advogada.

LEANDRO THOMAZ DE ALMEIDA

Formado em Letras pela Unicamp, onde fez Mestrado e Doutorado em Teoria e História Literária. Realizou pesquisas na Université Sorbonne-Nouvelle (Paris 3) e na University of California-Davis. Tem artigos publicados sobre crítica literária e teoria da literatura e é autor de *É necessário queimar os hereges* – Sébastien Castellion e a liberdade de opinião na época da Reforma Protestante e organizador de *Rostos do fundamentalismo* – abordagens histórico-críticas.

LÍVIO ALVES ARAÚJO DE OLIVEIRA

Procurador Federal no Rio Grande do Norte. Possui graduação em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1991). Possui pós-graduação em Direito pela Escola da Advocacia-Geral da União e pela Universidade de Brasília (UnB), em convênio (2010). Possui Pós-Graduação em Direito Processual Civil pela ESMAFE da 5a Região com a Escola do Legislativo da Assembleia Legislativa do RN. Mestre em Direito Constitucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Coordenador da Escola da AGU no Rio Grande do Norte. Membro da Comissão Nacional de Advocacia Pública da OAB (CNAP/OAB). Membro da Academia Norte-Rio-Grandense de Letras, na Cadeira nº 15. Membro do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. Possui quase uma dezena de livros publicados na área literária. Foi vencedor dos principais prêmios de poesia do Estado do Rio Grande do Norte. Escreveu nos principais jornais de Natal, tendo sido colunista cultural semanalmente (até março de 2020) do jornal Tribuna do Norte.

LUANNA TOMAZ DE SOUZA

Doutora em Direito (Universidade de Coimbra) / Pós-Doutora (PUC-Rio). Diretora Acadêmica do Instituto de Ciências Jurídicas da UFPA. Coordenadora da Clínica de Atenção à Violência. Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Direito Penal e Democracia. Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA. Coordenadora Estadual do IBCCRIM.

LUIZ ALBERTO DE VARGAS

Tem larga experiência na área de Direito, com ênfase em Direito do Trabalho e no Direito Processual do Trabalho.

LUIZ EDUARDO OLIVEIRA

Graduado em Letras Português-Inglês pela Universidade Federal de Sergipe (1990), onde também se bacharelou em Direito (1997), e Professor Titular do Departamento de Letras Estrangeiras (DLES) e do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da mesma instituição. Fez Mestrado em Teoria e História Literária na Universidade Estadual de Campinas (1999), Doutorado em História da Educação na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2006) e Pós-Doutorado em Litera-

tura Comparada pela Universidade de Lisboa (2012). Edita a Revista de Estudos de Cultura e é autor de *A Historiografia Brasileira da Literatura Inglesa: uma história do ensino de inglês no Brasil (1809-1951)*, publicado em 2015 pela Editora Pontes, *O Mito de Inglaterra: anglofilia e anglofobia em Portugal (1386-1986)*, publicado em 2014 pela Editora Gradiva, de Portugal, *Gramatização e Escolarização: para uma história do ensino das línguas no Brasil (1757-1827)*, publicado pela Editora UFS / Fundação Oviêdo Teixeira em 2010, e organizador de *A Legislação Pombalina sobre o ensino de línguas: suas implicações na educação brasileira (1757-1827)*, publicado pela EDUFAL em 2010.

LUIZ MOTT

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (1968), mestrado em Etnologia pela Université de Paris IV (Paris-Sorbonne) (1971), doutorado em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (1975). Atualmente é professor titular aposentado da Universidade Federal da Bahia. Tem experiência na área de Antropologia e História, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras e História das Religiões, atuando principalmente nos seguintes temas: inquisicao, homossexualidade, aids, homofobia e direitos humanos.

MARCEL MENDES

Graduado em Engenharia Civil pela Universidade Presbiteriana Mackenzie - UPM (1971), onde também conquistou seu Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura (1999), seguindo para o Doutorado em História Social na Universidade de São Paulo - USP (2005). A par de sua atuação na especialidade de estruturas em Concreto Armado, campo ao qual dedicou 30 anos de carreira profissional, percorreu uma longa trajetória de gestão acadêmica na UPM, onde foi Chefe do Departamento de Estruturas e Geotecnia (1980-1982), Coordenador do Programa de pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura (2016-2017), Diretor da Escola de Engenharia (1982-1985; 1996-1997; 2005-2011), Diretor do Centro de Educação, Filosofia e Teologia (2017-2019), Vice-Reitor da Universidade (1991-1994; 1997-2000; 2011-2015) e Chanceler Interino do Mackenzie (novembro de 2019 a janeiro de 2020). É Professor Titular do Centro de Educação, Filosofia e Teologia da UPM, em regime de tempo integral, estando a ministrar disciplinas, a orientar alunos de pós-graduação e a realizar pesquisas nas áreas de História Cultural, História da Educação no Brasil, História do Protestantismo no Brasil e História da Ciência & Tecnologia no Brasil. É membro titular das seguintes entidades: Núcleo de Estudos Avançados da UPM, Núcleo de Estudos do Protestantismo, Academia Mackenzista de Letras, Conselho Editorial da Editora Mackenzie, Comitê Técnico-Científico do Fundo Mackenzie de Pesquisa - Mackpesquisa, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e Instituto de Engenharia. É autor dos livros *Mackenzie no Espelho*, *Tempos de Transição*, *Arquitetura Mackenzie: Mestres da Transformação*, e co-Organizador dos livros *Miguel de Unamuno e o Existencialismo*, *Retratos da Nossa História* e *Dicionário Enciclopédico das Instituições Protestantes no Brasil - Instituições Educacionais*. É Servidor Emérito do Instituto Presbiteriano Mackenzie, desde 2004.

MARCELO JOSÉ FERLIN D'AMBROSO

Desembargador do Trabalho (TRT da 4ª Região - RS), ex-procurador do Trabalho, ex-Presidente Fundador e atual Diretor Legislativo do IPEATRA - Instituto de Estudos e Pesquisas Avançadas da Magistratura e do Ministério Público do Trabalho, Vice-Presidente de Finanças da União Ibero-americana de Juízes. Membro da Associação Juízes para a Democracia - AJD. Doutorando em Ciências Jurídicas pela Universidad Social del Museo Social Argentino. Doutorando em Estudios Avanzados en Derechos Humanos pela Universidad Carlos III de Madrid (Espanha). Mestre em Cuestiones Contemporáneas en Derechos Humanos (Universidad Pablo de Olavide - Espanha). Mestre em Direito Penal Econômico (Universidad Internacional de La Rioja - Espanha). Mestre em Derechos Humanos y Políticas Públicas con Enfoque de Derechos (Fundación Centro UNESCO, Espanha). Especialista em Relações Laborais pela OIT (Università di Bologna, Universidad Castilla-La Mancha). Especialista em Direitos Humanos (Universidad Pablo de Olavide e Colégio de América); especialista em Jurisdição Social (Consejo General del Poder Judicial de España - Aula Ibero-americana). Pós-graduado pela Escola Superior da Magistratura do Estado de Santa Catarina. Pós-graduado em Trabalho Escravo pela Faculdade de Ciência e Tecnologia da Bahia. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenador do Grupo de Estudos de Filosofia do Direito da Escola Judicial do TRT4. Presidente do Conselho Deliberativo da FEMARGS. Professor convidado da Pós-Graduação de Direito Coletivo do Trabalho e Sindicalismo da UNISC - Universidade de Santa Cruz do Sul, Professor convidado da Pós-Graduação de Direito do Trabalho e Processo do Trabalho da UCS - Universidade de Caxias do Sul, UNISINOS - Universidade do Vale dos Sinos, FEEVALE e FEMARGS.

MARCELO LACHAT

Professor adjunto, na área de estudos literários (subárea: literatura portuguesa), do Departamento de Letras da Universidade Federal de São Paulo. Tem graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2003), graduação em Letras (bacharelado e licenciatura) pela Universidade Estadual de Campinas (2005), mestrado em Letras (Literatura Portuguesa) pela Universidade de São Paulo (2008) e doutorado em Letras (Literatura Portuguesa) pela Universidade de São Paulo (2014), tendo realizado dois estágios de pesquisa no exterior: na Universidade de Lisboa (2010) e na Universidade Paris III - Sorbonne Nouvelle (2010-2011). Realizou ainda pós-doutorado na Universidade Federal de São Paulo (2015-2018). Foi professor substituto de literaturas de língua portuguesa da Universidade do Estado de Mato Grosso (2013-2014) e professor adjunto de literaturas de língua portuguesa da Universidade Federal do Amapá (2014-2017). É professor e orientador em dois Programas de Pós-Graduação em Letras: da Universidade Federal de São Paulo e da Universidade Federal do Amapá (docente externo). É um dos líderes do grupo de pesquisa "Historiografia das Letras Luso-Brasileiras e da Literatura Brasileira" (UNIFESP/USP). Tem experiência na área de Letras, com ênfase nas literaturas portuguesa e brasileira, atuando principalmente nos seguin-

tes temas: letras portuguesas e luso-brasileiras dos séculos XVI a XVIII, retórica, poética, filosofia e história.

MARCOS NAMBA BECCARI

Aquarelista, filósofo e designer gráfico. Trabalha como professor adjunto do Setor de Artes, Comunicação e Design da Universidade Federal do Paraná (UFPR), e como professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Design da mesma instituição. Doutorou-se em Educação pela Universidade de São Paulo (2015), após concluir o mestrado em Design (2012) e a graduação em Design Gráfico (2010), ambos pela UFPR. Atua como coordenador do Grupo de Estudos Discursivos em Arte e Design da UFPR e como um dos coordenadores do site, revista e podcast Não Obstante. É também colunista da revista abcDesign e autor de artigos diversos artigos nas áreas de artes, filosofia e design. Publicou os livros *Articulações Simbólicas: uma nova filosofia do design* (2016), *Antirrealismo: uma breve história das aparências* (2019) e *Sobre-posições: ensaios sobre a insinuação pictórica* (2019). Influenciado principalmente por Nietzsche e Foucault, dedica-se ao ensino e à pesquisa transdisciplinar em crítica e filosofia do design, estudos do discurso e estudos da visualidade. Através do Instagram, o seu trabalho com a pintura em aquarela ganhou notoriedade mundial, tendo sido já prestigiado por revistas especializadas e sociedades de arte dos E.U.A. e Europa.

MARIA AMÉLIA SANTORO FRANCO

É pedagoga, formada pela PUC de Campinas em 1968. Pós-graduada em Psicologia da Educação (PUC-SP); Administração Escolar (PUCCAMP); Avaliação Educacional (UNB). Mestre em Psicologia da Educação (PUC-SP); doutora em Educação (USP, 2001) e pós-doutora em Pedagogia (UFS e PARIS VIII). Foi diretora de escola pública na Secretaria Educação de São Paulo; professora em cursos de Pedagogia em várias instituições universitárias por mais de 40 anos; foi diretora do Centro de Educação, Letras, Filosofia e Psicologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie; foi coordenadora do PPGE da Universidade Católica de Santos. É pesquisadora² do CNPq e coordenadora editorial da editora Cortez. Líder do grupo de pesquisa: Práticas Pedagógicas, pesquisa e formação, junto à Universidade Católica de Santos, onde atua como pesquisadora/professora. Autora de vários livros sobre Pedagogia, dentre os quais: *Pedagogia como Ciência da Educação e Pedagogia e Prática Docente*.

MARIA APARECIDA SILVA RIBEIRO

Graduada em Letras (Português-Francês) pela UERJ. Especialista em Letras (Tradução), pela UFF. Mestre (Literatura Brasileira) e Doutora (Estudos literários) em Letras pela PUC-RIO. Professora Associada ao Departamento de Letras Vernáculas da UFS. Foi professora do Departamento de Didática da UNIRIO. Foi professora visitante do Centro de Estudos Brasileiros da Universidade de Salamanca, Espanha. Foi pesquisadora-colaboradora do Programa Nacional de Incentivo à Lei-

tura, PROLER, da Fundação Biblioteca Nacional. Participa dos grupos de pesquisa Formação de Professores para uma Educação Linguística e Literária (FORPELL) e do Laboratório de Humanidades Digitais e Documentação Terminológica - LADOC, do(a) Universidade Federal de Sergipe.

MARIA BERENICE DIAS

Advogada especializada em Direito Homoafetivo, Famílias e Sucessões. Vice-Presidente do Instituto Brasileiro de Direito de Família (IBDFAM) Presidente Nacional da Comissão de Direito Homoafetivo e Gênero do IBDFAM. Desembargadora aposentada do Tribunal de Justiça do RS.

MARIA ELISA RODRIGUES MOREIRA

Bacharel em Comunicação Social, mestre em Estudos Literários - Teoria da Literatura e doutora em Estudos Literários - Literatura Comparada, pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Desenvolveu pesquisa de pós-doutoramento em Teoria Literária junto à Universidade Federal de Uberlândia e, atualmente, desenvolve pesquisa de mesmo nível, em Literatura Comparada, junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem da Universidade Federal de Mato Grosso, como bolsista PNPd/CApES. Autora de Coleção, arquivo, biblioteca: a literatura de Borges e Calvino (Tradição Planalto, 2019) e Saber narrativo: proposta para uma leitura de Italo Calvino (Tradição Planalto, 2007). Diretora da série Na literatura, publicada pela editora O sexo da palavra, e editora da Coleção Polifonia, publicada pela editora Tradição Planalto.

MARIA HELENA SANTANA CRUZ

Professora Emérita da Universidade Federal de Sergipe (UFS); Pós-Doutora em Sociologia da Educação pela mesma instituição. Doutora e Mestra em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Especialista em Psicologia; Especialista em Modelos de Práticas nos Campos de Aplicação do Serviço Social; Especialista em Ciências Sociais. Atualmente é professora dos Programas de Pós-Graduação em Educação (PPGED) e em Serviço Social (PROSS) da UFS. Foi Coordenadora (2003-2005) e vice Coordenadora (2001-2003) do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFS. Exerceu a função de Coordenadora Executiva da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisas sobre a Mulher e Relações de Gênero (REDOR), organizou o XI e o XIX Encontros dessa Rede realizados na UFS, em São Cristóvão, nos anos de 2002 e 2016 respectivamente. Líder do Grupo do Diretório de Pesquisa certificado pelo CNPq: Educação, Formação, Processo de Trabalho e Relações de Gênero. Coordena o Núcleo de Estudos Interdisciplinares de Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero (NEPIMG) da UFS, integrado à REDOR. Foi Secretária Regional da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) em Sergipe (1990/1992) e Secretária Adjunta (1978/1990) da SBPC/Seccional Sergipe. Foi membro da Comissão Técnica da Fundação de Apoio à Pesquisa e Extensão de Sergipe (FAPESE) e da Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica

do Estado de Sergipe (FAPITEC). Integra o Comitê ad hoc do Programa Pró-Equidade de Gênero da Subsecretaria de Articulação Institucional da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM) da Presidência da República (PR). Atuou como Conselheira, representante da UFS e do NEPIMG, no Conselho Municipal dos Direitos da Mulher (CMDM) na gestão de 2016 a 2020. Publicou diversos livros, capítulos e artigos em periódicos científicos nas áreas de Educação, Ciências Sociais, Gênero, Violências. Membro do Conselho Editorial e do Conselho Científico de várias revistas científicas. Tem experiência de pesquisa na área de Educação e Ciências Sociais, com ênfase nos seguintes temas: trabalho, formação de professoras/es, gênero, diversidade, políticas sociais, movimentos sociais, violência, idade e geração. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7794-278X>.

MARIA IVONETE SANTOS SILVA

Professora Titular do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia. Possui graduação em Letras Português/Inglês pela Universidade Federal de Sergipe - UFS (1983), especialização em Literatura Brasileira Contemporânea pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU (1984), mestrado em Literatura pela Universidade de Brasília - UnB (1988), doutorado em Letras (Teoria Literária) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP/SP (1997), pós-doutorado na área de Teoria Literária pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Literários - POSLIT/UFMG (2006), graduação em Direito pela FADIR/UFU (2008) e especialização em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Uberlândia (2008). Concluiu o doutorado em Educação pela FACED-UFU (2015), tendo selecionado como corpus de sua pesquisa a problemática do Ensino Superior. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Teoria Literária e Literatura Brasileira, atuando principalmente no Programa de Pós-graduação em Letras (Mestrado e Doutorado em Estudos Literários) do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, no desenvolvimento dos seguintes temas: modernidade, crítica literária e literaturas: brasileira e hispano-americana. Possui publicações em livros e revistas especializadas no Brasil e no exterior. É professora do Programa de Educação a Distância “PARFOR”, da Universidade Federal de Uberlândia.

MARIA LUIZA TUCCI CARNEIRO

Historiadora e Professora Senior do Departamento de História, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Entre 1975 e 2000 concluiu seu Mestrado, Doutorado, e Livre-Docência pela mesma instituição, trilogia publicada com os títulos: *Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia: os cristãos novos e o mito da pureza de sangue nos séculos XVI ao XIX*. (3ed. Perspectiva, 2004); *O Anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração, 1933-1945* (3ed. Perspectiva, 2001); *Cidadão do Mundo: o Brasil diante do Holocausto e dos refugiados do nazifascismo, Brasil 1933-1948*; (português: Perspectiva, 2020; alemão: Lit Verlag, 2014; francês: L' Harmattan, 2016). Dentre suas publicações de 2020/2021 temos: *Impressos*

Subversivos: Arte, Cultura e Política. Brasil, 1924-1964 (Intermeios); *Os Diabos de Ourem* (Amazon Kindle/Ateliê Editorial); *Dix mythes sur les juifs*, traduzido para o francês por Marie-Jô Ferreira (L'Harmattan, 2020); *Impressos Subversivos: Arte, Cultura e Política no Brasil* (Editora Intermeios, 2020); *Vozes do Holocausto*, Vol. VI (Maayanot), co-organizado com Rachel Mizrahi). É coordenadora do LEER- Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação, onde desenvolve o projeto *Travessias - Dicionário Histórico- Biográfico Brasileiro: o legado dos artistas e intelectuais e cientistas radicados no Brasil*, que conta com a participação de Karina Marques, além de outros 11 pesquisadores internacionais e brasileiros.

MARIA REGINA BARCELOS BETTIOL

Graduada em Letras pela PUC-RS (1994). Mestre em Literaturas Francesa e Francófonas pela UFRGS (1998). Doutora em Letras (Littérature Générale et Comparée) pela Université Sorbonne Nouvelle Paris III (2008). Realizou seu estágio pós-doutoral na Universidade de Coimbra (2014). É Membro integrado do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias (CLEPUL) da Universidade de Lisboa.

MARILIA VERISSIMO VERONESE

Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1991) e Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Fez Mestrado em Psicologia Social e da Personalidade (1999) e Doutorado em Psicologia Social (2004) na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; realizou seu Pós-Doutorado em Sociologia pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (2019). Edita a Revista *Otra Economía* e é autora de *Psicologia Social e Economía Solidária*, publicado em 2008 pela Editora Ideias&Letras, *Economía Solidaria e Subjetividad*, publicado pela editora da UNGS/Editorial Altamira em 2007, e organizou, junto com Pedrinho Guareschi, *Psicologia Social e Cotidiano: Representações Sociais em Ação*, publicado pela editora Vozes. É também autora de diversos artigos científicos e capítulos de livro.

MARISA MIDORI DEAECTO

Professora Livre-Docente em História do Livro. Leciona no Departamento de Jornalismo e Editoração da Escola de Comunicações e Artes (ECA-USP) e orienta pesquisas no Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Fac. de Fil. Letras e Ciências Humanas (PPGHE-USP). Pesquisadora da cátedra “Histoire et Civilisation du Livre”, dirigida por Frédéric Barbier (CNRS-EPHE), do GRUPEBRA-F-IEB, dirigido por Regina Campos Salgado (USP) e Doutora Honoris Causa da Universidade Eszterházy Károly, Eger, Hungria. Professora convidada pela École Nationale des Chartes, pelo Labex-Transfers, da École Normale Supérieure de Paris, da Cátedra “Histoire et Civilisation du Livre”, da EPHE-Paris e do Instituto de Estudos Avançados (IEA-USP). Membro de comitês científicos de renomadas revistas especializadas em estudos do livro. Editora de *LIVRO - Revista do Núcleo*

de Estudos do Livro e da Edição. Coordenadora do Grupo de Estudos História da Edição e das Práticas de Leitura no Brasil (Séculos XIX e XX). Por *Império dos Livros* (Edusp, 2011) recebeu o Prêmio “Sergio Buarque de Holanda”, da Fundação Biblioteca Nacional, na categoria Melhor Ensaio e o Prêmio Jabuti, 1o. Lugar - Comunicação. Editora responsável da Revista LIVRO (Revista do Núcleo de Estudos do Livro e da Edição-NELE-USP) e coordenadora da Com-Arte, Editora Laboratório do Curso de Editoração (ECA-USP). Autora do blog <http://bibliomania-diversidades.blogspot.com.br/> e colunista do Jornal e da Rádio USP. Graduada em História pela Universidade de São Paulo, onde obteve os títulos de Mestre (2000) e Doutora (2006) em História Econômica (PPGHE).

NEIDI REGINA FRIEDRICH

Possui graduação em Enfermagem pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) (1983), mestrado e doutorado em Educação pela UFRGS (1998 e 2012). No doutorado aprofundou temas relacionados a espiritualidade, Saúde Indígena, Medicina Tradicional Indígena e xamanismo. Especialista em Educação Popular, Saúde da Família, Humanização na Gestão em Saúde. Já atuou na área da criança e do adolescente como Conselheira Tutelar, com crianças e adolescentes em situação de rua e adolescentes privados de liberdade. Trabalhou (07/2001 a 12/2002) no Amazonas, em comunidades ribeirinhas e com parteiras tradicionais. Trabalhou na Secretaria de Saúde de Campo Bom/RS na atenção básica, saúde mental, na gestão coordenando o Núcleo Municipal de Educação em Saúde Coletiva atuando nas políticas de Educação Permanente e nas Comissões de Integração Ensino e Serviço (CIES) da coordenadoria regional e no estado. Atuou na Escola de Saúde Pública (ESP) da Secretaria Estadual de Saúde (SES/RS) coordenando o Núcleo de Educação em Saúde da População Indígena e do/a Negro/a (NESIN) e coordenou a Política Estadual de Saúde Indígena. Também foi consultora na Política Interinstitucional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos. Autora do livro *Entre Xales Cachimbos Mulheres e Xamãs*.

NORBERTO DALLABRIDA

Licenciado em Pedagogia (UDESC) e em História (UFSC), mestre em História (UFSC) e doutor em História Social (USP), Norberto Dallabrida é professor no Curso de Pedagogia a Distância do CEAD/UDESC e no Programa de Pós-Graduação em Educação da FAED/UDESC. É líder do grupo de pesquisa “Culturas Escolares, História e Tempo Presente” e bolsista produtividade do CNPq. É autor de vários artigos científicos em revistas nacionais e internacionais e de livros sobre História da Educação, entre os quais “A fabricação escolar das elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República” (Cidade Futura). Desde 2003, assina a coluna “Histórias da Educação” no Jornal da Educação (www.jornaldaeducacao.inf.br) e é membro do Observatório do Ensino Médio em Santa Catarina (OEMESC).

OLÍVIA BARROS DE FREITAS

Doutora em Letras - Literatura Brasileira pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mestra em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB), bacharela e licenciada em Letras - Língua Portuguesa e Respectiva Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). Atualmente é docente do curso de Pós-Graduação em Literatura Brasileira da UFRGS. Foi editora dos Cadernos do IL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFRGS, e hoje atua na Editora da Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (Editora da UFCSPA). Foi professora temporária da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em literatura, crítica da história literária, literatura brasileira, poesia e educação.

PAOLA CANTARINI

Advogada, professora universitária e artista plástica. Pesquisadora Unicamp e visiting researcher SNS-Pisa-IT. Pós-doutora em Ciências Sociais pelo CES – Universidade de Coimbra e em Filosofia, Artes e Pensamento Crítico pela EGS- Suíça; pós-doutoranda em Ciências Sociais-PUCSP. Doutoranda em Filosofia pela PUCSP. Doutora em Direito pela PUCSP. Doutora pela Universidade do Minho – Braga-Portugal (doutorado-sanduíche com bolsa CAPES). Doutora em Filosofia do Direito pela Universidade de Salento – Lecce-Itália. Mestre em Direito pela PUCSP, com bolsa CAPES. Possui pós-graduação em Direitos Humanos, Direito Constitucional e Direito Empresarial. Autora dos livros: Direito Comercial à Luz do Princípio da Proporcionalidade, Teoria Erótica do Direito, Princípio da Proporcionalidade como Resposta à Crise Autoimunitária do Direito, Direito, Sociedade e Cultura, Antígona, Elementos para um Direito Emancipatório e contra hegemônico: uma análise crítica dos Direitos Humanos e fundamentais de grupos vulneráveis, e coautora do livro Teoria Poética do Direito juntamente com Willis Santiago Guerra Filho.

PAULO RICARDO SULIANI

Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2005). Fez pós-graduação (especialização stricto sensu) pela International Laureate Universities (Uniritter) em Direito Penal e Processo Penal (2007) e Mestrado em Ciências Criminais (Sistemas Penais) também na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2012). Lecionou em diversas instituições como convidado nas disciplinas correlatas à sua formação. É autor de diversos artigos científicos e jornalísticos jurídicos e de livro sobre a finalidade das penas (Justiça sem Masmorras), além de outros no prelo. É advogado e membro da Comissão de Direito Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil no Rio Grande do Sul.

RENATA FABIANA SANTOS SILVA

Bacharela em Direito pela Universidade Católica de Salvador (2002), Procuradora do Estado da Bahia (2004), Professora de Direito Administrativo da Universidade Salvador (2008) e Doutoranda em Direito na Universidade de Sevilha (2018). Fez Especialização em Direito Público na Universidade Salvador (2007), Mestrado em Direito Público na Universidade de Sevilha (2018) com a obtenção do Prêmio Extraordinário de Fim de Curso e Pós-graduação em Direito Público Global na Universidade Da Coruña (2020). Participou do Conselho de Administração do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia (2007-2015) e do Conselho Previdenciário do Estado da Bahia (2014-2017). Obteve a aprovação com louvor da tese “Mediação Administrativa e Advocacia Pública” apresentada no XLIV Congresso Nacional dos Procuradores dos Estados e do Distrito Federal (2018) e o primeiro lugar no Concurso de Artigos Jurídicos do Primeiro Congresso Argentino de Direito Administrativo da Região Central e Áreas Metropolitanas, como o trabalho “Mediación Administrativa Electrónica: nuevos retos y posibilidades para la Administración Pública contemporánea” (2019). É autora de artigos jurídicos publicados em periódicos do Brasil e do Exterior.

RENATA MALTA VILAS-BÔAS

Graduada em direito pelo Centro Universitário de Brasília - Uniceub (1994), Pós-graduada em Docência do Ensino Superior - Universidade Ceuma (2009). Mestre em Direito Público pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE (1999/2001). Advogada inscrita nos quadros da OAB/DF sob o no.11.695, Professora Universitária - lecionando na graduação e pós-graduação na área de Direito. Ex- Diretora do Curso de Direito da Universidade Católica de Brasília (2002/2004). Leciona na ESA-OAB/DF - Escola Superior da Advocacia da Ordem dos Advogados do Brasil - Distrito Federal. Palestrante. Colunista no Jornal Estado de Direito. Colunista do Carta Polis. Autora de artigos e 07 livros jurídicos, destacando-se Ações Afirmativas e o Princípio da Igualdade (2003) e 12 capítulos de livros jurídicos, com artigos na área jurídica. Membro do IBDFAM, Membro da Comissão Acadêmica do IBDFAM/DF (2015/2017), Presidente da Comissão de Assuntos Acadêmicos do IBDFAM/DF (2017/2019), Presidente da Comissão de Estudos Constitucionais de Família e Sucessões (2019/2021). Acadêmica Imortal da ALACH - Academia Latino Americana de Ciências Humanas. Diretora Consultiva da ALACH. Membro da Comissão de Defesa dos Direitos da Criança, Adolescente e Jovem da OAB/DF (2016 a 2018). Membro da Comissão de Diversidade Sexual da OAB/DF (2016 a 2018) e Membro da Comissão do Direito das Famílias da OAB/DF (2016 a 2018). Membro da Comissão de Direito de Família e das Sucessões para elaboração e aprovação de enunciados nas Jornadas de Direito Civil do CJF/STJ. Membro da comissão científica de elaboração e aprovação dos enunciados na Jornada de Direito Comercial do CJF/STJ. Membro da Rete Internazionale di Eccellenza Legale. Ex-Secretária-Geral da Rede Internacional de Excelência Jurídica - Seção Rio de Janeiro - RJ. (2016/2018). Diretora de Comunicação e Presidente da Comissão de Direito de Família - Seção Distrito Federal – RIEIXDF (2018/2020). Colaboradora da

Rádio Justiça. Ex-Presidente da Comissão de Direito das Famílias da Associação Brasileira de Advogados - ABA (2017/2018). Embaixadora do Laço Branco (2019/2022), na área jurídica. Conselheira Internacional na Rede Internacional de Excelência Jurídica.

RICARDO ANTONIO LUCAS CAMARGO

Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (jul 1989). Procurador do Estado do Rio Grande do Sul desde 1992, na qual, além das atribuições normais do cargo, exerceu as funções de Coordenador da Procuradoria junto aos Tribunais Superiores (1996-1997) e Procurador-Geral Adjunto para Assuntos Jurídicos (2002). Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (1996). Membro do Instituto Brasileiro de Advocacia Pública desde 2004, tendo exercido a sua presidência no biênio 2016-2018. Professor da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul desde 2011, integrante do Corpo Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito desde 2014. Pós-Doutorado junto ao Dipartimento di Scienze Giuridiche della Università degli Studi di Firenze (2018). Autor de vários artigos, organizador de coletâneas e autor de 34 obras individuais, das quais são destacadas: Breve introdução ao Direito Econômico (Sergio Antonio Fabris, 1993), Direito Econômico: aplicação e eficácia (Sérgio Antônio Fabris, 2001), Curso elementar de Direito Econômico (Nuria Fabris, 2014), Política econômica, ordenamento jurídico e sistema econômico - a sobrevivência do Estado de Direito na economia atual (Sergio Antonio Fabris, 2019), Direito, sistemas econômicos, fatores de produção e migrações (2020).

RICARDO BORRMANN

Bacharel em Ciências Sociais, mestre em Teoria Política pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil. Doutorou-se em História Cultural pela Universidade de Munique (LMU) com bolsa do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD). É membro do Conselho Editorial de Passagens e Direito em Movimento. Atualmente é docente e pesquisador pós-doc. na cátedra de História Latino-Americana da Universidade de Bremen, na Alemanha. Em 2019 sua tese de doutoramento, que trata da recepção de autores de língua alemã pela Escola do Recife, saiu publicada pela editora Franz Steiner (Stuttgart) com o título "Tobias Barreto, Silvio Romero und die Deutschen".

ROBERTO VICTOR PEREIRA RIBEIRO

Advogado. Pós-Graduado em Direito Processual e em História do Direito. Mestre em Ciências da Cidade. Professor com Grau de Distinção 5 Laureia D.S.P (equivalente a Doutor) pelo Internacional Center of Economic Penal Studies - ICEPS, em Nova York. Presidente da Academia Cearense de Direito e Presidente da Academia Brasileira de Direito. Vice-Presidente do Colégio de Presidentes das Academias Jurídicas do Brasil. Autor das seguintes obras: O Julgamento de Jesus Cristo sob a luz do Direito, São Paulo: Pillares, 2010 e JusPodivm, 2020. O Julgamento de Sócrates sob a luz do Direito, São Paulo: Pillares, 2012, Questões Relevantes de

Direito Penal e Processual Penal, São Paulo: Lex/Magister, 2012, Manual de História do Direito, São Paulo: Pillares, 2016, Voando com os Deuses da História, Fortaleza, EDAu, 2008 e Visitas ao Sótão de um Jurista, Escritor e Professor, Fortaleza, INESP, 2018. Conselheiro do Tribunal de Ética e Disciplina da OABCE (2010-2012), Vice-Presidente da Comissão de Ensino Jurídico da OABCE (2016-2018), Diretor da Escola Superior de Advocacia do Ceará (2015-2018). Juiz-Conciliador do Procon Assembleia - CE (2010), Assessor de Desembargador do Tribunal de Justiça do Ceará (2010-2011), Assessor Jurídico Especial do Ministério Público do Ceará (2011-2015), Coordenador Adjunto da Assessoria Jurídica da Secretaria do Meio Ambiente do Ceará (2015-2016), Advogado Parlamentar (2015-2017). Secretário-Geral do Instituto dos Advogados do Ceará (2015-2018), 1º Secretário da Academia Cearense de Letras Jurídicas (2011-2018), Advogado homenageado em vários Estados Brasileiros. Detentor de Comendas nacionais.

RODRIGO BELFORT GOMES

Graduado em Letras Inglês pela Universidade Tiradentes (2013) e é Professor da Universidade Federal de Sergipe, lotado no Colégio de Aplicação. Fez Especialização em Tradução de Inglês na Universidade Estácio de Sá (2014), Mestrado em Letras na Universidade Federal de Sergipe (2015) e Doutorado em Educação, área de concentração História da Educação, na mesma universidade (2019).

RODRIGO SOARES DE CERQUEIRA

Doutor em Teoria e História Literária pela Unicamp. Além de um pós-doutorado em Sociologia na USP, fez estágios de pesquisa na Universidade da Califórnia, Davis. Atualmente, é professor adjunto de Literatura Brasileira na Unifesp, campus Guarulhos. Publicou, no ano passado, o livro *Crítica e memória: um estudo dos textos memorialísticos de Antonio Candido* (editora Unifesp).

ROGÉRIO DE ALMEIDA

Professor Associado da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP). Coordena o Lab_Arte (Laboratório Experimental de Arte-Educação & Cultura) e o GEIFEC (Grupo de Estudos sobre Itinerários de Formação em Educação e Cultura). É Editor da Revista Educação e Pesquisa (FEUSP) e Editor Colaborador para a área de Educação da Revista Machado de Assis em Linha. Bacharel em Letras (1997), Doutor em Educação (2005) e Livre-Docente em Cultura e Educação, todos os títulos pela Universidade de São Paulo (USP). Pós-doutoramento na Universidade do Minho (2016). Trabalha com temas ligados a Cinema, Literatura, Filosofia Trágica e Imaginário. Site: www.rogerioa.com

ROGÉRIO LUIZ KLAUMANN DE SOUZA

Professor Titular do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e integra o Programa de Doutorado em Estudos Globais da Universidade Aberta de Lisboa (UAb) e o Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutorou-se em História pela Universidade Federal do Paraná, sendo mestre em História pela Universidade Federal de Santa Catarina e graduado em Filosofia pela Escola Superior de Estudos Sociais de Santa Catarina. Atua como pesquisador internacional no Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa (CLEPUL) e coordena o Laboratório de Religiosidade e Cultura (LARC) da Universidade Federal de Santa Catarina. Foi pesquisador visitante no Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR/EHESS), Paris, França. Está vinculado ao CNPq na condição de bolsista produtividade em pesquisa. É autor de "A Ética Católica e o Capitalismo de Bem-Estar Social", publicado em 2015 pela Editora Esfera do Caos, de Portugal, e de "Uma história inacabada: o colégio dos jesuítas em Santa Catarina - 1905/2005", publicado em 2005 pela Editora UNISINOS, de São Leopoldo-RS. Organizou com José Eduardo Franco e Norberto Dallabrida o livro "Gêmeas Imperfeitas: as Repúblicas do Brasil e de Portugal unidas no ideal e diferenciadas nas práticas", publicado em 2019 pela Editora Edições do Bosque da Universidade Federal de Santa Catarina, e com Clarícia Otto o livro *Faces do Catolicismo*, publicado em 2008 pela Editora Insular, de Florianópolis.

RÔMULO DE ANDRADE MOREIRA

Procurador de Justiça do Ministério Público do Estado da Bahia. Professor de Direito Processual Penal da Faculdade de Direito da Universidade Salvador - UNIFACS. Pós-graduado em Processo pela Universidade de Salamanca. Mestrando em Direito, Governança e Políticas Públicas. Graduando em Jornalismo.

SAULO FERREIRA MACALÓS

Advogado, formado pela UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos em 1998, devidamente inscrito na OAB/RS n.º 48.728, atuante, mormente nas áreas de Direito das Famílias, Direito Homoafetivo e Assédio Moral no Trabalho. É membro da Comissão da Diversidade Sexual e Gênero da OAB/RS e também da Comissão de Assuntos Internacionais da OAB/RS, além de advogado militante, de 1998 a 2007 foi Assessor Jurídico da Bancada do PDT na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, sendo que em 2007 assumiu o cargo de Chefe de Gabinete da Delegacia Estadual do Trabalho no RS, atual SRTE – Superintendência Regional do Trabalho e Emprego, braço do Ministério do Trabalho no Estado, por várias vezes foi Delegado Estadual do Trabalho ou Superintendente Estadual do Trabalho nomeado interino, cargo que deixou no ano de 2014 para assumir como Diretor do escritório Regional da Fundacentro – Maior Fundação da América Latina na Área de Segurança do Trabalhador, onde aprofundou sua expertise nas questões de Assédio Moral do Trabalho, tendo deixado o cargo em tela no fim do

ano de 2016. Membro do Observatório Contra Homofobia da AJURIS – Associação de Juízes do Estado do Rio Grande do Sul, proferiu inúmeras palestras atinentes em Direitos Humanos em geral, como em 2012 na Ordem dos Advogados indicado pelo Movimento Negro do RS para falar em uma das inúmeras das ações que a ONU promoveu no Ano Internacional do Afrodescendente, atuou e atual como colaborador da Ação da Mulher Trabalhista – AMT e é parceiro da DEAM – Delegacia Especializada em Atendimento a Mulher vítima de violência doméstica, entre outros.

SÍLVIA MARIA AZEVEDO

Possui graduação em Letras pela Universidade de São Paulo (1974), mestrado em Letras (Literatura Portuguesa) pela Universidade de São Paulo (1983) e doutorado em Letras (Teoria Literária e Literatura Comparada) pela Universidade de São Paulo (1990). Atualmente é Professora Livre-Docente em Teoria Literária pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Teoria Literária, Literatura Comparada, atuando principalmente nos seguintes temas: Machado de Assis, literatura e história, imagens do Brasil nos jornais de caricaturas, saber científico e a imprensa do século XIX. Líder do Grupo de Pesquisa - CNPq: Polêmicas intelectuais na América Latina entre os séculos XIX e XX: retórica, cultura e história.

SILVIA VALENCICH FROTA

Graduada em Jornalismo, pela Faculdade Cásper Líbero (1994), e em Direito, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003). Pós-Graduada em Comunicação Empresarial pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (1997), com Mestrado em Cultura e Comunicação pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Experiência profissional de mais de 10 anos como relações públicas.

TÂNIA REGINA SILVA RECKZIEGEL

Possui graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1993) e mestrado em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul (2011). Conselheira do CNJ - Conselho Nacional de Justiça. Desembargadora do Tribunal Regional do Trabalho da 4.^a Região, atuando principalmente nos seguintes temas: direitos humanos, dignidade da pessoa humana, direito ao esquecimento, direito da mulher e direito civil.

TEDNEY MOREIRA DA SILVA

Doutorando e Mestre em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília - UnB. Bacharel em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu. Tem experiência na área de Direito, atuando principalmente nas seguintes áreas: direitos humanos, direito penal, criminologia e execução penal. Coordenador de Projeto de Extensão Universitária que auxilia na remição de pena de pessoas presas no sistema penitenciário do Distrito

Federal. Desenvolve, também, pesquisas na temática de direitos humanos e em direitos especiais, com especial relevo à consolidação de direitos étnicos indígenas. Membro do Grupo de Pesquisas de Direitos Étnicos Moitará e do Grupo de Pesquisas em Teoria do Delito e Cidadania Modernas Tendências da Teoria do Delito, cadastrados ambos no CNPq.

THADEU VINICIUS SOUZA TELES

Graduação em Letras Inglês Licenciatura (2007), Mestrado em Letras (2012) e Doutorado em Educação (2019) pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), além de especialização em Metodologia do Ensino de Língua Inglesa. Atualmente é membro pesquisador do Núcleo de Estudos de Cultura (NEC), liderado pelo Prof. Dr. Luiz Eduardo Oliveira, bem como do Grupo de Estudos e Pesquisas: Colonização, Cultura e Educação, liderado pela prof^a Dr^a Vera Maria dos Santos (UNIT). Suas pesquisas se concentram em História do Ensino de Língua Inglesa, Linguística Histórica, Materiais Didáticos, Estudos Culturais e Ensino de Língua Inglesa. Na UFS, leciona como Professor Assistente I no Departamento de Secretariado Executivo.

THIAGO BORGES DE AGUIAR

Licenciado em Pedagogia pela Universidade de São Paulo (2003) e em Matemática pela Universidade Metodista de Piracicaba (2017). É Doutor em Educação na área de História da Educação e Historiografia pela Universidade de São Paulo (2010). Realizou estágio de pós-doutorado na mesma instituição em 2012. É professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de Piracicaba, atuando como pesquisador na linha de História da Educação. É autor do livro Jan Hus: cartas de um educador e seu legado imortal (Ed. Annablume, 2012) e diversos artigos sobre história da educação em terras históricas tchecas nos séculos XIV a XVII.

VALDETE SOUTO SEVERO

Valdete é atualmente pós-doutoranda junto ao programa de Ciências Políticas na UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é Doutora em Direito do Trabalho pela USP - Universidade de São Paulo e Mestre em Direitos Fundamentais pela Pontifícia Universidade Católica - PUC do RS. É juíza do trabalho da Quarta Região desde 2001, pesquisadora do Grupo de Pesquisa Trabalho e Capital - USP e UFRGS e membra do RENAPEDTS - Rede Nacional de Pesquisa e Estudos em Direito do Trabalho e Previdência Social. Professora, Coordenadora e Diretora da FEMARGS - Fundação Escola da Magistratura do Trabalho do RS. Além dos cursos já referidos, também tem título de Especialista em Processo Civil pela UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, em São Leopoldo; de Especialista em Direito do Trabalho, Processo do Trabalho e Direito Previdenciário pela UNISC - Universidade de Santa Cruz, RS; de Master em Direito do Trabalho, Direito Sindical e Previdência Social, pela Universidade Europeia de Roma - UER (Itália) e de Especialista em Direito do Trabalho e Previdência Social pela Universidade da República do Uruguai. É Presidenta da AJD - Associação Juízes pela Democracia, gestão 2019-2021 e membra da ALJT - Asociacion Latinoamericana de Jueces del Trabajo.

VERA MARIA SANTOS

Graduada em Geografia (1985) e pós-graduada em Geografia da agricultura, (1988), Mestre em Educação (2004) e Doutorado em Educação (2011) todos realizados na Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é professora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Tiradentes e líder do Grupo de Estudos e Pesquisas: Colonização, Cultura e Educação UNIT/CNPQ. Associada à Sociedade Brasileira de História da Educação (SBHE), desenvolve as suas pesquisas na área de educação, sob o patamar da História da Educação, sobre os seguintes temas: disciplinas e impressos escolares, intelectuais, e sobre o Período Colonial, considerando a relação Sergipe/Brasil e o Império Atlântico Português. Em 2018 iniciou o projeto de pesquisa “A Ordem Civilizatória Portuguesa: Capitania de Sergipe Del Rey XVIII ao XIX”, financiado Edital MCTIC/CNPq Nº 28/2018. É autora dos seguintes livros: A Geografia e os livros didáticos sobre Sergipe, do século XIX ao XX publicado pela SEGRASE/Se em 2017 e As mulheres de posses: a instrução dos órfãos menores na Capitania de Sergipe Del Rey, no século XVIII, publicado pela Imprece em 2016.

VICTOR HUGO ADLER PEREIRA

Professor-Associado, aposentado, do Instituto de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde lecionou de 1994 a 2017; continua vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Letras desta instituição. Pesquisador bolsista APQ 1-D, CNPQ, até o momento; bolsista do Programa Prociência UERJ/FAPERJ (1998-2017). Graduado em Letras (Português-Literaturas), Universidade Federal do Rio de Janeiro (1974); Mestre em Literatura Brasileira, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1981); Doutor em Letras Vernáculas (Literatura Brasileira), UFRJ (1995); Diplôme d'Études Avancées em literaturas lusófonas, Universidade de Rennes / França (1984). Professor-leitor na Universidade de Nantes/França (1982-1984) e no Departamento de Comunicação da PUC-RJ (1985-1988). Professor-convidado da Pós-Graduação em Teatro da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1995-1997). Livros individuais: Nelson Rodrigues: o freudismo e o carnaval nos teatros modernos; Nelson Rodrigues e a obs-cena contemporânea; A Musa Carrancuda: teatro e poder no Estado Novo; e vários trabalhos em periódicos. Atualmente desenvolve projeto de pesquisa sobre a literatura brasileira e o patriarcalismo apoiado pelo CNPQ.

WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO

Bacharelado em Direito e Livre-Docente em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Ceará (1982, 1996), mestrado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP - 1986), doutorado em Ciência do Direito pela Universidade de Bielefeld, Alemanha (1995). Doutorado e Pós-doutorado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2002, 2011). Doutorados em Comunicação e Semiótica (2017) e em Psicologia Social e Política (2018), ambos pela PUCSP. Atualmente é Professor Doutor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito da PUC/SP. Professor Titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

WILSON LEVY BRAGA DA SILVA NETO

Advogado, Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com estágio de pós-doutoramento em Urbanismo pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Mestre em Direito pela Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Filosofia e Teoria Geral do Direito, Direito Constitucional, Direito Urbanístico e Direito Ambiental. Professor convidado na Universidade de São Paulo, na Universidade Federal de Goiás, na Escola Paulista da Magistratura e na Escola Paulista de Direito (EPD), nas Faculdades de Campinas (FACAMP) e na Damásio Educacional. Membro do Núcleo de Estudos de Direito Urbanístico da Escola Paulista da Magistratura. Membro efetivo da Comissão de Direito Urbanístico da Ordem dos Advogados do Brasil - Seção de São Paulo (OABSP), de 2016 a 2019. Associado do GT Filosofia e Direito da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Diretor do programa de pós-graduação em Cidades Inteligentes e Sustentáveis da UNINOVE. Membro do Núcleo de Estudos Urbanos da Associação Comercial de São Paulo. Membro da Comissão do 12º Concurso Público de Provas e Títulos de Outorga de Delegações de Notas e Registros do Estado de São Paulo, representando a Ordem dos Advogados do Brasil - seção de São Paulo.

WILSON LINHARES DOS SANTOS

Graduado em Engenharia de Produção Mecânica pela Faculdade de Administração e Negócios de Sergipe - FANESE (2005). Mestrado em Engenharia de Processo pela Universidade Tiradentes - UNIT (2009), onde também se Pós Graduou em Engenharia de Segurança no Trabalho (2012). Doutorado em Engenharia Química pela Universidade Estadual de Maringá - UEM (2013). Atualmente é Coordenador e Docente dos cursos de Engenharia Civil, Mecânica e de Produção do Centro Universitário Estácio de Sergipe (2014). Atualmente é Diretor Financeiro da Associação Brasileira de Engenheiros Mecânicos e Industriais, Seção Sergipe – ABEMEC-SE (2018). Atualmente é Membro do Conselho Regional de Engenharia e Agronomia de Sergipe (CREA-SE) e Conselheiro da Câmara Especializada de Engenharia Mecânica (CEEM) (2018). Participou da organização com sucesso do XVII Congresso Nacional de Engenharia Mecânica Industrial (2017) e do I Congresso Estadual de Engenharia Mecânica e Industrial de Sergipe (2019).

YURGEL PANTOJA CALDAS

Graduado em Letras Português pela Universidade Federal do Pará (1997). Fez Mestrado em Teoria Literária pela Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (2001) e Doutorado em Literatura Comparada pela mesma instituição (2007). Fez Pós-Doutorado em Literatura Comparada pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (2012). É professor do Curso de Letras-Português e Letras-Francês da Universidade Federal do Amapá e do Programa de Pós-Graduação em Letras da mesma instituição. É organizador da coletânea Grande sertão, 60 anos, lançado em 2017 pela Editora da Universidade Federal do Amapá.

YVONÉLIO NERY FERREIRA

Professor da Área de Linguagem da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (FE/UFG). Pós-doutor em Literatura Hispano-americana Contemporânea pela Universidad de Playa Ancha (UPLA) – Chile; Doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Mestre em Letras pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU); graduado em Letras Português-Francês e respectivas literaturas (UFU). Professor do Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI) e do Programa de Pós-graduação em Ensino de Humanidades e Linguagens (PPEHL), ambos da Universidade Federal do Acre (UFAC). Líder do Grupo de Pesquisa em Linguagens e Direitos Humanos (LiDH). Editor da Revista *Communitas*.

POSFÁCIO

O “Anti”: convicção ou responsabilidade?

Eu começarei por relembrar uma fórmula que assombrou minha infância política, na idade em que buscamos uma autonomia de julgamento e nos encontramos rodeados de “antis” que se inclinam sobre nós como boas fadas mas também como grandes árvores, cuja sombra poderosa pesa.

Jean-Paul Sartre escreveu em *Les temps modernes*, em 1961: “um anti-comunista é um cachorro, eu não saio daqui, nunca mais sairei de novo”. Encontramos essa fórmula em um longo texto dedicado à “briga” de Sartre e Maurice Merleau-Ponty, que o autor retomará em *Situations IV* em 1964, e que permanece um modelo de autoanálise política e psicológica, ao mesmo tempo que um extraordinário documento sobre o lugar da hipótese comunista na França dos anos 1960. Este tempo já está distante, mas medimos, mais de 30 anos após a queda do Muro de Berlim, as consequências políticas e sociais do triunfo do “anticomunismo” nas democracias ocidentais? E sobre uma das consequências desse triunfo: o próprio esgotamento do anticomunismo, pela extinção de seu objeto, não se transformou de certa forma em anti-islamismo, que hoje se tornou um sinal de mobilização tão estrondosa em suas manifestações e confusa em seus motivos, como o anticomunismo foi em seu tempo? A atual disputa pelo islamogauchismo na França é significativa: entre aqueles que denunciam a corrupção da universidade por essa nova ideologia, encontramos os velhos inimigos das correntes revolucionárias que atravessaram a década de 1970 e ainda estão lutando contra esse novo inimigo interno

em nome da República. Essas correntes revolucionárias eram, elas mesmas, no entanto, “anticomunistas”: mas isso não impediu Sartre, uma referência para essas correntes, de não se afastar dessa afirmação: “Todo anticomunista é um cachorro”.

Fórmula difícil de Sartre, sim, ainda mais hoje, em que o anticomunismo, quando ainda precisa ser declarado, poderá muitas vezes parecer o contrário, como um certificado básico de *humanidade*. A fórmula é amplamente esquecida, como uma grande parte da obra de Sartre¹. O que Sartre quis dizer? Ou melhor, como poderia dizê-lo, se nada sabia sobre os regimes do “socialismo real” e se ele nunca foi comunista? Ele podia dizê-lo porque supôs que, em última análise, tudo o que animava o anticomunismo poderia se resumir a uma coisa: o medo e o ódio da emancipação dos homens, o ódio do povo.

Portanto, a única resposta possível a Sartre seria dizer: é intelectualmente impossível reduzir o anticomunismo a uma única coisa, isto é, em última instância, reduzir o comunismo a uma única coisa, que seria a “causa do povo”². O “anti-” faz existir um polo positivo, pressupõe seu oposto, postula uma certa forma de unidade de seu contrário, ao mesmo tempo em que unifica sua própria pluralidade. O antijesuitismo, para referir-se a um famoso “anti” que me é familiar em meus trabalhos, começou por unir os próprios jesuítas. Pode-se dizer, para dar outro exemplo, que durante décadas o “antifascismo” foi unificador na Europa.

Ainda hoje, certamente, “nós” – mas esse “nós” também levanta a questão: quem é esse “nós”, o que ele designa em sociedades atravessadas por múltiplas associações, pelo que chamamos hoje de “interseccionalidade” das associações (por classe, por gênero, pelo sentimento de uma origem)?

¹ Estou convencido, contudo, de que este trabalho está apenas adormecido, especialmente em sua dimensão política: ele testemunha fortemente uma *preocupação democrática* para não ser remobilizado um dia, como outros movimentos de pensamento dos anos 1930: Eu penso em particular na obra de Martin Heidegger, tão próxima à de Sartre, e tão atormentada, ela também, por essa mesma ansiedade, como também a de Georges Bataille, por exemplo, e do Colégio de Sociologia. Gostaria também de recordar o significado – ecoando minha referência anterior – de um certo “filojesuitismo” nas referências do Colégio de Sociologia (ver sobre este ponto P.A. Fabre, “Les jésuites au Collège”, *Critique*, 2013, p. 59- 69). Eu iria mais longe a ponto de supor com isso algo como um possível parentesco entre “comunismo” e “jesuitismo”? Haveria argumentos para tal suposição... como por exemplo o uso polêmico das “utopias” jesuítas do Paraguai em toda a literatura socialista e antissocialista do século XIX europeu. Mas não podemos seguir mais esse caminho aqui.

² *La cause du peuple*: um jornal de inspiração maoísta publicado entre 1968 e 1978, e do qual Sartre foi diretor de publicação entre 1971 e 1973. O próprio título foi criado por George Sand em 1848.

Hoje, portanto, “nós”, sem dúvida, seríamos ainda numerosos para reivindicar um “antifascismo”. Mas o que é o fascismo? O que eram os fascismos, em sua multiplicidade? O “antifascismo” não produz exatamente a ilusão especular de *um* fascismo e, por consequência, de *um* antifascismo?

A melhor prova, a prova mais trágica do impasse dessas posições “anti” seria talvez a maneira como, nas últimas décadas, o antissionismo tem sido referido, como consequência última, ao antissemitismo. Essa acusação vitrificou o debate. Embora tudo tenha sido tendencioso desde o início, desde o antissionismo, identificado com anti-israelismo, esqueceu-se da imensa lacuna que havia sido capaz de separar o sionismo, no século XIX, da criação do Estado de Israel. E que, conseqüentemente, nada poderia permitir a inclinação desse antissionismo, já fantástico em seus pressupostos polêmicos, a um antissemitismo. A rigor, a crítica política às estratégias políticas do Estado de Israel não tinha nada a ver, e não tem nada a ver, com o antissionismo, nem com o antissemitismo.

Mas isso mostra até que ponto o “anti” está repleto de ilusões e de impasses. Continuando este mesmo exemplo trágico, a grandeza de Sartre, para voltarmos a ele, é, sem dúvida, a de ter desejado, no final de sua vida³, além de suas *Réflexions sur la question juive*, 40 anos antes, considerar o “ser judeu”. O que Sartre estava fazendo nessa releitura de seu próprio passado? Ele pretendia ir além da perspectiva – que teve, no entanto, especialmente na década de 1940, toda a sua nobreza e toda a sua audácia – do ódio aos judeus como ódio de si mesmo, como ódio do maior inimigo dos inimigos por ser inimigo do interior, apesar dos esforços obstinados (e meu próprio país tem sido um dos terrenos mais terríveis) para “identificar” o judeu.

Mas não encontramos aqui uma chave para o “anti”? Sobre o que, produzindo a figura de um eu idêntico, de um eu único, seria na realidade, sim, um ódio *de si* porque seria uma destruição de si mesmo como ser plural, como ser alterado – diria Levinas? Isso talvez seja o que precisamos, ao final deste volume, para meditar. Aqui poderia haver uma *convicção*.

Ainda existe um “anti”? Mencionei acima o anti-islamismo. Mas a questão é, e talvez seja uma das questões mais importantes e também mais

³ Eu revisito aqui as admiráveis entrevistas de Sartre com Benny Lévy em *L'espoir maintenant*, Verdier, 1991.

dolorosas da atualidade: o que pode o anti-islamismo unir? O que pode haver de positivo? O que ele designa como seu oposto, senão, mais uma vez, a perigosa ilusão de um ser-eu – e, pior ainda, de um “ser-nós”? De um ser-povo – ou “nós” (ouso com dificuldade a escrever)? Sabemos que nossas sociedades ultracontemporâneas pulverizaram esse “povo”, e é isso que temos que fazer com essa pulverização? De um ser-classe – e aqui novamente, a realidade de nossas sociedades nos desmente. Contudo – no que é uma *responsabilidade* política –, não devemos esquecer nem o sentido desta palavra: povo (incluindo aqui também os povos vencidos pelas grandes ondas do colonialismo europeu), nem o sentido desta palavra: classe, porque estas palavras ainda carregam seu poder de subversão contra os efeitos do hiperindividualismo; porque carregam a possibilidade de novas formas de mobilização, não “contra”, não “anti”, mas a favor.

Eu nunca poderia obviamente escrever como Sartre o fez muito tempo atrás sobre uma outra oportunidade: todo anti-islâmico é um cachorro. E, no entanto, tenho quase certeza de uma coisa: Michel Foucault, quando se entusiasmou com a revolução iraniana em 1979, com um daqueles entusiasmos políticos de que Sartre foi capaz em sua época, talvez pudesse dizê-lo, considerando que aqui novamente, e aqui novamente sob o risco de fracasso, uma luz estava surgindo no Oriente.

Ainda devemos esperar por uma luz do Leste? Em vez de em “nós mesmos”, na capacidade de não esperar mais nada do “anti”?

Pierre Antoine Fabre

École des Hautes Études en Sciences Sociales-Paris

Tradução: Kate Constantino Oliveira

Formato: 17cm x 24cm
Tipologia: NewBrunswick
Papel miolo: Aperg. 72g/m²
Papel capa: Cartão Supremo 350g/ m²
Impresso: Editora Pontes