

CADERNOS DE HISTÓRIA

<i>Cad. hist.</i>	Belo Horizonte	v. 4	n. 5	p. 1-52	dez. 1999
-------------------	----------------	------	------	---------	-----------

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Grão-Chanceler

Dom Serafim Fernandes de Araújo

Reitor

Prof. Pe. Geraldo Magela Teixeira

Pró-reitores

Execução Administrativa – Ângela Maria Marques Cupertino; *Extensão* – Bonifácio José Teixeira; *Graduação* – Miguel Alonso de Gouvêa Valle; *Pesquisa e de Pós-graduação* – Léa Guimarães Souki; *PUC Minas Arcos* – Ângela França Versiani; *PUC Minas Betim* – Carmen Luiza Rabelo Xavier; *PUC Minas Contagem* – Geraldo Márcio Guimarães; *PUC Minas Poços de Caldas* – Geraldo Rômulo Vilela Filho e Maria do Socorro Araújo Medeiros; *PUC Minas São Gabriel* – José Márcio de Castro; **Diretor do Instituto de Ciências Humanas:** Audemaro Taranto Goulart; **Chefe do Departamento de História:** Maria Mascarenhas de Andrade; **Colegiado de Coordenação Didática:** Lucília de Almeida Neves, Maria Alice Moreira Lima, Maria Mascarenhas de Andrade (Coordenadora) e Rui Edmar Ribas; **Conselho Editorial:** Carlos Fico (UFOP), Eliana Fonseca Stefani (PUC Minas), Liana Maria Reis (PUC Minas), Lucília de Almeida Neves (PUC Minas), Maria do Carmo Lana Figueiredo (PUC Minas), Maria Efigênia Lage de Rezende (UFMG); **Coordenação Editorial:** Alysson Parreiras Gomes, Cláudia Teles; **Coordenação Gráfica:** Pró-reitoria de Extensão – PROEx; **Revisão:** Dila Bragança; **Estagiário:** Juniele Rabelo de Almeida



Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Pró-reitoria de Extensão
Av. Dom José Gaspar, 500 • Coração Eucarístico
Caixa postal: 1.686 • Tel: (31) 319.4220 • Fax: (31) 319.4129
30535-610 • Belo Horizonte • Minas Gerais • Brasil

Tiragem

1.000 exemplares

Preparada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Cadernos de História. — out. — 1997 — Belo Horizonte: PUC Minas,

v.

Anual

1. História – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Departamento de História.

CDU: 98 (05)

SUMÁRIO

Manifesto comunista: história, utopia e inclusão social <i>Lucília de Almeida Neves</i>	5
Sexualidade, casamento e confissão na América portuguesa <i>Maria Augusta do Amaral Campos</i>	15
Os espelhos de príncipes: um velho gênero para uma nova História das Idéias <i>Marcos Antônio Lopes</i>	21
Cultura, memória e identidade – contribuição ao debate <i>José Márcio Barros</i>	31
Democracia antiga e democracia moderna <i>Cristina Vilani</i>	37
RESENHAS	
FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cocanha: a história de um país imaginário <i>Heloisa Guaracy Machado</i>	43
BLUMEMBERG, Hans. Naufrágio com espectador <i>Andrea Luciana Vieira, Cyntia Lacerda Bueno, Evandro Alves Bastos, Fabiana Melo Neves, José Otávio Aguiar e Tereza Cristina de Laurentys</i>	48

<i>Cad. hist.</i>	Belo Horizonte	v. 4	n. 5	p. 1-52	dez. 1999
-------------------	----------------	------	------	---------	-----------



MANIFESTO COMUNISTA: HISTÓRIA, UTOPIA E INCLUSÃO SOCIAL

*Lucília de Almeida Neves**

RESUMO

O presente artigo aborda os conceitos de história e utopia mediante análise do **Manifesto comunista** de Marx e Engels. Ele acentua o relevante papel de um dos mais famosos programas políticos do século XIX e procura interpretar seu significado nos dias atuais, ao final do século XX.

Palavras-chave: Utopia; Inclusão social; Igualdade.

O Manifesto do Partido Comunista, certamente o mais conhecido texto de Marx e Engels, influenciou de forma definitiva as lutas sociais e políticas dos séculos XIX e XX. Além disso, através da utilização sensível de metáforas, constitui o texto tradutor de um utópico, generoso e ousado projeto de emancipação da humanidade: o igualitarismo.

Para Umberto Eco, o **Manifesto** “é um texto formidável que sabe alternar tons apocalípticos e ironia, slogans eficazes e explicações claras”. O texto, de estilo publicitário extremamente atual, de acordo com o referido autor, “começa com um formidável toque de tímpano, como a Quinta Sinfonia de Beethoven”: “Um espectro

ronda a Europa”. “Segue depois um vôo de águia sobre a história das lutas sociais desde a Roma antiga até o nascimento e desenvolvimento da burguesia, e as páginas dedicadas às conquistas desta nova classe revolucionária constituem o seu poema fundador”. (Eco, 1998, p. 32)

Poema fundador de uma utopia transformadora, que projetou o nascimento de novos sujeitos históricos (os assalariados), que identificou o caráter modernizador e revolucionário do capitalismo, que assinalou a emergência de uma economia internacionalizada e que previu uma trajetória de crises e de exclusão social para o próprio capitalismo.

Para Hobsbawm é um texto arrebatador, marcado por forte convicção apaixonada,

* Professora Titular – PUC Minas.

nada, por força intelectual e estilística, por uma retórica política “que possui uma força quase bíblica”, representando o “escrito político individual mais influente desde a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa”. (Hobsbawm, 1998, p. 294 e 300)

UTOPIA E HISTÓRIA

Obra-prima de oratória e persuasão, o **Manifesto comunista** constitui uma simbiose de utopia e práxis. É um texto no qual a questão teórica (ali expressa de forma preliminar, mas densa) cede espaço ao empenho apaixonado e visionário da prática. Dessa forma, o olhar para o futuro, em busca de uma sociedade igualitária, é também a luta do presente. Marx e Engels anteciparam, portanto, a concepção de movimento da história, segundo a qual o futuro está contido no presente.

A dinâmica da história – como já afirmava o célebre historiador francês, Jacques Le Goff – constitui uma relação complexa entre passado e presente e/ou entre presente e passado. Todavia, o mais importante significado da História encontra-se na projeção de futuro. Os iluministas do séc. XVIII, ao afirmarem uma visão otimista da História e do progresso, projetaram com toda a força revolucionária da época a perspectiva de um novo tempo. Para eles, o sentido da História consistia na possibilidade de construção de um mundo alternativo àquele no qual estavam inseridos. Nesse sentido, para D’Alembert, Diderot e Voltaire, o presente histórico era alimentado pela seiva visionária das utopias.

As utopias são aspirações vivificadoras da História, e seu florescimento nunca é aleatório. Ao alimentarem inquietações

generosas, desejos de transformações e ímpetos de renovação e justiça social, as utopias revelam as carências do tempo presente e as possibilidades do tempo futuro. Nas metas utópicas está presente uma consciência antecipadora que transforma o movimento em direção ao futuro em dinâmica viva do tempo presente. Dessa forma, o conceito de “sonho” relaciona-se aos sentimentos de melhoria do vir-a-ser e de rechaçamento da situação presente. O olhar através do tempo faz o homem maior do que seu próprio tempo, tornando-o capaz não só de antever, mas também de construir o porvir.

A visão de que as utopias são irrealizáveis é negada pelo movimento da História, através do qual os projetos de pensadores e revolucionários, mesmo que na maioria das vezes tendo se adaptado às condições concretas da realidade, constituíram estímulos para processos históricos transformadores. Para Ernst Bloch, a consciência antecipadora inerente às utopias é imprescindível à práxis (Bloch, 1947). Constitui fermento de projeções teleológicas, ações através das quais a potencialidade do futuro converte-se em concretude, metas alcançadas, mesmo que em inúmeras vezes de forma parcial.

Para Konder,

ao constituírem expressões das condições presentes em que o utopista sonha o futuro, as utopias influem de algum modo sobre a disposição com que as pessoas passarão a enxergar os problemas do que está por vir. Utopias, por conseguinte, são manifestações extremamente significativas no âmbito da história cultural. (1998, p. 71)

O espírito utópico é seiva viva das revoluções, que só se concretizam se animadas pela energia dos lutadores do passado, pelo visionarismo que faz com que,

de acordo com Benjamin, o sonho guarde secretamente o despertar. (Benjamin, 1985)

Considerando que a mentalidade utópica pode transcender a realidade e se transformar em conduta, Marx e Engels apostaram na conclamação do proletariado à luta pela transformação do mundo no qual estavam inseridos. Utopia e práxis constituindo uma dupla mas única realidade projetiva de um novo e renovado tempo. A consciência utópica transmutando-se, então, em consciência histórica, penetrando de forma integral o momento presente e transformando-o, com vistas à concretização de um sonho de transmutação do real.

Um olhar voltado para o futuro, um princípio de esperança do porvir, um libelo revolucionário são possíveis maneiras de se identificar o **Manifesto comunista** de 1848. Todas elas, entretanto, contêm a concepção de seus autores de que o homem emancipado de toda a forma de determinismo deveria e poderia tornar-se o sujeito de sua própria história. Herdeiro, de certa forma, do Iluminismo, o Marxismo, que nascia naquele tempo, acreditava na possibilidade de compreender o mundo através da razão, para assim poder transformá-lo.

A perspectiva do pensamento marxista de antecipar o futuro, para poder dessa forma controlá-lo, se não chegou a se concretizar em várias frentes, influenciou, sem dúvida, os rumos da história contemporânea da humanidade. Em decorrência, o princípio utópico que alimentou a luta dos socialistas e comunistas, e as conquistas sociais decorrentes das lutas por eles empreendidas ou por eles influenciadas, nos permitem afirmar que a história da humanidade, pós-século XIX, não teria sido a mesma sem a contribuição visionária de Marx e Engels.

UM MANIFESTO REVOLUCIONÁRIO E SEU MUNDO

Foi em dezembro de 1847, no segundo Congresso da Liga dos Comunistas, a antiga Liga dos Justos, que Karl Marx e Friedrich Engels receberam a incumbência de escrever um libelo que expressasse o programa da organização e que pudesse servir de orientação para as lutas do nascente proletariado europeu.

A Liga dos Comunistas tinha pressa em ver concluído o trabalho encomendado, pois estava convicta de que uma grave crise ameaçava o capitalismo, tornando fértil o terreno para pregações e manifestações revolucionárias. Em decorrência dessa certeza, não hesitaram em pressionar Marx e Engels para que concluíssem rapidamente seu trabalho.

Com efeito, o ambiente da Revolução Industrial na Europa apresentava-se propício às pregações revolucionárias que anunciassem a derrubada do sistema econômico capitalista. Mesmo porque tal sistema, apesar de revolucionário, potencializava uma forte exclusão social. Por isso, tornavam-se candentes aos corações do proletariado propostas que previam a derrubada do modelo de dominação então predominante por eles mesmos – novos e revolucionários sujeitos da História – denominados por Marx e Engels de “andrajos sem nada”.

Identificado pelo marxismo como condutor de sua própria história, ao proletariado caberia a tarefa de mudar o mundo, de criar um novo tempo, de plantar a semente da igualdade. Sem dúvida, a conjuntura favorecia acalentarem-se certezas de que um novo sujeito da história, de fato, havia nascido. Cabia a ele auto-reconhecer-se como tal, para poder empreender a revolução que significaria sua redenção.

Naquele ano de 1848, quando Marx e Engels concluíram a tarefa e publicaram seu manifesto, a Europa vivia uma onda de revoluções – movimento identificado como a Primavera dos Povos. A conjuntura efervescente colocava em lados opostos burguesia e proletariado. Como toda primavera é efêmera, a conjuntura também caracterizou-se por uma inegável rapidez do processo histórico. Nos anos que se seguiram à onda revolucionária de 1848, o capital encontrou seu grande período de expansão através do imperialismo; todavia, os comunistas, já mais bem organizados, fundaram a Primeira Internacional. Isso porque a primavera de 1848, apesar de efêmera, havia frutificado.

De fato, 1848 nasceu sob o signo das insurreições. Em fevereiro, na França, um levante operário derrubava a monarquia de Luís Felipe e proclamava a república, constituindo um governo no qual os socialistas estavam presentes. O que ocorreu na França pode ser identificado como paradigma de todas as revoluções de 1848 na Europa. Em diversos lugares a burguesia parecia colocar-se em posição de recuo, temendo a radicalização dos socialistas. Com certeza, a perspectiva revolucionária anunciava-se como uma ameaça para a classe industrial. Marx e Engels, ao afirmarem no **Manifesto comunista** que o espectro do comunismo rondava a Europa, tornaram real, aos olhos da burguesia, essa ameaça.

Os acontecimentos da França irradiaram-se para o conjunto de países europeus. Nesse contexto de turbulência, países como a Itália, a Alemanha, a Polônia, a Áustria e a Bélgica foram, cada um a seu modo, sacudidos por insurreições revolucionárias.

O **Manifesto** foi publicado no mês de fevereiro, em alemão, por uma editora

cujasede localizava-se em Londres. É evidente que sua influência direta sobre os acontecimentos de 1848 foi praticamente inexistente, sobretudo porque a tradução do texto para outras línguas atrasou-se consideravelmente. A versão em inglês data de 1850; em russo, de 1859; e em francês somente foi publicada em 1872.

Mas se o **Manifesto** não chegou a ter influência determinante nos acontecimentos de 1848, sua relação com eles é real. Cabe, quanto a esse aspecto, destacar que a onda revolucionária que varreu a Europa naquele ano constitui, juntamente com o **Manifesto** – primeiro libelo do marxismo, o substrato da marca de um tempo: o signo de uma fase da história na qual se projetou e se buscou a tomada de poder pela classe operária, mesmo em países como a Itália e a Alemanha, nos quais sua existência ainda era precária.

“Certos períodos são marcados pela ruptura, pela eclosão irrefreável do novo” (Paula apud Reis, p. 141). São épocas da história nas quais a transformação predomina em detrimento da continuidade. São tempos de se olhar para o futuro em detrimento da visão retrospectiva. Foi assim com o advento da Idade Moderna, que trouxe o Humanismo Renascentista, a Revolução Comercial, o descortinar de um novo mundo e a Reforma Protestante. Foi assim com o advento do Liberalismo, que propugnou o rompimento com um Estado monárquico, centralizado e intervencionista. Foi assim com o século XVIII, que protagonizou a independência dos EUA e a Revolução Francesa. Essas duas experiências concretas, já mais próximas do afã socialista do séc. XIX, fariam da liberdade política e da questão social temas centrais em sua época.

Cada época revolucionária tem sua representação traduzida por imagens

(construção imagética de um tempo), por obras de artes, por obras literárias, por composições musicais, por obras filosóficas, por manifestos e libelos. Para João Antônio de Paula, **O príncipe**, de Maquiavel (1513) e o **Elogio da loucura**, de Erasmo (1511) representaram o advento da modernidade humanista. Já **O segundo tratado sobre o governo**, de Locke (1690), é um típico manifesto liberal. E as obras de Rousseau, Diderot e D'Alembert representam o desejo de liberdade e de domínio da razão iluminista que orientou a Revolução Francesa. Essas são obras que representam a aspiração de seu tempo. Não são as únicas que o fazem, mas são referências significativas de que os signos de uma época são traduzidos pela capacidade criativa dos sujeitos históricos (artistas, intelectuais e povo) de cada tempo específico da trajetória da humanidade.

O **Manifesto comunista** e toda a obra marxista que o sucedeu traduzem as condições do mundo capitalista industrializado do séc. XIX e a projeção de um futuro socialista renovador. Buscando falar tanto à razão quanto à emoção, utilizou-se de palavras e metáforas que traduziram aspirações de liberdade e anseios de igualdade. Combinou, além disso, uma análise do mundo burguês, que se consolidou com a Revolução Industrial, com um programa prático de ação e de luta. Dois eixos, portanto, o sustentam: a síntese teórica e histórica, e a práxis (a ação).

Seu impacto ultrapassou a conjuntura de sua publicação e inspirou lutas operárias para além do séc. XIX. Síntese do sentimento de incompletude das conquistas sociais que sucederam à Revolução Francesa, desfraldou novas bandeiras de luta, anunciou a perspectiva de um mundo alternativo ao mundo capitalista e identificou a sociedade como local da ação, da práxis transformadora.

Além disso, consolidou as linhas essenciais da ontologia do ser social marxista – o materialismo histórico, já anteriormente elaboradas na **Ideologia alemã** (1845) e na **Miséria da filosofia** (1847). A contribuição teórica do materialismo dialético ultrapassou as possibilidades da práxis, sempre delimitada pelas condições estruturais e conjunturais, transformando-se em paradigma norteador de inúmeras obras filosóficas, econômicas, históricas e sociológicas ao longo dos séculos XIX e XX.

OS 150 ANOS DO MANIFESTO: A POSTERIDADE DE UM DESAFIO (ATUALIDADE E LIMITES)

O **Manifesto comunista**, lançado há 150 anos, poderia parecer caduco neste final de milênio, quando o marxismo vive uma das suas mais profundas crises, cujo momento mais marcante foi o do rompimento dos países do leste europeu com “o socialismo real”. Mas a atualidade de seu libelo revolucionário está em debate. Para Carlos Nelson Coutinho (1998) “surpreende a atualidade com que, por exemplo, seus autores descrevem os fundamentos do modo de produção e da formação econômico-social capitalistas, sob cujo domínio continuamos a viver até hoje” (p. 39). Já o sociólogo britânico Anthony Giddens, diretor da London School of Economics, afirma que Marx foi o primeiro pensador da modernidade capitalista e que “O **Manifesto** continua válido como instrumento de crítica do sistema capitalista e da era da globalização”. (1998, p. 28)

Cabe ressaltar, todavia, que mesmo os marxistas contemporâneos não podem repetir mecanicamente o que é dito no **Manifesto**, pois o mundo mudou. E mesmo que os problemas mais graves do sistema

capitalista continuem persistindo, a conjuntura atual é decididamente diferente da de 1848. Além do mais, ao lado de sua extraordinária grandeza e de sua reconhecida atualidade, o **Manifesto** também apresenta limites, pois na verdade nenhuma obra histórica pode ser despreendida das condições do tempo nas quais foi produzida.

Por isso, Coutinho insiste que reler o **Manifesto**, mesmo do ponto de vista marxista, “significa relê-lo de modo crítico, relativizá-lo, situá-lo historicamente” (1998, p. 152). Essa relativização histórica não significa, contudo, desconhecer que o **Manifesto** está incluído no elenco das obras clássicas criadas pela humanidade, que resistiram ao tempo, podendo ser permanentemente revisitadas, pois apresentam um enfoque sempre atualizável.

O **Manifesto comunista**, que buscou sintetizar as aspirações e o pensamento de comunistas de diferentes países europeus, apresenta dez mandamentos, alguns apropriados à conjuntura na qual foi publicado, outros, todavia, bastante sintonizados com os problemas econômicos e de exclusão social do final do presente milênio. Assim, resumidamente, são estes os principais pontos do programa do **Manifesto**:

1. *Expropriação da propriedade latifundiária e utilização da renda da terra para cobrir despesas do Estado;*
2. *Imposto fortemente progressivo;*
3. *Abolição do direito de herança;*
4. *Confisco da propriedade de todos os emigrados e sediciosos;*
5. *Centralização do crédito nas mãos do Estado, através de um banco nacional com capital estatal e monopólio exclusivo;*
6. *Centralização do sistema de transportes nas mãos do Estado;*
7. *Multiplificação das fábricas e dos instrumentos de produção pertencentes ao Estado, desbravamento das terras incultas e melhora das terras cultivadas, segundo um plano geral;*

8. *Trabalho obrigatório para todos, constituição de brigadas industriais, especialmente para a agricultura;*
9. *Organização conjunta da agricultura e indústria com o objetivo de suprimir paulatinamente a diferença entre cidade e campo;*
10. *Educação pública e gratuita para todas as crianças. Supressão do trabalho fabril das crianças, tal com praticado hoje. Integração da educação com a produção material.*

Esses pontos programáticos permitem-nos reafirmar que o **Manifesto comunista** é decididamente datado e reflete as condições daquele longínquo 1848. Todavia, algumas de suas formulações, especialmente as relativas às questões sociais, educacionais e do trabalho revertem-se de atualidade alarmante, uma vez que, passados 150 anos de sua publicação, são problemas que continuam afligindo a humanidade.

Dessa forma, cabe destacar o primeiro item do programa, que diz respeito à questão agrícola, ao problema da terra. Na atualidade, nos países desenvolvidos e de tradição minifundiária, este problema não se cerca das conseqüências sociais graves que o tornam tão contundente nas nações não-desenvolvidas ou de desenvolvimento interno desequilibrado. No Brasil, por exemplo, o problema da terra é estrutural. Constitui um fardo pesado e carregado por um período de longa duração. Remonta às capitâncias hereditárias, teve sua marca indelével no coronelismo e manifesta-se de forma marcante na conjuntura atual pela miséria dos bóias-frias e pelo movimento dos trabalhadores sem terra.

Quanto à questão tributária, é lugar-comum afirmar que, no caso brasileiro, ainda é um problema muito mal resolvido. Os impostos mais drásticos incidem principalmente sobre os assalariados. O capital é proporcionalmente pouco tributado e a utilização dos recursos advindos

da tributação é mal implementada, não privilegiando programas sociais.

A questão do trabalho e do emprego, podemos afirmar, de forma categórica, é indiscutivelmente atual. O problema do desemprego atinge a maioria dos países capitalistas do mundo, chegando em algumas nações européias à marca dos 16% e em outras latino-americanas à faixa dos 13%. Quando se vê no Brasil um processo de precarização dos contratos de trabalho, experiência já em curso e sem êxito na Argentina, a proposição de direito ao trabalho é decididamente muito importante e reverte-se de uma urgência inquestionável.

Já o ponto do programa que trata da organização conjunta da indústria e da agricultura tem, segundo João Antônio Paula, “a força da antecipação, à luz das idéias que avançam o seu tempo e são contemporâneas do futuro” (p. 152). Para o autor, essa idéia é bastante atual, relacionando-se a problemas socioambientais. Trata-se de uma estratégia premonitória de enfrentamento da crise de explosão urbana e de precarização das condições de vida das grandes metrópoles no séc. XX.

O décimo ponto cala fundo, principalmente nos países nos quais a mão-de-obra infantil é vergonhosamente explorada e em que os problemas educacionais, principalmente os relativos ao acesso à escolaridade e à permanência no sistema escolar, ainda encontram-se sem solução. No Brasil, de acordo com dados do IBGE/Unicef (1997), é alarmante a incidência de trabalho infantil, que chega a atingir cerca de 3,2% de crianças na faixa etária de 5 a 9 anos, especialmente nas áreas rurais e 24% de crianças e adolescentes entre 10 e 14 anos, considerando-se o universo da população do país nessa faixa de idade. (p. 130 e 132)

Analizados alguns pontos programáti-

cos do **Manifesto**, consideramos ser necessário dar uma atenção especial à ênfase do texto sobre a questão internacional. A profecia de Marx e Engels de que o capital age sem fronteiras em todo o mundo não só se confirmou ao longo dos séculos XIX e XX, como ganhou dimensões especiais neste final dos anos de 1900. O tema da globalização, hoje em moda no mundo ocidental e oriental, há muito foi enfrentado pelos pais do marxismo. Mas, na análise contemporânea que se faz da globalização, é preciso destacar que as condições internacionais do mundo contemporâneo em muito diferem daquelas próprias aos idos da primeira metade do século XIX.

O cenário aberto pelo texto de 1848 apresenta-se bastante diferente, pois os sujeitos históricos já não são os mesmos. Em suma, a sociedade tornou-se mais complexa, mais pluralista. A dicotomia burguesia/proletariado, que já era limitada para se explicar a sociedade emergente nos primeiros anos da industrialização, definitivamente não se encaixa na complexidade social do mundo no qual vivemos. Camadas sociais intermediárias (técnicos, gerentes, executivos, profissionais de serviços) são ativas e correspondem à diversificação de atividades econômicas do mundo capitalista. Além disso, existem segmentos expressivos da população mundial que desenvolvem seu trabalho nas áreas rurais, através de diferentes formas de inserção no processo produtivo (assalariados, pequenos proprietários, arrendatários, bóias-frias, etc). Também cabe registrar que é significativo o número de profissionais liberais que não se encaixam na dicotomia apresentada nos primórdios do marxismo. Finalmente, existem segmentos expressivos da população que freqüentemente estão fora do proces-

so produtivo. No Brasil eles constituem 1/3 da população e na Ásia correspondem a quase a metade dos asiáticos. São os excluídos do processo produtivo...

Mas esta não é a principal diferença entre a globalização atual e a prevista pelo marxismo. Marx e Engels previram que a internacionalização da economia capitalista seria, em um primeiro momento, opressiva, especialmente para os países mais pobres, mas que uma segunda fase da internacionalização seria caracterizada pela libertação revolucionária dos trabalhadores de todo o mundo. Tal prognóstico não se confirmou. O processo de globalização não se tem caracterizado por uma linearidade definida. O desequilíbrio entre as nações continua favorecendo os países mais fortes. Em outras palavras, o mundo unificado pelo capitalismo não se tornou homogêneo. Pelo contrário, é marcado por uma distribuição desigual dos poderes econômico, militar e político.

Quanto à libertação revolucionária do mundo do trabalho, pelo menos na atualidade não constituiu realidade. Ao revés, inúmeras conquistas de direitos sociais e trabalhistas, alcançadas pelas lutas dos trabalhadores no decorrer dos últimos 150 anos, estão ameaçadas nesses tempos de neoliberalismo e desregulamentação da ordem social.

Mas a imagem dos textos clássicos de Marx e Engels de que a internacionalização capitalista seria como fogo na pradaria, consumindo culturas nacionais e descharacterizando as fronteiras políticas, é hoje uma realidade inexorável. De fato, o intercâmbio universal, mesmo que assimétrico, está presente no cotidiano de todos os países do mundo.

RECONSTRUIR UTOPIAS: PRESENTE E FUTURO FRENTE AOS DESAFIOS DA EXCLUSÃO SOCIAL

O pensamento histórico marxista identifica na dimensão temporal uma tensão constitutiva peculiar, através da qual é possível identificar os movimentos transformativos, que são o cerne da História. Trata-se de movimentos dialéticos, que compreendem a relação entre presente e passado, e entre pensar e agir. Assim, na concepção marxista, o conhecimento histórico pressupõe articular a temporalidade com as múltiplas dimensões da vida social e econômica. As contribuições de Marx nesse terreno são fundamentais, especialmente no que se refere à questão da totalidade, pois a leitura de sua obra indica que, longe de estar preso a um economicismo reducionista, havia compreendido ser a pluralidade uma dimensão essencial da vida humana. Pluralidade inerente à totalidade, e totalidade como síntese, que compreende os aspectos econômicos, essenciais à concepção marxista, mas incorpora também as formas políticas, culturais e ideológicas próprias à vida em sociedade.

O **Manifesto** pode ser identificado como um texto referencial do marxismo, que considera a vida humana nas suas múltiplas dimensões. É um libelo político, que compreende também uma análise histórico-dialética na qual as dimensões econômicas e sociais da emergente sociedade industrial estão registradas. Nesse sentido, além da análise específica do modo de produção capitalista e dos impasses da modernidade nascente, contém uma dimensão de futuro, uma forte carga emancipatória, um apelo à luta para que à exclusão social – peculiar ao capitalismo – suceda a inclusão social, através da im-

plantação de uma nova ordem inspirada nos princípios do igualitarismo.

Talvez possamos afirmar que o conteúdo utópico emancipatório do **Manifesto comunista** esteja hoje em parte superado, pois as condições históricas do tempo presente são substantivamente diferentes daquelas predominantes na primeira metade do século passado. Talvez possamos também considerar, reportando-nos a Coutinho (1998), que, mesmo um marxista,

(...) que compreenda a ortodoxia não como uma reverência fetichista aos textos, mas como um empenho em ser metodologicamente fiel ao movimento histórico do real, não pode repetir essas definições como sendo plenamente válidas hoje. (p. 36)

Mas, com certeza, podemos afirmar que Marx e Engels não se enganaram ao identificar um caráter de barbárie na modernidade capitalista. Não se enganaram também ao preconizar a consolidação da assimetria e da dominação nas relações entre as nações, nem ao concluir que o desenvolvimento do capitalismo é contraditório, gerando a tendência de acumulação de riqueza em uma extremidade e de miséria na outra.

Não há também como negar que o mundo contemporâneo, conforme afirma Hobsbawm (1995), na sua recém-lançada obra **A era dos extremos**, apesar de a globalização o ter transformado em uma unidade operacional única, continua sendo um mundo polarizado entre a miséria e a riqueza. Um mundo no qual, considerando-se o conjunto de sua população, o número dos que estão de fora dos benefícios do desenvolvimento é cada vez maior. Basta olhar o mapa-múndi, e virá em um segundo a constatação evidente de que a maior parte do território do planeta Terra é habitado por pobres e miseráveis.

Dessa forma, a construção de novas utopias visionárias da inclusão social reverte-se de urgência clamorosa. A perspectiva do alvorecer de um novo milênio contempla a humanidade com suas luzes. Por isso, a ousadia do sonho de uma sociedade mais igualitária reatualiza-se, mesclando-se à proposição de uma ordem política na qual persistam os valores da liberdade individual.

Utopia? Sonho ingênuo dos que insistem em afirmar os valores da solidariedade humana? Talvez sim. Mas, se considerarmos que são as utopias motor da História, talvez valha a pena investir no presente com os olhos abertos para os horizontes do futuro e buscar inspiração na concepção marxista que, de acordo com Hobsbawm (1998), caracteriza-se pelo entendimento de que a mudança histórica processa-se “mediante a práxis social, mediante a ação coletiva”. (p. 308)

Talvez seja hora, de como propõe Garcia (1998), “pensar o país e o mundo existentes, ousar encarar de frente as profundas mudanças, ainda que abalem dogmas e convicções, colocar a reflexão à altura da generosidade dos que suportam a exploração e lutam contra ela” (p. 37). As razões para que se persiga essa proposta são evidentes para os que não se deixaram seduzir pelos arautos do individualismo e, portanto, não abandonaram a perspectiva da solidariedade.

Trata-se de perseguir a meta, aparentemente tão pouco ousada, de se assegurar um mínimo de renda e bem-estar social para todos, pois hoje o grande problema do mundo não é a criação de riquezas mas a sua distribuição. Trata-se, também, de lutar contra o trabalho e a prostituição infantis, e tornar a saúde e a educação bens universais. Além disso, é necessário implementar uma distribuição

mais equitativa da propriedade da terra, realizando uma efetiva reforma agrária. Cabe, enfim, retomar algumas das proposições do **Manifesto comunista** do longínquo 1848 e atualizá-las à luz das necessidades do tempo presente.

O retorno a um pluralismo reflexivo e fértil, acompanhado do rompimento com a cadeia esterilizadora do pensamento único e homogeneizador predominante neste final de século, com certeza seria um passo importante para a construção de novas proposições visionárias. É preciso, mais do que nunca, considerar a perspectiva de uma ordem amplamente democrática, na qual, como diziam Marx e Engels, predomine o livre desenvolvimento de cada um como condição para o livre desenvolvimento de todos. É necessário também implementar um projeto de desenvolvimento econômico que considere as questões ambientais, além das exigências de superação da pobreza e da exclusão social e cultural, que afetam expressivo segmento da população do globo terrestre. Finalmente, é urgente a implementação de ações instituidoras de uma cida-

dania includente e legitimadora de um estado de direito apto à criação e consolidação de novos direitos.

E, no caso brasileiro, é urgente e imperativo que se criem alternativas para que o País não continue sendo identificado mundialmente, qual feito por Hobsbawm, como “um monumento à negligência social”.

Considerando que os processos e acontecimentos históricos são antecipações do futuro e que a construção de utopias os precede, fazemos nossas as palavras de Ernst Bloch:

O homem, em vivendo, é voltado, em primeiro lugar, para o porvir. O passado é um tempo já vivido e o presente autêntico, por assim dizer, não está mais aqui. O futuro é o que nós tememos ou em quem confiamos; sob esse plano de intenção humana, que recusa o fracasso, o porvir é o que nós esperamos (...). Podem então os sonhos vivos realmente se enriquecer, quer dizer, vir a ser sempre mais claros, menos abandonados à sorte, melhor conhecidos, melhor compreendidos e melhor mediados no curso das coisas. (...) O trabalho desta ordem reclama aos homens que se atirem ao devir, do qual eles mesmos serão partes. (Bloch, 1974, p. 9-10)

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. (v. 1). São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BLOCH, Ernst. **Le principe espérance**. Paris: Gallimard, 1947.
- COUTINHO, Carlos Nelson. Grandezas e limites do Manifesto. In: **Teoria e Debate**. n. 36, ano 10. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.
- ECO, Humberto. A retórica afinada do visionarismo. **Jornal do Brasil**. 25/01/98.
- GARCIA, Marco Aurélio. O Manifesto e a fundação do comunismo. In: **Teoria e Debates**. n. 36, ano 10. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.
- HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos**; o breve século XX. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução ao manifesto comunista. In: **Sobre História**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- INDICADORES SOBRE CRIANÇAS E ADOLESCENTES NO BRASIL 1991-1996. UNICEF/IBGE, 1997.
- KONDER, Leandro. Marx, Engels e a utopia. In: REIS, Daniel (Org.). **Manifesto Comunista: 150 anos depois**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

SEXUALIDADE, CASAMENTO E CONFISSÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA

*Maria Augusta do Amaral Campos**

RESUMO

A intenção deste artigo é refletir sobre como a Igreja esteve presente na formação de uma moral cristã, em que o casamento e a confissão foram utilizados como mecanismos de controle, atuando sobre o imaginário social, numa sociedade em construção.

Palavras-chave: Casamento; Sexualidade; Confissão.

No início da Idade Moderna, a Europa passava por uma grande crise em todos os sentidos. Foi uma época de quebras e reformas, e os valores morais e religiosos necessitavam de reformas urgentes. Vindas de uma civilização em descaracterização, podiam-se detectar crises econômicas, políticas, sociais e culturais em decorrência da desestruturação do sistema feudal.

No plano político, o coordenador dessas forças em crise foi o “Estado Absoluto”, o grande empreendedor das viagens marítimas e das novas descobertas além-mar. O mundo rural fechado foi ficando para trás, os horizontes se alargaram; com

isso, tornou-se necessário adaptar a mentalidade do homem “moderno” à nova realidade.

A abertura do comércio, a urbanização, o aparecimento de uma nova classe social – urbana e comerciante – o surgimento dos “Estados Nacionais”, a centralização do poder começaram a despertar novos valores e a urgência de mudar outros.

Há algum tempo vinha-se questionando o papel da Igreja frente aos fiéis. Estes últimos, muito afastados dos dogmas da instituição, viviam sua religiosidade de forma comunitária e folclorizada.

Durante o século XIII, a Igreja Católica, atenta ao afastamento dos fiéis, pro-

* Pesquisadora do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Mestre em História pela FAFICH/UFMG.

moveu algumas reformas conhecidas como Reforma Gregoriana e implantadas no IV Concílio de Latrão. Defendia, entre outros, os seguintes dogmas: o celibato clerical, o casamento indissolúvel e a confissão anual obrigatória.

No entanto, essas reformas não foram capazes de aproximar os fiéis e continuaram preocupando os pensadores da fé. Isso resultou num cisma dentro da Igreja de Roma. Os dissidentes, através do questionamento dos dogmas e sacramentos, iniciaram o que se denominou de Reforma Protestante.

Na realidade, todo esse processo levaria à superação de uma religiosidade popular e regionalizada por uma religião intelectualizada, dogmática e ideológica, fazendo-se necessárias a revisão dos costumes e a imposição de regras morais de comportamento cristão.

Como reação à Reforma, em 1545 e 1563, a Igreja Católica reuniu-se no Concílio de Trento, promovendo mudanças que ficaram conhecidas como a Contra-Reforma. O Concílio nada mais foi do que a afirmação dos dogmas estabelecidos pela Reforma Gregoriana.

Tanto a Reforma Protestante como a Contra-Reforma fizeram grandes transformações no cerne de suas Igrejas. Diferiram em várias questões de ordem teológica e política, mas ambas tiveram como objetivo básico a evangelização em massa dos fiéis. "As duas Reformas caminharam juntas no mais extraordinário processo de aculturação posto em prática no Ocidente". (Vainfas, 1989, p. 10)

A EVANGELIZAÇÃO PROCESSADA NOS TRÓPICOS

Portugal transformou-se em "Estado Nacional" logo no início da Idade Moderna e para tal teve a colaboração da Igreja Católica. Foi instituído o padroado,¹ e os soberanos portugueses passaram a controlar os negócios espirituais. Esse controle sobre os assuntos religiosos estendeu-se também às terras conquistadas.

Como a Igreja de Roma, durante a instituição das medidas tridentinas, teve toda a sua atenção voltada para a Europa, o Estado Português, através da Companhia de Jesus, ocupou o espaço de catequese e propagação da fé cristã, nos padrões estabelecidos pela Contra-Reforma, em suas conquistas ultramarinas.

O controle da religião pelo Estado, em que muitas vezes questões políticas eram colocadas acima das religiosas, aliado à falta de representantes da Igreja de Roma com suas normas de evangelização, provocaram na colônia uma religiosidade peculiar.

Essa religião foi marcada pelo sincretismo na fusão de elementos étnicos dos brancos, índios e negros. Foi uma religião de fachada, exteriorista, ritualista, sem nenhuma convicção intimista de fé.

A originalidade da cristandade brasileira reside portanto na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: cristandade marcada pelo estigma da não fraternidade. (Mello e Souza, 1987, p. 88)

¹ "O direito de padroado dos reis de Portugal só pode ser entendido dentro de todo o contexto da história medieval. Na realidade, não se trata de uma usurpação dos monarcas portugueses de atribuições religiosas da igreja, mas de uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal". (Hoornaert *apud* Boschi, 1986, p. 42)

É dentro desse contexto que tentaremos analisar os efeitos das medidas tridentinas e os mecanismos por ela utilizados na América Portuguesa.

CASAMENTO E CONFISSÃO: MECANISMOS DE CONTROLE

Como já foi dito anteriormente, a Contra-Reforma foi uma reação contra a crise que ocorreu na Igreja Católica durante o século XVI. Instituída para perseguir os que se afastavam da religião católica, ela criou os instrumentos necessários para efetivar seus ideais no Tribunal do Santo Ofício. Além da perseguição aos infiéis, foram criadas práticas de condutas morais familiares e sexuais.

Entre as práticas de conduta moral, apontamos a exaltação ao casamento. O estado de casado era um ideal a ser perseguido, significando *status* social e fazendo parte das tradições ibéricas herdadas pela colônia portuguesa na América. Tanto a Igreja como o Estado empenharam-se na divulgação do casamento.

Existiram não só textos eclesiásticos que divulgavam o matrimônio, como também manuais de casamento produzidos por leigos. Esses manuais eram dirigidos aos homens e tinham como objetivo ensinar a escolha da esposa ideal, bem como as atitudes em relação à vida conjugal cotidiana e às práticas sexuais. A figura da mulher apareceu ligada à da feiticeira, ao diabo; por isso, a necessidade de controlá-la. O sexo só era permitido com intuito de procriação e somente em posições lícitas. O casamento era indissociável, portanto, à necessidade da escolha certa. Tudo o que fosse feito ao contrário estava contra as leis de Deus, fazendo com que o indivíduo caísse em pecado.

Todas as normas dirigiam-se ao bom-senso, ao meio-termo e sair fora delas implicava a não-aceitação dentro da sociedade. Criou-se, dessa forma, todo um mecanismo de controle ideológico sobre a população.

Em cada família que se constituía formava-se uma unidade micro do que deveria ser a nação, na qual o pai tinha autoridade total e representava, em pequena escala, o rei ou o sacerdote, estabelecendo, assim, um exercício de respeito às normas sociais.

Para garantir a eficácia da pastoral cristã, a Igreja utilizou como instrumento a confissão sacramental. Foi através da confissão que ela garantiu o controle dos fiéis. Aquele que confessava tinha culpa, portanto necessitava do perdão, que era dado via penitência. Logo, a confissão foi o discurso da culpa e um ato de sujeição a essa instituição.

Como ocorreu em relação aos manuais de casamento, também existiram os manuais dos confessores e confidentes. Nesses manuais ficava bem clara a forma como o confessor deveria conduzir a confissão e, na qualidade de avaliador da verdade do outro, ele não poderia ser nem muito benevolente, nem muito duro. O importante não era o ato em si, e sim o controle do pensamento. Em relação aos pecados, a Igreja elaborou manuais práticos do que era permitido e do que não era. Quanto aos atos sexuais, percebemos restrições a tudo o que pudesse levar ao prazer. O importante era controlar o desejo. Um outro componente fundamental criado para a eficácia da confissão foi a figura do delator. Criaram-se, dessa maneira, no seio da sociedade, os guardiães da moral e dos bons costumes.

Durante a estada do visitador do Santo Ofício, fazia-se uma convocação atra-

vés do Edito de Fé para que todos os moradores denunciasses os que atentavam contra a moral e a fé. Aqueles que quisessem confessar poderiam fazê-lo ainda no período denominado de 'tempo da graça' e seriam absolvidos dos seus pecados. O que podemos perceber aí é a figura do delator inserida no cotidiano social.

A convocação do visitador era feita através do Monitório Geral e, exceto os crimes contra a fé e a bigamia, os outros pecados eram colocados de maneira globalizante, possibilitando uma margem enorme de delações. Portanto, cada indivíduo passou a ser uma ameaça ao outro, aliás muito bem retratada no poema de Gregório de Matos:

*(...) Em cada porta um freqüentado olheiro,
Que a vida do vizinho, e da vizinha
Pesquisa, escuta, espreita e esquadrinha
Para levar à Praça e ao Terreiro.
(Matos apud Vainfas, 1986, p. 41)*

Os principais crimes delatados são os considerados nefandos: sodomia, bigamia, defesa da fornicação, sacrilégios ligados a relações sexuais, adultério e concubinato, solicitação e os de negação da castidade como estado ideal. Isso nos leva a concluir o quanto estavam introjetados na mentalidade cotidiana os princípios tridentinos de que o ato sexual só era lícito no sentido da procriação e permitido somente no casamento.

A sexualidade se confundia com o casamento, legitimando-se nele; o objetivo máximo de um e de outro era a procriação: como consequência natural, amor e fertilidade acabavam se identificando na mentalidade popular. (Mello e Souza, 1986, p. 13)

Tal era o medo dos casais em relação ao Santo Ofício que era impossível se sentirem a sós no leito conjugal. Alguns prazeres e caprichos eram sempre persegui-

dos pelo pânico do delator e do inquisidor. De tal forma estava inserido no imaginário o que era o sexo lícito que qualquer ultrapassagem ao permitido fazia-lhes sentir pecadores e prestes à confissão e à tortura. Além disso, como era no casamento que o sexo lícito era permitido, os confessores estavam sempre atentos ao que se passava nele. Tentavam controlar os atos e pensamentos dos casais para que não excedessem ao permitido, utilizando-se do instrumento da confissão.

O casamento foi tão bem inculcado nas mentalidades que, como vimos acima, excetuando-se os crimes de fé, todos os outros confessados ou delatados eram pecados sexuais, se sexo lícito, que não visavam à procriação.

No entanto, aparece também, entre os crimes confessados, a discussão entre o estado de casado e de celibatário. Alguns indivíduos se viram à frente do visitador por afirmarem ser o estado dos casados a ordem que mais agradava a Deus.

É importante salientar que essa discussão incluía-se num contexto mais amplo. Quando ocorreu a Reforma protestante, um dos dogmas da Igreja Católica – o celibato clerical – foi abolido pelos dissidentes que acreditavam ser um fingimento impor o celibato aos religiosos. Como reação, Trento não só reafirmou o celibato clerical como também o colocou acima do estado conjugal. Para a Contra-Reforma, o celibato e a virgindade eram mais abençoados por Deus que o casamento. Logo, afirmar que o casamento era melhor que o estado de religioso tornava-se um crime, pois ia contra as normas tridentinas, portanto, uma heresia.

Durante o período colonial o mau comportamento de muitos padres deu margem para que se questionassem suas atitudes pecaminosas e até discutir o celiba-

to, colocando-o abaixo do casamento aos olhos de Deus.

Entretanto, o que percebemos no discurso popular sobre os dois estados era que, mais do que condenar o celibato, esses indivíduos se apegavam ao casamento e o glorificavam. Eles afirmavam que Deus o fizera primeiro e, desde que fosse obedecido tudo o que esse mesmo Deus mandasse, os homens seriam felizes e viveriam bem. Também aqui vemos como as normas tridentinas, no sentido de disciplinar e controlar os homens, haviam se introjetado em seu imaginário. O casamento, socialmente valorizado, era uma meta a se realizar.

Fica-nos a seguinte questão: será que, quando colocava o matrimônio acima do estado religioso, a sociedade fazia isso por não acreditar no celibato, pois os padres da colônia portuguesa na América constantemente cometiam os pecados nefandos? Ou porque acreditava que o casamento nos moldes tridentinos, com o intuito da procriação e da obediência, era verdadeiramente o estado escolhido por Deus?

De qualquer maneira, gostaríamos de salientar a forma como a Igreja, utilizando-se eficazmente dos instrumentos criados, foi capaz de controlar e exercer o poder sobre os homens. Acrescente-se que, para o sucesso dessa empreitada, contou com a colaboração do Estado. A exaltação ao casamento no modelo tridentino, no qual o sexo tinha a função tão-somente de procriação, era a maneira de controlar o prazer, o excesso.

Para o Estado, normatizar a população através do casamento permitiria melhor governá-la, além de extrair-lhe maior proveito no sentido de não só provar a recém-criada colônia portuguesa nos trópicos, mas também de manter a propriedade. Constituindo famílias, os indivíduos se preocupariam em manter e aumentar seus bens. Acreditavam ainda que a falta de base familiar interferia negativamente no rendimento do trabalho. A família possibilitava a sedentarização da sociedade, enquanto que indivíduos solteiros eram atraídos para uma vida nômade.

A Igreja, através da confissão, incentivou no homem o sentimento de culpa, da angústia moral e, para aplacá-la, era necessário falar, conseguir o perdão. Criou-se, por conseguinte, um discurso, por sinal muito bem conduzido pela figura do confessor.

Detectamos uma relação de dependência, respeito e medo, na qual o confessor personificava o condutor do pecador a Deus, ao estado de graça. Ele analisava o outro e através da penitência, portanto do castigo, lhe concedia o perdão. Essa situação representou a submissão do homem à instituição.

Passados três séculos dessa aculturação cristã realizada no Ocidente pela Igreja, percebemos o quanto essas normas morais ainda fazem parte do imaginário da humanidade e como a vida cotidiana do homem contemporâneo está marcada por esses valores.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Angela Mendes de. Os manuais de casamento dos séculos XVI e XVII. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 17, 1989.
- BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas Gerais. O Século XVIII. In: **Revista do Departamento de História**. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, v.4, 1987.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. A presença do macabro na cultura barroca. In: **Revista do Departamento de História**. FAFICH/UFMG, v. 5, 1987.
- DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. 1300-1800. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade do saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- LIMA, Lana Lage da Gama. Aprisionando o desejo. Confissão e sexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **História da Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- MELLO E SOUZA, Laura de. O padre e as feiticeiras. Notas sobre a sexualidade no Brasil Colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **História da Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados; moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- VAINFAS, Ronaldo. A problemática das mentalidades e a inquisição no Brasil Colonial. In: **Estudos Históricos**. v. 1, 1988.
- VAINFAS, Ronaldo. A Teia da Intriga. Delação e moralidade na sociedade colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **História da Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- VENÂNCIO, Renato P. Nos limites da sagrada família: ilegitimidade e casamento no Brasil-Colônia. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **História da Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

OS ESPELHOS DE PRÍNCIPES: UM VELHO GÊNERO PARA UMA NOVA HISTÓRIA DAS IDÉIAS

Marcos Antônio Lopes*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar o Estado monárquico da Época Moderna a partir do reconhecimento do ideal ético da realeza edificado durante os séculos XVII e XVIII, e tomando como referência a evolução da historiografia política no presente século.

Palavras-chave: Absolutismo; Ética; História política.

Se a história fosse inútil aos outros homens, seria preciso lê-la aos príncipes. Não há melhor meio de lhes ensinar o que podem as paixões e os interesses, os tempos e as conjunturas, os bons e os maus conselhos. (Bossuet, 1967)

O Estado monárquico da Época Moderna apresenta-se como um dos temas clássicos da historiografia europeia. De maneira sistemática, o século XIX concedeu espaço privilegiado aos estudiosos do Estado moderno. Sem incorrer em exagero, Pierre Chagnu define a historiografia europeia do século passado como uma “história do Estado no século dos nacionalismos”. (Chagnu, 1976, p. 65)

O Estado moderno, com sua grande capacidade de organizar homens e reunir recursos, continua exercendo no Século da

História a mesma atração que fascinará Voltaire e a maior parte dos escritores políticos das Luzes. Para Lawrence Stone, isso se deve ao fato de que o Estado monárquico “(...) constitui talvez o que a civilização ocidental trouxe ao mundo de mais notável, se não de mais admirável, no curso dos cinco últimos séculos”. (Stone, 1974, p. 63)

Durante boa parte do século XX, apesar das constantes exortações metodológicas de um historiador influente como Lucien Febvre e do exemplo concreto das novas pesquisas pouco a pouco inauguradas e consolidadas na França, a História Política, com ênfase sobre os aspectos jurídicos e institucionais das monarquias modernas, persistiu como horizonte privilegiado de pesquisa. Como frisa Emmanuel Le Roy Ladurie, foi somente quan-

* Professor de História Moderna – Unioeste.

do, nos anos 40 e 50, o grupo dos *Annales* firmou-se como *establishment* historiográfico que se assistiu a um eclipse da velha História Política, transformada então numa “parente pobre” das novas tendências (Le Roy Ladurie, 1985). Jacques Julliard, num artigo que reflete os movimentos da historiografia francesa dos anos 70, lembra que

A História Política tem má reputação entre os historiadores franceses. Condenada, faz quarenta anos, pelos melhores entre eles, um Marc Bloch, um Lucien Febvre, vítima de sua solidariedade de fato com as formas as mais tradicionais da historiografia do começo do século, ela conserva hoje um perfume Langlois-Seignobos que desvia dela os mais dotados, todos os inovadores entre os jovens historiadores franceses. O que, naturalmente, não contribui para melhorar as coisas... Tudo tomado em consideração, a História Política pereceu, vítima de suas más amizades. (Julliard, *apud* Le Goff & Nora, 1988, p. 180-181)

Por uns trinta anos ou talvez um pouco mais, a História Política viveu em completa desventura entre os historiadores da Idade Moderna francesa ligados aos *Annales*. Robert Mandrou, especialista em História da França do século XVIII, talvez seja o único nome de expressão a ter dedicado parte de sua atenção à História das estruturas políticas do Antigo Regime nos anos 60 e 70, fase em que ela gozara de maior desprestígio. (Mandrou, 1973 e 1978)

O livro de Marc Bloch, apesar do interesse despertado e até de uma certa estupefação provocada à época de seu lançamento, não inspirou estudos que seguissem na mesma trilha (Bloch, 1924). A História Política fundada em práticas cerimoniais, como o toque mágico da realeza no *Ancien Régime* e em outras dimensões simbólicas do território político, como a crença generalizada no caráter sobrenatural

dos reis, não fez descendência entre os especialistas franceses.

Nos Estados Unidos, nas décadas de 40 e 50, um historiador europeu praticamente inaugurou um novo campo de possibilidades para a História Política. Reelaborando o conceito de “Teologia Política”, anteriormente trabalhado por historiadores alemães do direito, Ernst Kantorowicz (1985) definiu e ajudou a fixar um novo questionário para o estudo da ritualidade na esfera do poder real na Baixa Idade Média e início dos Tempos Modernos.

Ao contrário do ocorrido com **Os reis taumaturgos**, a obra de Ernst Kantorowicz conheceu um enorme sucesso, acabando por fazer eco surpreendente entre especialistas de muitos centros de pesquisa norte-americanos. A partir das pesquisas de Ernst Kantorowicz, desenvolvidas nos Estados Unidos nas décadas de 40 e 50, surgiu um grupo de historiadores especialistas em História da França, o que se denomina hoje de “escola cerimonialista norte-americana”, responsável por uma notável renovação dos estudos sobre o Estado monárquico francês.

A partir das décadas de 60 e 70, por influxo de Ernst Kantorowicz e seus herdeiros intelectuais norte-americanos, como Ralph Giesey, Laurence M. Bryant e Sarah Hanley Madden, a História Política da Época Moderna conheceu um sensível impulso. Como reconhece um especialista francês, Alain Boureau (1991), é a “escola americanista” que detém as análises mais amplas e completas sobre a linguagem ritual do Estado Monárquico francês, desenvolvida entre os séculos XVI e XVII. Isso porque entre os cerimonialistas norte-americanos não se observa uma linha de demarcação rígida entre História Medieval e História Moderna, mas uma preocupação em distinguir e destacar um pe-

ríodo contínuo no qual as nuances simbólicas das cerimônias monárquicas foram sistematicamente desenvolvidas na corte de França.

O fechamento cerrado à História Política tradicional, à moda do século passado e primeiras décadas do século XX, com seus estudos de natureza predominantemente jurídica e institucional, é um fato inquestionável na historiografia francesa, mesmo muito tempo após os artigos de Henri Beer e François Simiand, publicados na **Revue de Synthèse Historique** na entrada do século.

Intelectual “combatente” por uma História distanciada do esquema “historicizante”, pista seguida por Febvre a partir dos anos 30, Henri Beer fundou a **Revue de Synthèse**, através da qual semeou dúvidas e questões novas. O artigo clássico de François Simiand, “Méthode historique et science social”, de 1903, segundo Jacques Revel, foi o texto desestabilizante “contra as regras da história positivista (pela qual) Simiand denunciava os ídolos da tribo dos historiadores: ídolo político, ídolo individual, ídolo cronológico”. (Revel *apud* Le Goff et al, 1990, p. 567)

Trinta anos mais tarde, Lucien Febvre e seus seguidores criticaram de forma contundente a História Política de efemérides predominante em seu tempo. Como se referiu Jacques Le Goff, há uns quinze anos, “a volta mais importante é a da História Política” (Le Goff, 1990, p. 8). Entretanto, Ralph Giesey frisa que não se pode construir uma história do simbólico, na esfera do poder real na Europa de fins da Idade Média e início da Época Moderna, sem o sólido apoio de uma História factual:

uma informação detalhada sobre as diversas formas de celebrações sucessivas de um mesmo cerimonial nas monarquias ocidentais necessita praticamente da redação de uma história dos

eventos, que traduza a permanência do sentido de um ato indefinido e mutante; a pesquisa dos valores simbólicos do mesmo cerimonial reclama, por seu lado, um domínio do factual. (Giesey, 1986, p. 580)

Domínio do factual não certamente alcançado pela exploração sistemática da velha História Política, ainda que esta também seja útil, mas sobre os textos de época deixados em profusão pelos mestres de cerimônias da monarquia francesa. A nova História Política, fundada no simbolismo dos cerimoniais monárquicos, vem ampliando com êxito o conceito de Estado moderno do Antigo Regime.

No *Grand Siècle* o político continua a se manter sob um modelo religioso, mas as novas circunstâncias históricas fizeram inverter e até apagar completamente certos valores dos velhos espelhos de príncipes. Desde a Antigüidade Clássica se conhece no Ocidente uma literatura voltada para a formação moral dos homens de Estado. Na Idade Média os espelhos de príncipes mantêm essa tradição. Produzidos por clérigos, dedicam-se a realçar as virtudes cristãs para a boa condução do governo por parte de príncipes, reis e imperadores. De acordo com François Bluche,

*A Idade Média adorava compor estes manuais éticos e políticos, logo denominados **Songe** ou **Miroir du prince**. Detalham-se aí as virtudes, mas também os deveres do príncipe ideal. (...) No século XVII este gênero não existe verdadeiramente. (...) Mas as Histórias da França, eruditas ou populares, desenharam a “imagem do rei”, de Pharamond o chefe místico a Luís XIII o Justo, mostrando implicitamente também o que se espera de Luís XIV, aquilo que se admira nele. (Bluche, 1986, p. 261)*

É exatamente o que fazem certos autores, e podemos perceber na literatura política do século XVII um Luís XIV por ele

mesmo, ou seja, o que o Grande Rei acha que se deve esperar da realeza. Certamente que não no espírito da Idade Média, o que seria um perfeito anacronismo. Dessa forma, não foram somente as obras de História que se ocupam do ideal ético da realeza, mas quase todos os textos de natureza política, e até mesmo em obras não explicitamente dessa natureza, como um sem número de Memórias entre as quais se destacam os escritos de Madame de Sévigné. Assim sendo, não se cometeria grande ousadia em afirmar que a figura do príncipe cristão absorve a literatura do *Ancien Régime*.

A Época Moderna, à sua maneira, deu seqüência a esse tipo de literatura política. No século XVII, muitos escritores políticos, defensores do absolutismo, ocuparam-se em traçar normas para guiar os governantes pela via da prudência, justiça, caridade e sabedoria, entre tantas outras virtudes de um extenso catálogo. Mas o fizeram por meio de exortações bem menos diretas e doutrinárias, pelo emprego de um método discursivo claramente mais teórico e abstrato, até porque a realeza no século XVII tende a sobrepor-se a todos, numa espécie de isolamento simbólico cuja expressão mais complexa foi alcançada com Luís XIV. Ao dirigir-se ao soberano absoluto, foi preciso modular a ênfase das exortações. Acerca desse aspecto Robert Muchembled se pergunta:

A força principal do absolutismo não está no fato de fundar o consenso social sobre a qualidade sagrada e inacessível do príncipe, que não é possível somente admirar, como se adora a divindade, sob pena de ser lançado para a periferia dessa verdadeira cidade de Deus sobre a terra? Se revoltar é pura e simplesmente cometer um crime de lesa-majestade, reunindo as cortes demoníacas em rebelião contra o criador. (Muchembled, 1994, p. 127)

De todo modo, os espelhos de príncipes modernos, apesar de incorporarem elementos novos, mantiveram-se como uma espécie de catecismo real, trazendo as normas para administrar o Estado, segundo as virtudes cristãs. Tais textos modelam a imagem tradicional do príncipe, esboçada desde a Baixa Idade Média e embelezada pelas gerações posteriores, constituindo uma espécie de catálogo das virtudes convenientes a uma autoridade cristã, comumente usado como obra pedagógica para a edificação da realeza. O príncipe cristão na França Moderna, para alguns autores, aproxima-se mais da perfeição por assumir posturas cada vez mais políticas; para outros, por observar valores morais em sua conduta. Na Idade Média francesa, a idéia do príncipe perfeito esteve intimamente ligada à piedade e à contrição.

Mas foi a partir de meados do século XVII que se assistiu ao máximo desenvolvimento do Estado absolutista na França; em seguida, e talvez por aderência a esse dado, por se referir ao século XVII francês como um período de intensa propaganda monárquica, pela proliferação de um autêntico “dilúvio de literatura política” (Prélot, 1974), que com alta densidade metafórica retrata a realeza sagrada do *Ancien Régime* em suas estruturas simbólicas mais significativas, fazendo com que as grandes cerimônias do Estado monárquico atingissem seu máximo desenvolvimento e complexidade por essa época.

Richelieu, Luís XVI, La Bruyère e Bossuet abordam temas políticos muito semelhantes, mas não ao ponto de constituírem uma corrente de pensamento, uma vez que exprimem idéias bem contraditórias sobre um mesmo aspecto. A realeza está no centro do discurso político. Apesar do grande investimento na figura do

príncipe, não se verifica uma unidade de sentido a seu respeito. Não se pode negar que, tanto nos grandes quanto nos pequenos autores, a tradição teórica do absolutismo esteve ligada à realeza.

Entretanto, o que se verifica é um emaranhado de imagens em que o tradicional “catálogo” de virtudes e vícios da realeza, varia sensivelmente de autor para autor. Na Baixa Idade Média houve uma teoria homogênea sobre a realeza, época em que a esfera política se equilibrava exclusivamente sobre uma plataforma religiosa. Uma realeza “evangelicamente correta” nesse período bastava para garantir o assentimento unânime sobre si mesma. Como afirma Jacques Le Goff, o equilíbrio medieval, a interdependência das três ordens só pode ser garantida pela presença real, por sua mística ubiqüidade.

O fato é que não há um enfoque unívoco sobre a realeza no século XVII. Fénelon e Bossuet, homens de um mesmo círculo, exprimem idéias amplamente contraditórias sobre o mesmo tema. Nos **Discours sur l’histoire universelle** e na **Politique tirée des propres paroles de l’Écriture Sainte** Bossuet traçou o retrato ideal do soberano. Segundo Jacques Le Brun, a figura de Luís XIV exerceu um império absoluto sobre o Bispo de Meaux, que nunca lhe dirigiu uma admoestação severa. Refletindo sobre o dilema luisca-torziano, pendente entre a glória pessoal e a “salvação pública”, Fénelon era capaz de críticas desconcertantes. Numa carta dirigida ao Rei ele adverte:

Esta glória, que endurece vosso coração, vos é mais cara que a justiça, que vosso próprio repouso, que a conservação de seu povo que perece todos os dias de doenças causadas pela fome, enfim que vossa salvação eterna é incompatível com este ídolo de glória. (cit. In: Roger, 1962, p. 261)

Como demonstram vários autores (Mousnier, 1972; Truc, 1947; Ferrier-Caverivière, 1981), os *miroir des princes* são um dos gêneros dominantes na cultura política da segunda metade do século XVII. Salvaguardando certas nuances, não me parece arriscado falar de espelhos de príncipes do século XVII, principalmente porque o domínio da moralidade real é uma coordenada ainda muito importante no período. Como se refere Michel Tyvaert,

Numerosos foram, na Idade Média, os miroir des princes encarregados de lembrar aos soberanos a prática de algumas altas virtudes. Se as obras de um Erasmo ou de um Pierre Nicole são, nos tempos modernos, as herdeiras diretas deste gênero literário, as histórias de França [do século XVII] tomam igualmente parte nesta herança. Elas também pretendem dar lições de moral a seus leitores, e muito particularmente ao primeiro dentre eles, o rei. Elas lhe propõem como exemplo a conduta de seus predecessores sobre o trono, e certamente vão até o ponto de precisar as qualidades e defeitos de cada um ao fim da narrativa que lhe é consagrada. (Tyvaert, 1974, p. 531)

Para Georges Durant, a literatura do século XVII apresenta duas tendências convergentes: as tentativas de uma quase total divinização do soberano – “Vós sois Deus na terra”, afirmava Bossuet –, e o desejo de guiar-lhe os passos por meio de lições exemplares de conduta, no exercício do *métier royal* (Durand, 1969). A realeza é como o “astro do dia” da literatura política, a todo tempo empenhada em traçar uma pedagogia real.

Os autores do século XVII acima referenciados enquadram-se num mesmo *ethos*, ou seja, no espírito político do *Grand Siècle*, que Nicole Ferrier-Caverivière classificou em três vertentes: a “corrente crítica”, da qual são expoentes Fénelon e La Bruyère, e que desferiu alguns ataques frontais à realeza solar; a linhagem “frê-

mito do coração”, que esteve marcada por um devotamento sincero ao monarca, como o autêntico desejo de reformar sua índole heróica e guerreira; e, por fim, a “literatura encomiástica” dos turiferários da Academia Francesa, que, por meio de “homenagens obrigadas”, exalta a imagem real até ao artifício e ao exagero (cit. Ferrer-Caverivière, 1981). Acerca dessas célebres homenagens, Voltaire desperta o riso ao defini-las no tempo de Luís XIV. Fazendo o discurso sair da boca de um refinado personagem inglês, perplexo diante da encenação, ele observa:

Tudo que enxergo nesses discursos é que o novo membro, tendo assegurado que seu predecessor era um grande homem, que o cardeal Richelieu era um muito grande homem, que o chanceler Séguier era um bastante grande homem, que Luís XIV era ainda mais do que um muito grande homem e, que ele, diretor, não deixa de ter parte nisso. (Voltaire, 1978, p. 44)

As dimensões religiosas do absolutismo monárquico, os seus aspectos teológico-políticos dificilmente são expostos por historiadores das idéias políticas. Tais aspectos não correspondem muito bem a um certo caráter pragmático, recorrente na obra da maioria dos especialistas da área, pelo menos até época bem recente. Desse modo, estudam-se os pensadores políticos quase exclusivamente em função de suas contribuições em torno de problemas que estão sendo vivenciados. Os programas universitários em História das Idéias Políticas são montados a partir das grandes expressões do pensamento político secularizado do século XVI.

Formulações do tipo “tudo começou com Maquiavel” ou “da política de Maquiavel a nossos dias” muitas vezes excluem textos políticos encobertos por um discurso teológico-religioso muito marcante em autores bem posteriores a Maquiavel.

Se Maquiavel e Hobbes operaram um verdadeiro curto-circuito no domínio das idéias políticas, queimando os fios da tradição pelo afastamento das nuvens da transcendência, que por tão longo tempo obscureceram o território do político, não cabe mais buscar apenas suas ressonâncias pelo futuro, os seus elementos intemporais.

No campo da História das Idéias, essa é hoje uma atitude metodologicamente anacrônica. Com certeza, um ótimo representante da nova História das Idéias é o historiador de Cambridge, Quentin Skinner. Abandonando o modelo tradicional das grandes obras e das grandes correntes de pensamento político, Skinner desce ao leito largo das diversas tendências, dos autores menores e esquecidos, dos trabalhos considerados contemporaneamente como fruto de pensadores “datados”, integrando, compreendendo e valorizando seus textos segundo o peso que tinham em seus respectivos contextos. (Skinner, 1985)

Como se refere Michel Winock, a História das Idéias da Época Moderna não pode ser mais concebida simplesmente como a “marcha dos Estados Modernos ao absolutismo monárquico”, na qual só têm assento os grandes nomes (Winock apud Rémond, 1988, p. 236). Nesse velho departamento da História Política, que de vinte anos para cá passou da pura História da Filosofia a uma História das Mentalidades Políticas, é preciso inserir também os autores menores que sequer foram notados em seu próprio tempo, acentuando os valores intrínsecos da obra no contexto de sua produção sem a obsessiva preocupação em ouvir os seus ecos na posteridade, numa espécie de “teleomania”. Esse é um dos pecados de muitos professores de teoria política, como se um Hobbes ou

um Maquiavel fossem meramente futurólogos, que não tenham se preocupado e tentado responder em seus textos aos problemas colocados pelo presente vivido, como se um Locke ou um Rousseau, ao parar para pensar em suas teorias políticas, refletissem: o que é que eu vou escrever agora para fundir os neurônios da posteridade? A esse respeito Raoul Girardet afirma que

O estudo do que se designa habitualmente pelo termo ambíguo de História das Idéias Políticas não cessou de suscitar, e há várias gerações, obras belas e fortes. (...) [Entretanto], com algumas exceções, e essas exceções são recentes, todas tendem a restringir sua exploração ao domínio exclusivo do pensamento organizado. (...) no final das contas a análise se acha sempre, ou quase sempre, reduzida ao exame de certo número de obras teóricas, obras classificadas em função do que a tradição lhes atribui em valor de intemporalidade (...) Tudo o que escapa às formulações demonstrativas, tudo o que brota das profundezas secretas das potências oníricas permanece, de fato, relegado a uma zona de sombra(...). (Girardet, 1987, p. 9-10)

Analogamente, John G. Gunnell (1981) adverte:

Enquanto a atitude histórica trata o passado como um objeto intrinsecamente digno de investigação, a atitude prática mostra interesse pelo passado em relação com o presente. (...) Enquanto a atitude histórica é a de produzir um relato concreto do passado, a atitude prática tende a tratar o passado em termos derivados do presente, em ler os eventos em sentido contrário, em compreender o passado em relação com o presente, em selecionar o que é relevante para discutir problemas contemporâneos, para justificar e condenar. (p. 21)

Correndo o risco de parecer a própria voz da vanguarda, não se trata certamente de fazer uma História das Idéias Políticas no estilo dos *grands doctinaires*, como criticou asperamente Marc Bloch, para

acentuar o desinteresse de Bossuet pelo toque taumatúrgico da realeza. Trata-se de revisitar as idéias políticas de Bossuet e seus contemporâneos, não apenas em suas relações com o Estado monárquico, mas em suas confidências com as crenças religiosas, as doutrinas científicas e os mitos populares. Em síntese, em suas confluências com o espírito social, em sentido lato. Como aponta Jean Touchard, “uma idéia política tem uma certa espessura, um certo peso social”. (Touchard, 1970, p. 3)

Dessa forma, procura-se não confundir o domínio da teoria política com o campo mais amplo, e talvez mais fecundo, da História das Idéias Políticas. De fato, do ponto de vista da metodologia, as idéias políticas foram concebidas durante muito tempo como conjuntos genéricos de pensamento, como doutrinas completas em forma de sistema filosófico fechado. Sem desconsiderar a importância de um conhecimento mais aprofundado das doutrinas políticas, a História das Idéias Políticas é pensada hoje de maneira bem diferente. Esforça-se por integrar as “doutrinas”, os “sistemas filosóficos” dos grandes autores ao complexo de crenças políticas comum também a seus contemporâneos não eruditos, “daí a proposta de uma história social das idéias, tomando por objeto o seu enraizamento e circulação”, lembra Roger Chartier (Chartier, 1990, p. 48). Tal é o caso da crença generalizada, nos séculos XVI e XVII, na natureza diabólica das práticas mágicas, aquela histeria social que Norman Cohn rotulou elegantemente de *os demônios internos da Europa*. (Cohn, 1975)

Ao mesmo tempo que uma estratégia consciente de luta aberta do Estado absolutista, que dessa forma inventa a marginalidade no Ocidente, o fenômeno da ca-

ça às bruxas enraizou-se profundamente entre as elites, o que Robert Muchembled chama de “a ausência do sentido do impossível”, só muito lentamente desenvolvido a partir dos progressos do racionalismo científico. Como reflete Georges Bouthoul (1976),

Toda mentalidade constitui, no conjunto e na média dos casos, um edifício lógico cujas peças se suportam reciprocamente e se encadeiam entre si por relações de crença. As mentalidades são compostos psicológicos extremamente estáveis. Não se pode mudar à vontade, mesmo sob coação. Se nos separarmos de nosso meio social, como Robinson Crusóé, nossa mentalidade nos permanecerá fiel.

Torna-se, então, compreensível como um humanista do porte de um Jean Bodin, que transita com fantástica erudição da filosofia à economia, não somente pode acreditar em feiticeiras e malefícios, mas foi ao ponto de escrever obras de combate a esse respeito.

O enfoque teológico-religioso do mundo se apresenta como um traço importante entre os escritores políticos do Antigo Regime. Segundo Cardin Le Bret, teórico do poder real, a marca da realeza é a de não depender senão de Deus. O direito divino isola a realeza numa espécie de império da história, anulando a velha teoria medieval do poder ascendente: a soberania vinda de Deus para o povo, e deste para os reis. Na Época Moderna a teoria descendente do poder reina absoluta, ficando interdita qualquer intermediação popular na esfera da soberania. A crise de insegurança dos séculos XVI e XVII ajudou a definir uma formatação cultural

submissa a um sistema hierárquico cujo centro vital é o príncipe, o único elemento capaz de dissipar as trevas da desordem e colocar o reino na rota da paz e da prosperidade.

Num trabalho de História das Idéias, cujos dados empíricos são textos políticos, a análise deve centrar-se sobre uma multiplicidade de discursos. Mas, como recorda um especialista em história do século XVII, Pierre Goubert, é sempre necessário ter em mente que essas fontes

exprimem antes de tudo seus autores, o clima socioeconômico-intelectual, etc... no qual eles nasceram, tradições geralmente muito antigas, esquemas, mitos velhos de vários séculos (...); é bom saber que uma grande parte das idéias ou dos princípios propagados [no Antigo Regime] eram fórmulas que se arrastavam desde Santo Tomás, senão desde períodos mais antigos. (Goubert, cit. por Duccini apud Méchoulan, 1985, p. 371).

Com efeito, a realeza francesa se inscreve na história mítica de um povo, cujo grande marco é a sagração de seus reis, através de uma intervenção providencial. Essa relação privilegiada com o celeste, que fez da realeza francesa um arquétipo entre as demais realezas europeias, está na base de um imaginário político de tipo cosmológico, definido pela crença numa hierarquia celeste e terrena, rompido no Ocidente Moderno apenas com os desdobramentos da Revolução Científica do século XVII. De fato, a realeza sagrada como centro da narrativa atravessou mil anos de história para atingir o século XVII de forma magnificente.

Referências bibliográficas

- BLOCH, M. **Les rois thaumaturges**. Strasbourg: Librairie Istra, 1924. (Há trad. Bras. Cia. das Letras, 1993).
- BLUCHE, F. **L'Ancien Régime: institutions et société**. Paris: Éditions de Fallois, 1993.
- BLUCHE, F. **Louis XIV**. Paris: Arthème Fayard, 1986.
- BOSSUET, J. B. **Discours sur l'histoire universelle**. A monseigneur le Dauphin. Paris: Flammarion, s/d.
- BOSSUET, J. B. **Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte**. Genève: Droz, 1967. (Edition critique avec introduction et notes par Jacques le Brun).
- BOUREAL, A. Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique. In: **Annales Esc**. Paris, n. 6, 1991.
- BOUTHOU, G. **Sociologia da política**. São Paulo: Difel, 1967.
- BRYANT, L. M. "La cérémonie de l'entrée à Paris au Moyen âge". In: **Annales Esc**. Paris, n. 3, 1986.
- BURKE, P. **A fabricação do rei**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- CHARTIER, R. **A História cultural entre práticas representações**. São Paulo: Difel, 1990.
- CHAUNU, P. **A civilização da Europa Clássica**. Lisboa, Estampa, 1987. 2v.
- CHAUNU, P. **A História como ciência social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- COHN, Norman. **Europe's Inner Demons**. An enquiry inspired by the great witch-hunt. London, Chatto, 1975.
- DUPRONT, A. Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective. In: **Annales Esc**. Paris, n. 2, 1965.
- DURAND, G. **Etats et institutions**. XVI-XVII^e siècles. Paris: Armand Colin, 1969.
- ELIADE, M. **Lo sagrado y lo profano**. Madrid: Guadarrama, 1970.
- ELIAS, N. **La société de cour**. Paris: Flammarion, 1985.
- ELIAS, N. **O processo civilizacional**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- FERRIER-CAVERIVIÈRE, N. **L'image de Louis XIV dans la littérature française de 1660 à 1715**. Paris: PUF, 1985.
- FERRIER-CAVERIVIÈRE, N. **Le Grand Roi à l'aube des lumières (1715-1751)**. Paris: PUF, 1985.
- FRAZER, J. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.
- GIESEY, R. **Le roi ne meurt jamais**. Paris: Arthaud-Flammarion, 1987.
- GIESEY, R. Modèles de pouvoir dans les rites royaux en France. In: **Annales Esc**. Paris, n. 3, 1986.
- GIRARDET, R. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- GOUBERT, P. L'ancienne société d'ordres: verbiage ou réalité? In: **Cilo parmi les hommes**. Paris: E. H. E. S. S., 1976.
- GUNNEL, J. **Teoria política**. Brasília: EUB, 1981.
- HUPPERT, G. **L'idée de l'Histoire parfaite**. Paris: Flammarion, 1973.
- JULLIARD, J. A política. In: Jacques LE GOFF e Pierre NORA. **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- KANTOROWICZ, Ernest. Secretos de Estado (Un concepto absolutista y sus tardios origenes medievales). **Estudios Politicos**, Madrid, n. 104, 1959.
- KANTOROWICZ, Ernest. **Los dos cuerpos del rey**. Un estudio de teologia política medieval. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- KANTOROWICZ, Ernest. **Mourir pour la patrie**. Paris: PUF, 1984.
- LA BRUYÈRE, Jean de. **Les caractères ou les moeurs de ce siècle**. Paris: Hachette, 1890. (Publiés avec Discours sur Théophraste suivis du Discours à l'Académie Française. Notes de G. Servois et A. Rébelliau).

- LE GOFF, J. et al. **A nova História**. Coimbra: Almedina, 1990.
- LE GOFF, J. et al. **A História nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- LE GOFF, J. Notas sobre sociedade tripartida, ideologia monárquica e renovação econômica na cristandade do século IX ao XII. In: **Para um novo conceito da Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980.
- LE ROY LADURIE, E. Robert Mandrou. In: **Annales Esc.** Paris, Jan./Mar., 1985.
- LE ROY LADURIE, E. Système de la cour. (Versailles vers 1709). In: **L'ARC**. Marseille, n. 85, 1976.
- LOUIS XIV. **Mémoires**. Paris: Le livre club du libraire, 1960. (Avec introduction par Jean Longnon).
- MADDEN, Sarah Hanley. L'idéologie constitutionnelle en France: le lit de justice. **Annales Esc.**, n. 1, 1982.
- MADDEN, Sarah Hanley. **Le lit de justice des rois de France**. Paris, PUF, 1991.
- MANDROU, R. **Introducción a la Francia Moderna (1500-1640)**. Ensayo de psicología histórica. México: UTEHA, 1969.
- MANDROU, R. **La raison du prince**. Paris: Marabout, 1978.
- MANDROU, R. **Louis XIV en son temps**. Paris: Armand Colin, 1973.
- MÉCHOULAN, H. (Org.). **L'Etat Baroque (1610-1652)**. Paris: J. Vrin, 1985.
- MOUSINIER, R. La formation des rois du XVIIe siècle. In: **Les institutions de la France sous la monarchie absolue**. Paris: PUF, 1972. v. 2.
- MOUSINIER, R. **La monarquía absoluta en Europa: del siglo V a nuestros días**. Madrid: Taurus, 1986.
- MOUSINIER, R. Les concepts "d'ordres", "d'états", de "fidélité" et de "monarchie absolue" en France de la fin du XV^e siècle à la fin du XVII^e. In: **Revue Historique**. Paris, n. 2, 1972.
- MOUSINIER, R. **Monarchies et royautés**. De la préhistoire à nos jours. Paris: Perrin, 1989.
- MOUSINIER, R. Problèmes de méthode dans l'étude des structures sociales des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles. In: **Revue Historique**. Paris, n. 3, 1964.
- MUCHEMBLED, R. **Le temps des supplices**. De l'obéissance sous les rois absolus. Paris: Arthème Fayard, 1991.
- MUCHEMBLED, R. **Sociétés, cultures et mentalités dans la France Moderne**. Paris: Armand Colin, 1994.
- PRÉLOT, M. **As doutrinas políticas**. Lisboa: Presença, 1974. v. 1.
- RÉMOND, R. (Org.). **Pour une Histoire Politique**. Paris, Seuil, 1988.
- RICHELIEU. Testament politique. In: **Oeuvres du Cardinal de Richelieu**. Paris: Plon, 1933. (Avec introduction et des notes par Roger Gaucheron).
- ROGER, J. **Panorama illustré du XVIIe siècle**. Le grand siècle. Paris: Seghers, 1962.
- SKINNER, Q. **Los fundamentos del pensamiento político moderno**. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, v. 1.
- STONE, L. **Les causes de la révolution anglaise**. Paris: Flammarion, 1974.
- TOUCHARD, J. (Org.) **História das idéias políticas**. Lisboa: Presença, 1976, v. 1.
- TRUC, G. **Education des princes**. Paris: Editions de Fontenelle, 1974.
- TYVAERT, M. L'image du roi. Légitimité et moralité royales dans les histoires de France au XVII^e siècle. In: **Revue de Histoire Moderne et Contemporaine**. Paris, n. 21, 1974.
- VOLTAIRE. **Cartas inglesas e dicionário filosófico**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

CULTURA, MEMÓRIA E IDENTIDADE

CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE*

José Márcio Barros**

RESUMO

Escrito originalmente como contribuição ao debate sobre “O direito à memória”, realizado no II Encontro Intermunicipal de Cultura, este trabalho aborda a questão da memória a partir das contribuições trazidas pela Antropologia Social e pela História contemporânea, especialmente no que se refere à perspectiva significacional da cultura e da identidade. A questão central tratada refere-se aos desafios que as sociedades atuais, marcadas pela “globalização das identidades”, apresentam para a análise da identidade, da memória e seus papéis na construção da cidadania.

Palavras-chave: Memória; Identidade; História.

O passado e o presente não são coisas estáveis tornadas interpenetráveis pela memória, que arruma e desarruma as cartas que vai embaralhando. O passado não é ordenado nem imóvel – pode vir em imagens sucessivas, mas sua verdadeira força reside na simultaneidade e na multiplicidade das visagens que se depõem, se desarranjam, combinam-se umas às outras e logo se repelem, construindo não um passado, mas vários passados... vão e vêm segundo as solicitações da realidade atual – também fictícia porque sempre em desgaste e capaz de instituir contemporaneidade com o passado, igual à que pode estabelecer com o futuro – tornando de vidro as barreiras do tempo. (Nava, 1974)

Modernamente, o conceito de cultura se refere a toda e qualquer ação humana sobre a natureza e, por extensão, aos resultados e produ-

tos dessa ação. Decorre desse conceito a possibilidade de se afirmar que, tanto a ação, que é trabalho e transformação, quanto seu resultado – produtos e processos culturais – definem e são definidos por padrões, normas e valores, provenientes de relações sociais desenvolvidas por sujeitos em contextos e situações específicas.

A experiência e formação cultural de um indivíduo são, portanto, o resultado do desenvolvimento, a partir de processos de socialização, de um repertório que, compartilhado com o grupo social a que pertence, viabiliza sua existência e permanência no coletivo. Indivíduo e grupo existem porque partilham um repertório

* Texto apresentado na mesa-redonda “O direito à memória” no II Encontro Intermunicipal de Cultura, realizado entre os dias 29 de maio e 1º de junho de 1996, na cidade de Vitória, ES. Parte das idéias deste texto foram publicadas em outros artigos e tiveram a importante contribuição de Maria Helena Cunha, Nísio Teixeira e Patrícia Moran, com quem dividi a responsabilidade da concepção e implantação do Centro de Referência Audiovisual de Belo Horizonte.

** Professor da PUC Minas e da UFMG.

de significados, capaz de tornar possível a comunicação e a identificação.

Esse repertório se ordena através de sistemas de códigos que traduzem as representações sociais próprias de sociedades e grupos sociais específicos, tomados em contextos também específicos. Pode-se afirmar, como o faz a Antropologia Social contemporânea, que “ a noção de cultura parte do estabelecimento de uma unidade fundamental entre ação e representação, unidade esta que está dada em todo o comportamento social” (Durham, 1980), ou seja, a própria ação já é representação, pois é a tradução de sistemas de valores, padrões e concepções de vida.

Assim, o produto cultural, seja qual for o seu formato e suporte (hábitos cotidianos, obras de arte, ritos religiosos, modelos arquitetônicos etc.) passa a representar algo que lhe é anterior e maior porque tanto a ação que o engendra quanto os resultados e significados que adquire implicam a disposição e o uso de representações simbólicas inerentes a códigos ou sistemas de classificação de determinados grupos e sociedades.

Ao se entender que os processos sociais e culturais só se realizam através de sistemas simbólicos, confere-se à cultura uma dimensão coletiva e dinâmica que pressupõe a troca de representações, de valores, de leituras da sociedade. Podemos afirmar, então, que a cultura, como sugere a antropóloga Ruth Bénédict, é uma espécie de “lente” através da qual os homens orientam e dão significado às suas ações, através da manipulação simbólica, que é atributo fundamental de toda prática humana. Ou seja, a cultura é ponto de onde se avista e se constitui a realidade; é condição para a construção da história e da memória de um povo e, portanto, formadora de sua identidade.

Mas a sociedade moderna e, se quiserem, a sociedade pós-moderna, é marcada por uma tensão contínua entre a homogeneidade e a heterogeneidade, tomadas aqui como dimensões complementares que resultam de uma organização social, ao mesmo tempo localista e globalista. Como afirma o antropólogo Gustavo Lins Ribeiro, nessas sociedades “a tensão heterogêneo/ homogêneo situa-se, assim, no campo das contradições, criada por forças globalistas *versus* localistas. (...) A proximidade e interdependência das diferenças, que se dão de maneira cada vez mais complexa e crescente, são fatores que contribuem tanto para a percepção de encolhimento do mundo contemporâneo quanto para a fragmentação das percepções individuais, num movimento duplo de homogeneização e de heterogeneização que se dá pela exposição simultânea a uma mesma realidade compartilhada por olhares claramente diferenciados”.

Conseqüentemente, os fenômenos socioculturais localizados e específicos passam a exigir uma análise não mais centrada apenas em si próprios, pois resultam de uma estrutura social, que distribui seus bens materiais e informações de maneira diferenciada e cada vez mais inter-relacionada.

Assim, o termo “cultura” passa a se referir a tudo o que marca a semelhança e a diferença entre os indivíduos e os povos. A identidade dos indivíduos, grupos e sociedades passa a ser pensada como decorrência da multiplicidade de suas referências constitutivas, ora localistas, ora globalistas.

Portanto, a identidade cultural nas sociedades complexas será a tradução da diversificação das experiências sociais e de seus sistemas de representação, apontando para o fato de coexistirem em situação

de contato cada vez mais recorrentes, distintas e, às vezes, divergentes formas de conceber e agir sobre o mundo, inaugurando um processo contínuo de negociação e comunicação.

Delineia ainda esse quadro o fato de que, mesmo em sociedades que definem com maior rigor o espaço de autonomia individual, inexistem um processo de socialização único e integral dos indivíduos de um mesmo grupo ou sociedade. O indivíduo moderno e pós-moderno vive diferentes padrões e dinâmicas culturais. É possível, então, afirmar que, para além da heterogeneidade e da complexidade, marca essa dinâmica cultural a maneira diferenciada e contraditória com que cada um dela participa.

Se a identidade cultural de uma sociedade, grupo ou indivíduo, se os significados de suas tradições, de suas práticas e hábitos culturais só podem ser pensados a partir do sistema de representação e classificação a que pertencem, este resulta de um singular processo de troca entre universos cada vez mais intercambiáveis, resultado de complexas interações e negociações simbólicas.

Todas as sociedades mudam. As mais complexas a uma velocidade maior; as menos complexas, mais lentamente. O tempo, elemento importante na análise da cultura, encerra sempre uma tensão: “A oposição antigo/moderno é um dos conflitos através dos quais as sociedades vivem as suas relações contraditórias com o passado” (Legof, 1984). Na sociedade complexa urbano-industrial, os processos de transformação são muito rápidos e fazem com que o indivíduo se reproduza socialmente de forma fragmentada em seu próprio meio.

Tal dinâmica e velocidade costumam sugerir aos seguidores de Adorno, Hork-

heimer e Marcuse o advento de uma sociedade de massa, marcada pela perda irremediável e irrecuperável das identidades culturais. A “coisificação do espírito” e a “unidimensionalidade” da cultura de massa são marcas dessa visão apocalíptica-contemporânea. Tal visão, entretanto, ao considerar a cultura como unificada pela Indústria Cultural, toma o sujeito receptor como agente passivo, esquecendo de qualificá-lo como o agente receptor que manipula os novos códigos simbólicos à luz de seu contexto cultural, que é amplo e variado.

Na verdade, a cultura é sempre uma experiência seletiva. A diversidade de produtos e manifestações culturais oferecida pela indústria cultural nas sociedades complexas não se implanta nos indivíduos como uma espécie de terreno virgem, pois estes possuem códigos, referenciais a partir dos quais realizam ativa e seletivamente sua leitura do mundo.

O desafio da experiência cultural, hoje, parece nos remeter a três ordens de situações/problema:

1. A primeira, referente a sujeitos e grupos que resistem e sobrevivem fechados sobre si próprios, desenvolvendo mecanismos de controle da reprodução de seus sistemas de representação, esquivando-se do contato com o diferente. Incluem-se, nessa situação, minorias étnicas, religiosas, grupos radicais urbanos, que, através de visões fortemente etnocêntricas, desenvolvem uma postura de recusa à mudança. Aqui o desafio é a compreensão da permanência e suas várias formas, num mundo cada vez mais mutante.
2. A segunda, referente aos grupos e sujeitos de grandes centros urbanos industrializados, cujo processo de

globalização da economia já atinge seu cotidiano cultural, através da exposição e do convívio com uma gama variada de representações que transcendem origens geográficas, limites nacionais e determinações temporais. Trata-se de uma experiência onde se intensificam as misturas, pulverizam-se as identidades e homogeneizam-se as subjetividades (Rolnik, 1996). Aqui o desafio é compreender como as modelações do universo subjetivo advindas das velozes transformações geradas pelo mercado cultural globalizado convivem com as forças locais, as referências identitárias tradicionais, ou seja, como compreender as relações entre o mundializado e o local.

3. A terceira diz respeito àquele segmento da sociedade que, nem entrincheirado em suas singularidades, nem tocado pelas antenas da pós-modernidade através das infovias, vive mudanças em suas dinâmicas culturais originais sem, contudo, perder seus referentes, seus laços que o prendem a uma origem, a um grupo, a um tempo. Aqui o desafio é compreender como, sem aguçar o sentimento etnocêntrico e sem inscrever-se na experiência da mestiçagem pós-moderna, as subjetividades de sujeitos, grupos e sociedades, continuam “a ignorar as forças que as constituem e as desestabilizam por todos os lados, para organizar-se em torno de uma representação de si dada *a priori*, mesmo que, na atualidade, não seja sempre a mesma esta representação”. (Rolnik, 1996)

Voltando à questão da memória, seu exercício é, pois, o exercício da lembrança, que, por sua vez, é o exercício do pen-

samento simbólico – característica fundamental do homem. São, portanto, processos e práticas culturais. Ao recolher fragmentos essenciais para a reconstrução e a manutenção presente e futura da identidade humana, lembrança e memória agem, contudo, diferentemente. A lembrança é a sobrevivência do passado, que emerge à consciência na forma de imagens-lembranças. A sua forma pura estaria, como afirma Bergson, nos sonhos, e a sua forma “impura” em nossas máquinas fotográficas e câmeras de vídeos portáteis. São acontecimentos isolados, que promovem a “ressurreição” do passado, do acontecido, caracterizando-se pela sua singularidade evocativa.

Por outro lado, a memória pode ser definida como um hábito, ou seja, como um mecanismo motor e cultural, cotidianamente presente na vida de indivíduos e grupos. Ela é depositária dos valores culturais estruturantes das práticas sociais necessárias ao convívio em grupo, da qual não se pode falar de forma isolada ou descontextualizada, mas sempre em termos de “quadros sociais da memória” (Hawlbaks, 1983), referentes às classes sociais, grupos de socialização, trabalho etc. Inscreta na cultura e produtora de processos culturais, a memória é uma espécie de reservatório que aglutina os processos de identidade e identificação. Nesse sentido, é sempre um refazer, reviver, repensar com imagens, conceitos, práticas, objetos e idéias. Entendida como trabalho de reconstrução do passado, de ressignificação do presente e antecipação do futuro, a memória consolida-se como “um trabalho sobre o tempo e no tempo”. (Chauí, 1983)

O passado não sobrevive ao tempo nem ascende à memória como simples objeto. A imagem do passado é sempre diferente do passado experimentado, con-

solidando seu caráter dinâmico e seletivo tal e qual os processos culturais globais. Entretanto, terão maior ressonância no presente os fatos e emoções que, de alguma maneira, constituíram experiência para o indivíduo, inscrevendo-se, assim, em seu sistema de representações.

Sem memória, o presente de uma cultura perde as referências ideológicas, econômicas e culturais que a originaram. Reside aqui sua dimensão política. Como elemento fundamental na identidade cultural de um grupo tanto dos dominados quanto dos dominadores, dos vencedores e dos vencidos, dos colonizadores e dos colonizados, a memória constitui um sistema seletivo e referencial, que irá localizar no presente os códigos e experiências culturais. A memória individual ou coletiva é, pois, um sistema onde se cruzam estruturas culturais, políticas e econômicas enquanto códigos de representação. As representações do passado e do presente e as idealizações do futuro também convivem na memória, conferindo ao indivíduo identidade cultural e grupal.

Procurar uma verdade na memória é deixar passar sua riqueza simbólica. É procurar uma unidade no campo da diversidade, pois confundem-se na recordação

o sujeito recordador e a coisa recordada (...) Então fará tanto sentido entender o sujeito a partir do que recordou, quanto o que recordou a partir do modo como ele fez. (Gonçalves Filho, 1989, p. 15)

Nesse sentido, não se trata de procurar coerência nas lembranças, mas tentar encontrar as matrizes fundadoras das aparentes contradições. “Não há evocação sem uma inteligência do presente, um homem não sabe o que ele é se não for capaz de sair das determinações atuais”. (Bosi, 1983)

A memória é, portanto, fonte de experiência.

É inquietante a memória quando ressuscita a voz dos que foram apagados, quando revela o que não conhecemos e vivemos mais. Mas ela é também nosso único instrumento para reencontrar e habitar ocasiões cada vez mais favoráveis. (Lévi-Strauss, apud Ponty, 1980)

Como se afirmou anteriormente, críticas à sociedade urbano-industrial apontam a perda da memória como um dos motivos para se depreciar a vida moderna. O indiferenciado cenário urbano e a troca de informações em detrimento da experiência produziram um sujeito desmemoriado, carente de experiência e, conseqüentemente, de uma inserção sociocultural crítica e atuante. Relativizando o sentido apocalíptico dessa visão, cabe ressaltar o papel da memória como via de acesso à experiência, à produção simbólica e, conseqüentemente, à releitura do tempo e espaço presentes à luz do passado. A memória promove a síntese do tempo e do espaço, guardando a simultaneidade de níveis de produção cultural.

Mas o que fazer com a memória, com as identidades, com as subjetividades num mundo ainda mais diverso, ambíguo e veloz? Segundo Suely Rolnik, dois processos opostos parecem acontecer nas subjetividades em meio ao “terremoto” que as transforma irreversivelmente:

1. Por um lado, a postura das minorias que, viciadas em suas próprias identidades originais, são consideradas politicamente corretas, “pois se trataria de uma rebelião contra a globalização da identidade”, além de ser importante arma no combate às injustiças a que grupos diferenciados pela etnia, pelo sexo, pela nacionalidade estão expostos.

2. Por outro lado, a “síndrome do pânico”, fruto da exacerbação das trocas e exigências do mundo pós-moderno, estaria levando o sujeito a um dilaceramento subjetivo que o faz projetar no outro globalizado uma espécie de prótese que substitui seu eu original.

No primeiro caso, o reconhecimento da importância de tal postura está na medida em que se caracteriza como luta pelo direito à construção das referências identitárias como um processo de singularização, de criação existencial. É a manutenção da condição de sujeito de sua própria existência que deve estar em questão. No segundo caso, trata-se de potencializar a relação do local e do global na construção

da subjetividade e da identidade contemporânea, relação esta que é marcada pelo poder disruptivo e tenso entre os envolvidos.

Hoje, o desafio a todos (de lugares os mais diferentes a partir de estratégias as mais diversas, tomam a memória e a subjetividade como instrumentos insubstituíveis na construção das identidades) é, para uns, “criar condições para o enfrentamento da experiência dos vazios de sentido, provocados pela dissolução de suas figuras”, visando a reconstrução de sua condição de sujeito ativo; para outros, ao “viciar-lhe em seu eu histórico”, moldá-lo como sujeito aberto às transformações e às diferenças.

Referências bibliográficas

- BARROS, José Márcio et al. PROJETO DE IMPLANTAÇÃO DO CENTRO DE REFERÊNCIA AUDIOVISUAL DA RMBH, SMC/PBH, 1992.
- BARROS, José Márcio. Cultura e Memória. **Cadernos de Ciências Sociais**, v. 3, n. 4, 1993. PUC Minas.
- BARROS, José Márcio. **Os daqui e os de lá**; um estudo sobre negociação de identidade. Tese de Mestrado apresentada à UNICAMP, 1992.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: T. A. Queiróz, 1983.
- DURHAM, Eunice. A dinâmica cultural na sociedade moderna. **Arte e Revista**, n. 3, 1988.
- GONÇALVES FILHO, José Moura. Olhar e memória. **O olhar**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- LE GOFF, Jacques. “Passado/Presente”, “Antigo/moderno”, “Progresso/Reação”, “Documento/Monumento”. In: **Memória-História**: Enciclopédia Einaudi, v. 1. Lisboa: Casa da Moeda, 1984.
- MARQUES, Reinaldo, PEREIRA, Vera Lúcia. **O artesanato da memória na literatura popular do Vale do Jequitinhonha**. s/r
- MERLEAU-PONTY, M. **Os pensadores**: textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- NAVA, Pedro. **O balão cativo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.
- RIBEIRO, Gustavo. **Bichos de obra**: fragmentação e reconstrução de identidades no sistema mundial. mimeo. ANPOCS, 1980.
- ROLNIK, Suely. A multiplicação da subjetividade. **Folha de S. Paulo**, 19/5/96.

DEMOCRACIA ANTIGA E DEMOCRACIA MODERNA

Cristina Vilani*

RESUMO

Este artigo faz um paralelo entre a democracia grega antiga e a democracia moderna. Procuramos mostrar quão diferentes são essas duas formas de experiências democráticas. Enquanto as instituições democrático-modernas se baseiam em uma concepção individualista, as instituições grego-antigas tinham como base uma concepção coletivista da sociedade.

Palavras-chave: Democracia; Participação; Individualismo.

O termo *demokratia*¹ foi cunhado pelos gregos na antigüidade para designar uma forma de governo em que o conjunto dos cidadãos tem a titularidade do poder político. Isto é, uma forma em que a administração da coisa pública é responsabilidade do povo e está sob o seu controle.

Dentre as instituições da Grécia Antiga destacou-se, pelo seu significado político, a cidade-república de Atenas – a *pólis* – que teve seu apogeu entre os séculos VI e IV a.C. Ali, os cidadãos, em assembléia, reuniam-se para discutir e deliberar sobre as leis e a organização da vida coletiva. O *demos* era soberano e tinha a autoridade suprema para exercer as funções legislativa e judiciária. Os requisitos para o per-

tencimento ao espaço da *pólis* eram a liberdade e a igualdade. Para o ateniense, o homem só podia exercer a política em liberdade e só podia ser livre entre seus pares.

A *pólis* grega com seus ideais de liberdade, igualdade e respeito pela lei, tem sido considerada fonte de inspiração para o pensamento democrático moderno. Entretanto, tem-se dado pouca atenção ao fato de que, embora tenhamos guardado aqueles ideais, a concepção e a forma da moderna democracia distanciam-se sobremaneira da concepção e da forma dos antigos. Quando hoje falamos em democracia, estamos falando de um governo representativo, de um Estado constitucional e das garantias das liberdades indivi-

* Departamento de Sociologia – PUC Minas.

¹ *Demokratia* – palavra grega composta por *demos*, que quer dizer povo, e *kratia*, originária de *kratos*, que significa governo, força ou potência de dominação. Literalmente democracia significa “governo do povo”.

duais. Essa democracia tem pouca semelhança com a cidade-república dos gregos. Somos diferentes dos antigos porque nossa democracia assenta-se em premissas e valores que a política grega desconhecia.

Na nossa era a forma liberal de democracia tornou-se o marco dominante no ocidente. Por isso, no presente texto, ela é o foco privilegiado de análise. Nos limites deste estudo não abordamos a democracia direta ou as formas mescladas coexistentes na modernidade. A ênfase na forma liberal não significa, entretanto, conferência de qualquer valor, isto é, não entramos na consideração da melhor democracia.

Vejamos os aspectos salientes da moderna experiência democrática, em contraste com a antiga.

A CONCEPÇÃO INDIVIDUALISTA MODERNA

O que sustenta e dá sentido às instituições modernas é a concepção individualista, segundo a qual a ação individual ganha relevo e a realidade social é vista como resultante da interação de sujeitos individuais, que a moldam de acordo com seus interesses. Essa concepção difere das concepções holísticas, para as quais o todo é anterior às partes, isto é, a sociedade tem suas próprias leis de desenvolvimento que independem da vontade ou da intenção dos indivíduos. Enquanto para os modernos o ser humano particular, com seus in-

teresses e com suas necessidades, tornou-se o valor supremo na constituição das instituições sociais, para os antigos, o ideal comum impunha-se a todos e o indivíduo era visto sobretudo como parte do órgão coletivo, do corpo social. Nessa perspectiva, a virtude cívica significava subordinação dos interesses pessoais aos ideais coletivos. Entre os modernos, o ordenamento das questões públicas deve respeitar e refletir as preferências individuais. Isto é, a dimensão cívica da cidadania (busca do bem público) é inseparável da sua dimensão civil (afirmação dos direitos individuais). Assim, na visão liberal predominante na era moderna, o objetivo da política é a busca da realização de um “compromisso optimal entre os interesses privados”. (Elster, 1989)²

Quando a vida coletiva se impõe sobre os indivíduos, a idéia de liberdade é diversa daquela em que a sociedade ontologicamente não existe, e o “reino dos fins coincide com os fins legítimos de cada homem” (Dumont, 1985). No seu famoso texto “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes” (1818), Benjamin Constant assinala que, enquanto para os antigos liberdade significava distribuição do poder político entre os cidadãos e participação no organismo coletivo, para os modernos liberdade implica segurança nas “fruições privadas”, ou seja, a segurança de esferas individuais de liberdade. Constant quis mostrar que a experiência antiga, diferentemente da moderna, não

² A interpretação binária pode ser simplista e perigosa mas, como procedimento analítico, nos foi útil, porque privilegiamos o que há de mais peculiar na ideologia moderna, a fim de buscar seus reflexos no mundo da política. Para a compreensão das representações coletivistas e suas formas mescladas com o individualismo, na era moderna, ver o texto de Dumont (1985). Segundo ele, embora o individualismo seja a marca distintiva da modernidade, não lhe é coextensivo. “O mundo ideológico contemporâneo é tecido da interação de culturas, (...) é feito de ações e reações do individualismo e de seu contrário”, resultando, muitas vezes, em “representações híbridas”. (p. 30)

No interior do próprio movimento liberal, diferentes correntes combinaram diversamente os pólos do interesse coletivo *versus* interesse individual, na busca da melhor maneira de conceber a vida social.

conheceu nenhuma forma de independência da vontade e de proteção ao indivíduo, a quem o organismo coletivo absorvia completamente.

Os antigos não conheciam a noção de livre arbítrio e de espaço privado como expressão de autonomia e singularidade. Era-se plenamente homem enquanto membro de um órgão coletivo; ser livre significava estar situado na *pólis*. Como chamou a atenção Hannah Arendt, no seu livro **A condição humana**, na antigüidade grega a liberdade era um conceito exclusivamente político.

Com essas afirmações não estamos desconhecendo a importância, para o grego antigo, daquilo que pertencia ao particular e dizia respeito ao indivíduo: a vida doméstica, a educação das crianças, o convívio com familiares e amigos, as práticas religiosas. Como escreve Vernant, “os gregos arcaicos e clássicos têm, bem entendido, uma experiência do seu eu, de sua pessoa, assim como do seu corpo, mas essa experiência é organizada de forma diferente da nossa” (Vernant, 1987). Entre os antigos, continua ele, “o mundo do indivíduo não adquiriu (como para os modernos) a forma de uma consciência de si, de um universo interior que define, na sua forma radical, a personalidade de cada um” (Vernant, 1987). A experiência de cada ser humano, na antigüidade, era orientada para o exterior e não para o interior. O brilho e a majestade dos que se distinguiam eram reconhecidos e conferidos pelo corpo social, e era com referência a esse “corpo” que os homens buscavam a perfeição pessoal. Entre os modernos, a nova forma de pensar o próprio eu fez do homem um ser que compartilha o mundo com outros seres enquanto indivíduo

singular e autodeterminado. No mundo moderno, o privado adquiriu outra conotação, transformando-se no espaço da individualidade, onde o homem afirma a sua autonomia e define suas escolhas.

A maturação da concepção individualista, como a conhecemos modernamente, foi lenta, e a sua gênese dificilmente pode ser atribuída a um pensador ou evento particular. Foi fruto de uma acumulação histórica que teve um ponto de inflexão fundamental no Nominalismo medieval, passou pelas esteiras do Renascimento e da Reforma, ganhou corpo com o Jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII e encontrou sua sistematização doutrinária no Liberalismo.

John Stuart Mill, um dos expoentes da democracia liberal, na sua obra intitulada **On liberty** (1859), definiu a liberdade como aquela situação em que ninguém deve estar impedido de fazer aquilo que deseja e não deve ser constrangido a fazer o que não deseja. Essa liberdade deve ser a mais ampla possível: só encontra limites na igual liberdade dos demais e é base da adequação entre o interesse individual e o interesse coletivo. Uma sociedade democrática é aquela que possibilita a autonomia de cada um e convive com o choque de opiniões e de interesses, gerando uma arena de embate entre diversas forças políticas.

Muitos têm chamado a atenção para o fato de que a *pólis* grega valorizou sobremaneira o livre debate entre homens plenamente cidadãos, independentemente das posições econômica e social de cada um. Todos os que faziam parte da comunidade cívica podiam participar ativamente dos debates tanto quanto das decisões finais a respeito da coisa pública.³ Mas,

³ Ver Hannah Arendt e M. J. Finley: **A condição humana** e **Democracia antiga e moderna**, respectivamente.

embora os gregos tenham valorizado as diferenças e as divergências no debate livre a respeito das questões públicas, a concepção coletivista, predominante na antiguidade, gerou um centro único de poder político – a assembléia soberana dos cidadãos. Nesse sentido podemos afirmar que a democracia dos antigos foi uma democracia concebida de forma monolítica. Entre os modernos, a visão individualista criou um sistema pluripartidário, através do qual grupos diversos se contrapõem pela conquista temporária do governo. Assim, afirma-se que, na experiência moderna, a democracia assumiu uma forma pluralista.

A IGUALDADE POLÍTICA

O enunciado moderno de “poder igual para todos” está muito longe do ideal grego de igualdade política. Entre os antigos, a participação na coisa pública não era um direito de todos porque nem todos eram iguais. O *demos* era constituído pelo corpo de cidadãos, considerados como tais somente os homens livres, ficando à margem da vida pública a maioria da população composta por mulheres, escravos e metecos (estrangeiros e seus descendentes).

Na Era Moderna, a cidadania adquiriu a dimensão de universalidade, e o domínio público foi aberto para todos. Entre os séculos XVIII e XIX, deu-se paulatinamente a ampliação dos direitos de cidadania, terminando por resultar no redimensionamento da *pólis*. O problema da organização do Estado, desse modo, passou a estar subordinado ao imperativo de

possibilitar a todos, porque cidadãos, o exercício do poder político.

O CONSTITUCIONALISMO

Para os antigos, obedecer à lei era condição de estabilidade da boa ordem política. Os textos de Platão e Aristóteles ficaram famosos pela defesa do primado do governo das leis. Tanto um quanto outro sustentavam que da submissão de todos – governantes e governados – ao império da lei dependia a salvação da cidade.⁴

Os modernos não inventaram a supremacia da lei, mas acrescentaram algo importante a ela: criaram um sistema constitucional que, além de garantir a proteção aos indivíduos, distribuiu o poder político de forma que a nenhuma autoridade fosse conferido poder absoluto. Assim, o constitucionalismo moderno inaugurou uma forma de exercício democrático desconhecido pelos antigos: assegurou as liberdades individuais e dividiu o poder do Estado. O governo deve proteger os direitos dos indivíduos e operar mantendo rigorosa distinção entre as funções executiva, legislativa e judiciária. O jusnaturalismo moderno ocupou lugar de destaque nessa transformação. Segundo essa doutrina, todos os homens têm, por natureza, certos direitos fundamentais, como o direito à vida, à segurança, à liberdade, que não podem ser violados por quem quer que seja; cabe ao Estado respeitar, garantir e proteger. O que pensadores como Locke, Montesquieu e Kant tinham em mente era um sistema capaz de impedir a consolidação de um poder absoluto e de dar garantias ao cidadão.

⁴ Ver principalmente os textos **Leis** e **Política** de Platão e Aristóteles, respectivamente.

A DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

A *politéia* era constituída por um corpo de cidadãos ativos dedicados ao processo de autogoverno e pouco tem a ver com o moderno sistema representativo e com a estrutura impessoal de comando que chamamos de Estado. A *pólis* era uma “cidade comunidade”, uma *koinonia*, e o governo, para os gregos, consistia na participação contínua e direta dos cidadãos no processo de tomada de decisões públicas. O *polítes* dedicava-se completamente à *pólis*: “governar a si mesmo significava passar a vida governando”. (Sartori, 1994)

No nosso sistema representativo, as decisões sobre a administração pública são tomadas, não pela coletividade, mas por pessoas eleitas para isso. O poder popular, para o moderno, não é concebido como o direito do cidadão governar e sim como direito de autorizar o governo e de impedir o arbítrio do governante. Nas palavras de Matteucci, a democracia, como nós a conhecemos, consiste num

complexo processo de formação da vontade política que, partindo dos cidadãos, passa pelos partidos e pela assembléia e culmina na ação do governo limitada pela lei constitucional. (Bobbio e Matteucci, 1992)

As distinções entre Estado e sociedade, cidadão e governo, representantes e representados – próprias da visão moderna – eram estranhas à cidade-república grega.

A democracia representativa liberal teve seus contornos traçados entre os séculos XVIII e XIX. Consolidou-se há menos de cem anos com o ingresso de todos na arena política. Contém a marca do individualismo e seus traços distintivos são o pluralismo, a constitucionalidade e a representação.

A questão que se coloca para o homem moderno é como ser governado sem ser oprimido e tem pouco a ver com “um povo que se autogoverna”. Embora a palavra *demokratia* seja grega, o que “agora indicamos com ela originou-se fora da Grécia e em premissas que a política grega ignorava por completo”. (Sartori, 1994)

Referências bibliográficas

- BOBBIO, M. P. **Dicionário de política**. Brasília: UNB, 1992.
- DUMONT, Louis. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- ELSTER, J. **Marx, hoje**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada**. Debate contemporâneo. São Paulo: Ática, v. 1, 1994.
- VERNANT, J. P. et al. **Individualismo e poder**. Lisboa: Edições 70, 1987.

RESENHAS

FRANCO JÚNIOR, Hilário: **Cocanha**: a história de um país imaginário. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. 313p.

Heloisa Guaracy Machado (Departamento de História – PUC Minas, doutoranda em História Social pela USP)

Na segunda metade do século XII, um poeta anônimo do norte da França imaginou um país maravilhoso, cujos componentes foram recolhidos quer da literatura clássica, quer da cultura folclórica e atualizados pelos elementos de sua época. Trata-se da “Cocanha”, uma terra de prazeres e de abundância, de harmonia social e de liberdade sexual, onde não há espaço para o sofrimento, o envelhecimento e o esforço do trabalho. No século XIII, depois de ter circulado oralmente por décadas, essa lenda foi registrada por escrito, em francês arcaico e sob a forma de versos, no **Fabliau de Cocagne**, analisado com muita propriedade por Hilário Franco Júnior em **Cocanha**: a história de um país imaginário.

Com efeito, como afirma Jacques Le Goff no prefácio, os próximos estudos sobre a sociedade cocaniana e sobre o período enfocado deverão passar, necessariamente, pelo grande livro de Hilário Franco Júnior. Entre os seus méritos, podemos citar o ineditismo do tratamento global do *corpus* sobre a Cocanha, as articulações bem efetuadas entre um país imaginário e as sociedades reais históricas, o enorme acervo de informações históricas e bibliográficas, a inclusão de ilustrações bem escolhidas e um índice remissivo incluindo muitos verbetes alusivos ao texto. Conscientes das dificuldades em tecer uma apreciação condizente com a amplitude da obra, optamos por apresentar a nossa leitura a partir de três aspectos relevantes que expomos a seguir.

Em primeiro lugar, destacamos o conteúdo enfocado e organizado em torno de quatro grandes eixos temáticos que integram a uto-

pia cocaniana como projeções do universo do desejo da população medieval: a abundância, a ociosidade, a juventude, a liberdade (analisados, respectivamente, nos capítulos 2, 3, 4 e 5). Esses tópicos funcionavam como um mecanismo de compensação à concretude mais chã, marcada, ao contrário, pela escassez (sobretudo de gêneros alimentícios), pelo trabalho incessante, pela supremacia indiscutível das tradições mais antigas sobre as inovações e da maturidade sobre a juventude, pela pressão das normas sociais e religiosas sobre as pulsões particulares e grupais.

A Cocanha é o mundo do excesso e da gratuidade; seus habitantes são sempre jovens e completamente livres. Em linguagem freudiana – cujos conceitos são às vezes utilizados por Franco Júnior na sua análise – poderíamos dizer que se trata de um mundo conduzido pelo “princípio do prazer” e pela negação do “princípio de realidade”... da dura realidade medieval. Uma negação que atua através da inversão da realidade imediata, mas não visa uma ruptura, pois não pretende destruir os fundamentos da sociedade ocidental e sim reformá-la ou restaurá-la, eliminando as ameaças de um cotidiano inóspito ou das incertezas provenientes de um mundo novo em franca ascensão no século XIII: o mundo urbano, com as suas tendências laicas e liberalizantes, que tentavam quebrar as resistências do mundo rural, aristocrático e religioso. Daí a fuga rumo a um tempo e espaço indefinidos, ou melhor, a um tempo suspenso no eterno presente de um espaço orgiástico: a Cocanha é uma festa permanente.

Por outro lado, a gama de referências preciosas provenientes do exame minucioso dos temas indicados faz emergir, secundariamente, em maior ou menor grau, vários outros que, reunidos, compõem um quadro cultural impressionante, especialmente no que se refere à (por vezes) chamada Idade Média Central: as suas práticas alimentares, o mundo das festas, dos jogos e demais formas de lazer, os espaços privilegiados e as edificações mais comuns, as cidades e países importantes ou as adversidades provocadas pelas guerras e epidemias, em um confronto permanente com a morte.

* Departamento de História – PUC Minas, doutoranda em História Social pela USP.

Conhecemos a aspreza do mundo do trabalho, os aspectos da produção e de seus usos; a comunidade de clérigos, guerreiros e trabalhadores que compunham a sociedade cristã, envolvendo certas nuances muito interessantes do psiquismo dos homens e mulheres medievais; as relações de poder, no embate entre a aristocracia (laica e eclesiástica) e as monarquias, de um lado, ou na organização dos feudos e das comunas, de outro. E, por fim, o universo de suas representações artísticas e intelectuais: a poesia medieval, a iconografia, a música, a organização do saber formal e informal. Tudo isso tendo como eixo o universo religioso de uma idade “cristica” – cujo modelo era a “cidade de Deus” – apoiada nos pressupostos da ortodoxia católica, em torno dos seus dogmas, sacramentos e personagens.

Entramos em contato também com os sentimentos e sensibilidades que distinguiam particularmente a sociedade medieval, isto é, as suas tendências (o espírito de grupo, a estabilidade, a solidariedade, os valores cortesões), as suas formas de manifestação (os sonhos e as visões, o lúdico, a sonoridade, a oralidade e a literaridade, o sensualismo e a sexualidade) e as suas idiossincrasias (o orgulho, a avareza, os tabus sexuais, as novidades, o individualismo).

Sentimentos e sensibilidades em consonância com uma visão de mundo peculiar, escatológica, no âmbito do maravilhoso cristão, o qual funcionava como “um contraponto ao cotidiano, exercia uma função compensatória em relação ao conhecido, ao previsível, ao regular, sendo assim”, e conforme Le Goff, “uma forma de resistência à ideologia oficial do cristianismo”. No “maravilhoso” se mesclavam certas categorias posteriormente seccionadas pelo pensamento moderno, tais como o “natural” e o “sobrenatural”, o “profano” e o “sagrado”, compondo um quadro mental que Aron Gurevich chamou o “grotesco medieval”. Na análise desse quadro, Franco Júnior nos informa a respeito das concepções vigentes de tempo e de espaço, de história, de cultura e de natureza, além do ideário que influenciava o pensamento político-filosófico, no embate entre os agentes de conservação e de mudanças sociais: o monismo, o panteísmo, o amaurianismo, o anarquismo, o naturalismo, o nomi-

nalismo, o realismo. Em suma, podemos dizer que se a Cocanha, ao promover a petrificação do tempo, nega a história, acaba contando, por vias avessas, a história de uma determinada época.

Em segundo lugar, destacamos os pressupostos teórico-metodológicos (discutidos na Introdução) que servem de suporte à obra na investigação do seu objeto: o **Fabliau de Cocagne**.

A perspectiva adotada é a da história social do imaginário, “que leva em conta a influência do imaginário na vida das sociedades históricas e que considera os condicionantes sociais nas produções imaginárias”. Apoiado na historiografia recente e em exemplos bastante consistentes e bem explicitados, Franco Júnior defende a validade da reconstrução histórica das sociedades imaginárias tanto quanto das sociedades concretas – bem identificadas no tempo – e a necessidade de uma investigação que articule as duas sociedades, chamando a atenção para o fato de que a fronteira colocada entre elas é, via de regra, arbitrária. De fato, como enfatiza o autor, há uma larga faixa de domínio comum que constitui o ponto de observação do historiador para uma e outra esferas da experiência social.

Ao desenvolver a sua argumentação teórica, ele nos revela a sua própria concepção de “história”, isto é, “aquela que considera o homem na sua complexidade e totalidade, encontra-se na articulação entre a realidade vivida externamente e a realidade vivida oniricamente. Uma não existe sem a outra, e ambas constroem, juntas, os comportamentos coletivos, o suceder dos eventos históricos”. O conjunto dessas premissas justifica, além disso, o objetivo geral e os critérios de sua análise: examinar a Cocanha como uma manifestação do maravilhoso, no sentido, não de uma manifestação literária exótica, mas como elemento pleno de significação histórica e social, esclarecendo as articulações entre mundo objetivo e subjetivo, externo e interno, material e psicológico, no âmbito de uma coletividade.

Efetivamente, a literatura constitui um instrumento privilegiado para o estudo do imaginário e das mentalidades. A literatura, como a iconografia, é uma construção social e, por conseguinte, em relação à Idade Média, elas

podem ser consideradas formas coletivas de representação dos mundos divino, natural e humano. Assim, visando uma interpretação semântica do documento e não necessariamente a sua forma literária, o autor procura resgatar certas imagens cujo significado nos remete à compreensão da Cocanha – uma sociedade perfeita do ponto de vista de determinados segmentos sociais, mas que atende também, em alguma medida, às expectativas de toda a comunidade.

Tais imagens são apreendidas não só pela sua inclusão no texto cocaniano, como também pela sua ausência, pois devemos considerar que a literatura reflete e, ao mesmo tempo, refrata a realidade social. Em outras palavras, cabe ao historiador desvelar os elementos subjacentes à escritura, buscando a sua intencionalidade inconsciente e as condições históricas de sua produção, aqui reunidas na figura do autor coletivo. Essa ênfase no significado do texto não exclui, contudo, um estudo da ordem do significante, tendo em vista a caracterização do campo semântico dos “jovens”, apontados como os emissores e os destinatários preferenciais do poema. Por isso, no capítulo 4, sobre a “juventude”, Franco Júnior inclui uma análise lexicográfica, que incide sobre três tipos de palavras principais – adjetivos, artigos e verbos – e outras secundárias – substantivos e advérbios.

As considerações tecidas no parágrafo anterior são reveladoras do método de trabalho adotado, tão consistente quanto a sua fundamentação teórica. Outros indicativos, nesse sentido, perfilam o capítulo inicial, na conceitualização rigorosa das categorias empregadas (como “imaginário” e as suas modalidades, “utopia”, “mito” e “ideologia”) e na caracterização cuidadosa do poema em análise: na indicação das raízes etimológicas do termo *Cocagne*, na descrição das diversas definições atribuídas ao *fabliau* como gênero literário, no levantamento da historiografia relativa ao tema da Cocanha, bem como a inserção desse tema no contexto cultural que lhe serve de base. Ou, ainda, no exame do material constitutivo do poema – sempre na perspectiva da intertextualidade e da intervocalidade – rastreando as (sete) principais heranças culturais que compõem aquilo que ele denomina como um “mosaico étnico”.

O reconhecimento das enormes dificuldades em acompanhar o trajeto dessas heranças não impede a investigação obstinada do pesquisador. Dessa forma, ele remonta ao Antigo Oriente Médio, às culturas sumeriana e judaica, perpassando os mundos greco-romano, céltico, escandinavo e muçulmano, para chegar à tradição folclórica e às elaborações eruditas que integram a cultura cristã medieval, destacando alguns dos paralelismos possíveis entre a Cocanha e obras como a Bíblia, a República de Platão e o Corão. O capítulo inclui também a transcrição do poema na íntegra, no original analisado e no francês arcaico, bem como a sua tradução para o português moderno – uma tarefa restrita aos especialistas do porte de Franco Júnior.

Mas o autor não se limita, na sua análise diacrônica, aos elementos precursores do **Fabliau de Cocagne**. De forma instigante e verticalizada ele investiga, nos capítulos 6 e 7, as suas permanências nas produções iconográficas e sobretudo literárias, que se multiplicaram na modernidade. O capítulo 6 é inteiramente dedicado à “versão inglesa” do poema, seguida também de uma tradução para o português. O capítulo 7 examina as “versões tardias”, subdivididas em “utopias eruditas” (como a de Tomas More ou Bacon) e as “versões modernas populares” europeias – na França, na Inglaterra, na Alemanha, na Itália, na Holanda. Nas três versões, são apontadas as transformações sofridas pela temática cocaniana, segundo as razões de um contexto histórico distinto: a substituição do caráter utópico pelo ideológico no poema inglês, a negação da Cocanha no novo universo de idealização das utopias eruditas e a mudança do caráter do relato cocaniano – de utopia aristocrática para utopia popular e camponesa – nas versões modernas populares.

No entanto, a grande surpresa, nesse capítulo, aquela que fala mais de perto aos brasileiros, diz respeito aos ecos da Cocanha no Novo Mundo, na América espanhola e na América portuguesa, consideradas como receptáculos de vários elementos do imaginário medieval. Um bom exemplo, nesse caso, é o popular “pau de sebo”, um descendente direto da prática do “mastro da Cocanha” na Europa, cujo aparecimento, no Brasil, foi regis-

trado pela primeira vez em 1763, no Rio de Janeiro, por ocasião da festa do Divino Espírito Santo.

Tais permanências podem ser principalmente observadas no cordel nordestino **São Saruê**, atribuído a um certo Manoel Camilo, a começar pelo vocábulo “Saruê” (derivado do francês *soirée*), correspondente a uma modalidade de dança que associa elementos franceses e americanos. Depois, pelos paralelismos tão evidentes entre o **Fabliau de Cocagne** e aquele cordel na configuração da utopia da terra maravilhosa, é praticamente impossível apontá-los como simples coincidências.

Em função da sua grande relevância e do seu forte apelo cultural, não poderíamos deixar de nos deter um pouco mais demoradamente nessa passagem do livro, destacando, a título de ilustração, algumas expressões equivalentes na qualificação da “terra maravilhosa” no texto francês e no texto nordestino, respectivamente: como um lugar onde “chove pudim” ou “chove manteiga” (no caso da “abundância”), povoado por “gansos que assam por si” ou por “peixes que se cozinham sozinhos” (no caso da “ociosidade”), cujos símbolos são a “fonte da juventude” ou o “rio da mocidade” (no caso da “juventude”), tratando-se, além disso, de uma terra “sem oposição e proibição” ou onde “não há contrariedade” (no caso da “liberdade”). Como idéia geral, por conseguinte, e de modo similar à Cocanha, São Saruê se tornou sinônimo de coisa impossível: (...) “só em São Saruê, onde feijão brota sem chovê”.

No aprofundamento da sua análise, Franco Júnior utiliza o método regressivo de Marc Bloch, que segue um percurso cronologicamente invertido, no rastreamento de quatro camadas histórico-culturais da estratigrafia folclórica do nordeste brasileiro, cuja confluência teria possibilitado o aparecimento das primeiras imagens do país de “São Saruê”: as condições arcaizantes que distinguem o Nordeste no século XX e a forte mentalidade messiânico-milenarista dos seus habitantes; a presença holandesa, no século XVII, que poderia ter trazido para o Brasil as tradições sobre a Cocanha que circulavam nos Países Baixos; as narrativas míticas indígenas que, levadas pelos tupinambás ao sertão, interagiram com o

universo cultural dos holandeses e franceses; finalmente, o substrato medieval francês trazido ou pelos soldados e comerciantes franceses que acompanhavam os holandeses, ou, diretamente, pelos colonizadores ibéricos.

Evidentemente, não se trata de ignorar a grande distância que separa os tempos históricos mencionados, incorrendo em anacronismos que negam a própria dinâmica histórica. Parece-nos óbvio o fato de que cada época deve ser tratada na sua especificidade cultural, o que não impede, contudo, o reconhecimento das aproximações possíveis entre elas ou as atualizações particulares realizadas a partir de elementos simbólicos partilhados pelo conjunto ocidental. No tocante à temática cocaniana, as diferenças são culturais, não estruturais; nesse caso, como afirma Franco Júnior, recorrendo a Lévi-Strauss, o que importa, fundamentalmente, é a história que o mito narra.

Para nós, uma das qualidades do livro é, justamente, resgatar a validade da perspectiva da longa duração histórica para a atualidade, em um contexto epistemológico dominado pela fragmentação, pelos estudos voltados para as micro-histórias. Acreditamos que, quando bem trabalhada, aquela perspectiva é capaz de esclarecer uma série de questões que nos permitem ampliar o leque das reflexões acerca de uma tradição cultural que, queiramos ou não, constitui um dos pilares da organização do nosso próprio universo material e espiritual, como podemos perceber no desenvolvimento da investigação.

No entanto, talvez o maior mérito da análise repouse na forma de sua problematização, segundo os moldes propostos pela Nova História, mas que raras vezes foi tão bem realizada, pela sua coerência e originalidade, como neste trabalho sobre a Cocanha.

Com efeito, o texto é um convite permanente ao diálogo com outras obras, com outras disciplinas, com outras épocas e com o leitor, levantando pistas e convidando-nos a segui-las, ou abrindo espaço para a continuidade dos estudos do gênero. Dessa forma, apesar de delinear a sua posição pessoal no fim de cada capítulo, para melhor defini-la, na conclusão o autor não aponta soluções definitivas para o que ele apresenta como “indefinições

historiográficas”, oferecendo, ao invés disso, uma gama de possibilidades de interpretação às suas (três) interrogações principais: “quem” foi o autor responsável pela elaboração do **Fabliu de Cocagne**? “Por que” este foi criado, isto é, qual a sua função? “Para quem” o autor escrevia?

Desse modo, na conclusão, ele enumera algumas tentativas de respostas a essas questões. Quanto à autoria do **Fabliu** (“quem?”), por exemplo, ele aponta quatro alternativas nas figuras de um trovador da corte feudal de Coigny, de um jogral de Arras, de um estudante picardo de Paris e de um goliardo de Amiens ou Leon, os quais integravam ou a baixa aristocracia laica, ou o baixo clero cidadão, tocados pelas mesmas inquietações advindas das transformações sociais da época. O mesmo raciocínio se estende às funções da Cocanha (“por quê?”) e aos seus múltiplos pretensos receptores (“para quem?”) espalhados pelos castelos, pelas praças públicas e pelas tavernas – possíveis locais de divulgação do poema.

Nesse ponto, o grande medievalista contraria alguns dos traços fundantes do maniqueísmo medieval, na versão contemporânea de uma certa racionalidade científica e acadêmica que, assentada nos velhos paradigmas do falso e do verdadeiro, do certo e do errado, atribui a si própria o papel de arauto de uma “verdade” monolítica, cristalizada. Como o autor anônimo do **Fabliu**, o autor do livro sobre a Cocanha subverte a visão de mundo binária: o primeiro, no que se refere à bipolaridade típica da sensibilidade medieval; o segundo, na quebra da repetição estéril e na renúncia ao mundo da certeza, para instaurar um momento criativo, que brota no campo do provável, abre-se ao novo imprevisível e se expõe à luz de variados olhares.

Essas características estão estreitamente associadas ao terceiro ponto que analisamos aqui: a escritura propriamente dita. Acompanhando o percurso do enunciado, deparamos com uma rara combinação de simplicidade e de sofisticação, de minúcia e de concisão, imputando clareza a uma erudição que rejeita o hermetismo, mas se curva aos enigmas da própria história. Assim, Franco Júnior não se limita às notas explicativas e bibliográficas no final do livro, endereçadas, provavelmente, ao

seus pares intelectuais. Ao mencionar um termo em latim ou um conceito de maior complexidade, ele tem o cuidado de, imediatamente, explicá-lo, precisá-lo e traduzi-lo, numa atitude de respeito para com o leitor menos familiarizado com o assunto. Desse modo, a densidade da escritura não inviabiliza a feição de um texto agradável, de fácil compreensão, que permite níveis diferenciados de leitura; atinge um público amplo, desde os especialistas da matéria até o público leigo – este, cada vez mais interessado na cultura medieval, haja vista o consumo progressivo das obras relativas ao período, no Brasil, inclusive. Nesse sentido, o livro cumpre a função social que, a nosso ver, constitui a razão última de todo trabalho acadêmico.

Quem tem o privilégio de acompanhar um pouco mais de perto a trajetória do Professor Hilário percebe que essa conduta está em plena sintonia com o perfil pessoal e profissional do investigador vocacionado pela busca genuína do conhecimento e do comunicador nato comprometido com a divulgação desse conhecimento. Pode-se não concordar inteiramente com as suas formulações em alguns momentos, até mesmo por incompatibilidades teóricas, mas não se pode negar sua seriedade e fôlego para coletar dados, reuni-los, mergulhar nas suas entrelinhas e fazê-los interagir com outros campos do conhecimento. Tais procedimentos, conduzidos por uma rara acuidade mental, possibilitam certos vãos epistemológicos bem realizados e apoiados em uma sólida fundamentação. Uma ousadia restrita ao profundo conhecedor do seu objeto e já definida no momento mesmo de sua escolha: estudar Idade Média é, em princípio, um desafio que poucos têm a disposição de assumir, principalmente na América Latina.

Ao finalizarmos a nossa leitura/viagem pela **Cocanha**. A história de um país imaginário, temos a sensação de ter assistido a uma aula-mestra sobre metodologia da história e sobre cultura medieval. Certamente, estamos diante de uma obra que já nasce como um clássico, em virtude de suas importantes contribuições para a história cultural, as quais só podem ser devidamente aquilatadas no contato direto com o texto.

BLUMEMBERG, HANS. **Naufrágio com espectador**. Lisboa: Ed. Veja, 1992.

Andrea Luciana Vieira, Cyntia Lacerda Bueno, Evandro Alves Bastos, Fabiana Melo Neves, José Otávio Aguiar e Tereza Cristina de Laurentys (alunas do curso de História – PUC Minas)

HANS BLUMEMBERG: REFLEXÕES SOBRE A METÁFORA DA NAVEGAÇÃO

Escrever uma resenha crítica sobre o livro **Naufrágio com espectador**, do historiador e filósofo alemão Hans Blumenberg, é uma tarefa extremamente angustiante. Isso porque antes de chegarmos a esse ponto, durante a nossa jornada, tivemos que deixar o lugar de meros espectadores para seguir a rota construída pelo autor. A surpresa é que, para além de qualquer expectativa de alcançar um porto seguro após a travessia, ficamos felizes ao naufragar. Mas afinal, em que consiste naufragar?

Primeiro, violamos inúmeras fronteiras. A fronteira, assim como a navegação temerária, é também uma metáfora recorrente na história dos homens. O sentido etimológico de fronteira pode ser buscado no latim. As palavras *finis* e *limen* expressam bem sua significação. Elas não implicam somente uma mera delimitação espacial mas estão imbuídas de um caráter sacrílego. O homem sempre impôs um *limen* para além do qual se estende algo que ele não compreende, não alcança. Mas, paradoxalmente, o homem não se contenta com o *finis*. Ele almeja o *infinitus*. Nesse sentido, ele é impulsionado a ultrapassar as fronteiras de sua própria existência mesmo consciente de que é uma violação, que é um “tomar de assalto” a si mesmo. Nem a angústia do confronto com o desconhecido, com o que está “mais além” pode conter o homem que vislumbra confrontar-se com sua totalidade. O castigo lançado sobre o homem que viola o *limes* que lhe foi legado é a impossibilidade de retornar ileso. *Alea jacta est*.

Uma vez que é uma metáfora o elemento norteador da discussão trazida pelo livro de

Hans Blumenberg, é de fundamental importância compreendermos as relações que ela traça entre o que José A. Bragança de Miranda (apresentador do livro) denomina de *devoir mundo da linguagem* e *devoir linguagem do mundo*.

O termo metáfora vem do grego *metaphora* e significa *transporte, translação*. Assim compreendida, a metáfora é a ponte que se constrói entre a experiência concreta do ser humano e as sensações dela advindas, de modo a tornar possível “dizer o indizível” ou, quiçá, “descobrir algo no que não se pode descobrir”.

Para expressarmos a imprecisão, recorremos a uma fonte de imprecisão, em todo o contexto objetivo: a metáfora. Esta última introduz um elemento heterogêneo. Corrigir essas discordâncias parece ser a tarefa constante da consciência, que se esforça por reunir os dados como parte de uma experiência una. No entanto, a metáfora é em si discordância, uma quebra da unidade originalmente concordante dos fenômenos. Como observa com propriedade Blumenberg: “O elemento ao princípio destrutivo torna-se, sob a pressão da obrigação da consciência ameaçada, em metáfora”.

Hans Blumenberg, utilizando-se da metáfora do “naufrágio com espectador” empregada por diversos pensadores ao longo dos séculos, constrói um estudo filosófico-histórico-literário a respeito da existência humana, do fazer e do caminhar da história. Não obstante, uma advertência deve ser feita: Hans Blumenberg não quer analisar as mudanças, mas o comportamento dos homens diante delas.

Mas por que a opção pela metáfora do “naufrágio com espectador”? Talvez porque ela seja a expressão do problema da posição do homem perante o mundo da experiência. A metáfora do naufrágio com espectador é a metáfora da existência humana. Está imbuída dos paradoxos que assustam o homem desde tempos imemoriais: cosmo e caos, terra e mar, razão e paixão, prudência e roubo, porto e nau, espectador e argonauta, avanço e recuo, nascimento e morte. Todos esses paradoxos articulam-se e rearticulam-se num jogo sistemático entre ordem e movimento, tal qual num caleidoscópio. Nesse brinquedo de criança que parafraseia a imprecisão da vida, a ordem é apenas o pressuposto do movimento

e vice-versa. Nesse sentido, o espectador é logo o naufrago, e o naufrago logo pode vir a ser o espectador. É nesse eterno jogo entre o avançar e o recuar que o homem constrói o viver. Mas o que está permeando naufrago e espectador?

O requisito fundamental para que haja um naufrago não é nem tanto a nau, mas a representação do mar. O mar é um dos *finis* diante do qual o homem se depara. E o anseio de lançar-se para além dele é uma transgressão que quase se impõe como uma necessidade. O homem é situado enquanto um ser de terra firme. A sua vida, seu cotidiano estão instituídos sobre terra firme, e o mar surge como o limite do habitável. *Aqui, onde a terra se acaba e o mar começa* (Camões).

A mitologia e a iconografia cristã alimentaram essa concepção de “mar tenebroso” durante milênios. Para os gregos, o mar é o território do terrível Poséidon. Zeus se torna o maior deus do panteão grego, dominando o céu e os fenômenos atmosféricos após vencer seu pai Cronos com a ajuda dos irmãos Poséidon e Hades. Como reconhecimento à valerosa ajuda dos irmãos, Zeus divide com eles o governo do mundo: deu os infernos a Hades e o mar a Poséidon. Embora Poséidon seja uma divindade marítima, consegue a honra de ser incluído entre os doze grandes deuses do Olimpo. Poséidon governa seu império aquático com extrema autoridade. Seu palácio erguia-se no fundo do mar Egeu – “habitação resplandecente e eterna”. Quando o deus saía, vestido com sua armadura de ouro, pegava um chicote brilhante, atrelava os cavalos que corriam como o vento, subia para o seu carro e lançava-se sobre as ondas. Os monstros marinhos o acompanhavam soprando búzios. Mas Poséidon era também um deus caprichoso: quando se enfurecia se tornava terrível e indomável. A *Odisséia* conta que, para fazer perder Ulisses, o senhor dos mares adensou as nuvens sobre ele, levantou as ondas e desencadeou os ventos. Fez também surgir dos abismos monstros terríveis, que simbolizavam as vagas alterosas, as tempestades e os macaréus devastadores. Da sua união com Anfrite nasceu um filho, Tritão, semideus ciumento e predisposto à violência, que soprava um búzio para apavorar os marinheiros. A posteridade

de Poséidon constitui uma verdadeira multidão de monstros e gigantes, violentos e malfazejos, o que ilustra bem o caos que reinava no mar e fazia tremer os homens que ousavam invadir o território de Poséidon.

A iconografia cristã também delega ao mar o local ideal para a manifestação do mal, atribuindo-lhe o traço gnóstico de sinalizar a matéria bruta que faz tudo retornar a ela própria e tudo devora. Nesse sentido, a fronteira entre terra firme e o mar representaria a queda no pecado original, ou seja, um passo dado para o inconforme e o desmesurado. Daí a promessa de que no estado messiânico não haveria a necessidade do mar (ou do território do mal), como propôs o apocalipse de João.

Mas se o mar é o limite do habitável, não é o limite do explorável. Já dissemos que o homem almeja a sua totalidade. Nesse sentido, ele busca avidamente a interação entre o cosmos (representado pela terra) e o caos (representado pelo mar). O instrumento que viabiliza essa interação é a navegação temerária. O significado mesmo de temerário já nos lança a ponte para a compreensão da inconformidade do homem diante dos limites entre o terreno do habitável e o do desconhecido e temido. Num primeiro momento a navegação é temerária por ser considerada arriscada, imprudente, pois impera a concepção do mar enquanto limite natural do espaço e empreendimentos humanos e a sua demonização enquanto esfera do incalculável, da desordem, do incomensurável. Mas logo se esboça o significado de temerário que acaba por lançar o homem ao mar: agora o homem se permite ser arrojado, audacioso, atrevido.

Sendo a navegação temerária, nesse contexto, a metáfora simbolizadora da própria existência, o homem enquanto argonauta tem no naufrágio uma consequência legítima da navegação, naufrágio este entendido enquanto mergulho em sua própria subjetividade. O homem que conquistou os ares, arroteou todos os continentes da terra, conheceu os mares e ousou atravessar o limite atmosférico do planeta, conhece pouco ou nada a respeito de seu próprio oceano interior, não raro acometido pelas tempestades causadas pela angústia. Angústia esta entendida aqui no sentido kierkegaardiano (determinação que revela a

condição humana caso se manifeste psicologicamente de maneira ambígua e o desperte para a possibilidade de ser livre).

Nesse sentido, o naufrágio é o momento no qual o homem experimenta uma redefinição e/ou recomeço, por vezes conversão, em seus objetivos existenciais básicos. Ora, todo naufrágio pressupõe o impulso primeiro de se lançar ao mar: o naufrágio é, por assim dizer, uma consequência legítima da navegação. O aspecto ilusório do porto alcançado com felicidade e a calma que impede o avançar do barco são antíteses do sentido maior que a tempestade possui para o argonauta. Na verdade, o homem precisa do naufrágio porque precisa de confrontar-se consigo mesmo: o momento turbulento do naufrágio é, quicá, o único momento no qual o homem está sozinho consigo mesmo, está totalmente à mercê do seu eu. Não pode se agarrar ao outro: só conta consigo mesmo. Não são muitos os que se aventuram a enfrentar-se a si próprio. Há sempre a possibilidade do espanto.

Mas há sempre aqueles que, ao se disporem a levar a cabo essa árdua jornada, conseguem dela extrair a essência do naufrágio. Zenão de Chipre (340-264 a.C.) nos fornece a chave para nos embrenharmos na metáfora do naufrágio enquanto uma figura filosófica: ao experimentar um naufrágio, teria compreendido o sentido primeiro da vida que não se situaria no acúmulo de posses maiores do que aquelas que poderiam ser transportadas por um provável naufrago ao nadar. "Só como naufrago naveguei pelo mar com felicidade".

No entanto, o que interessa a Blumemberg não são as vicissitudes porventura experimentadas durante a viagem náutica, mas a atitude do argonauta diante delas, sua reação e o estado de sua alma após o que, por assim dizer, metaforicamente, poderíamos designar como o naufrágio. Caminhando por aqueles que, na esteira da história clássica grega, seriam alvo de toda a detração por parte dos socráticos, chegamos a Aristipo. Esse sofista, tendo sofrido um naufrágio e aportado em uma praia na qual se vislumbravam figuras geométricas na areia, sente suscitar-lhe, como inspiração, a brilhante idéia de dirigir-se ao ginásio da cidade e, através de seus apurados conhecimentos, conquistar em disputas filosóficas os ví-

veres necessários para si e seus companheiros. A figura geométrica aí se coloca enquanto sinônimo da presença de seres humanos racionais. É um momento até mesmo de reavaliação dos valores, aquele momento do qual se extrai a essência da vida. Nesse sentido, nos revela Aristipo: "Só aquilo que as inclemências do destino, a revolução ou a guerra não podem prejudicar é importante para a vida". Também na *Odisséia*, Homero – para quem os olhos do corpo estavam fechados e os do espírito abertos às imagens inspiradas pelas musas – classifica como humanas as sociedades que conhecem e se utilizam do pão e do vinho. Condição de humanidade ou não, toda a Europa, há milênios, tem nesses dois elementos a base de sua alimentação. A condição eurocêntrica da razão ocidental imposta ao mundo pelas grandes navegações e pela expansão imperialista faz crer também que a razão, exaltada pelo homem do século XVII (e representada aqui pelas figuras geométricas na praia) seja a característica por excelência da humanidade. A desilusão que, ao longo dos séculos seguintes levaria o homem a relativizar o messianismo dessa razão e a compreender cada vez com maior profundidade sua condição de ser de emoções, leva à compreensão de que *navegar é preciso, viver não é preciso*.

A metáfora do naufrágio nos sugere aqui o momento em que o homem se depara consigo mesmo, com o seu eu mais escondido (principalmente dele mesmo). A consciência da própria inconstância, indeterminação, inerente à existência é o que torna a austeridade pregada pelos estóicos uma necessidade e uma atitude prudente e sábia a todo o que se propõe à navegação temerária. Poderíamos daí extrair uma questão fundamental: mas afinal de contas, o que resta ao naufrago?

Montaigne nos diria que o despojo do naufrago é a posse de si mesmo. E a posse de si mesmo é o resultado da autodescoberta, da auto-apropriação, do confronto consigo mesmo de que falávamos há pouco. O naufrágio é, nesse sentido, o espaço/momento da descoberta/encontro com a essência do próprio naufrago. Montaigne é categórico sobre o sentido atribuído ao naufrágio: "O interior é inatingível do exterior".

Mas Montaigne também se dá conta de que

a navegação temerária e o próprio naufrágio (conseqüência legítima) impõe ao homem um “desfazer-se” de suas ilusões sobre si mesmo. Uma dessas desilusões é sobre a própria existência do homem. Desde sempre, o homem recusa-se a aceitar que a morte é o seu fim derradeiro: considerar-nos demasiados importantes para aceitar que as coisas continuam sem nós e que não sofrem com a nossa ausência. Mas a recíproca também é verdadeira: o mundo da terra firme também nos escapa à medida que nos afastamos dela; faltariamos às coisas à medida que elas nos escapam. Mas não seria esse “escapar-se” o pressuposto para atingirmos a nós mesmos? A distância é, por vezes, necessária para um confronto mais sincero consigo mesmo. Quando tudo e todos nos escapam só nos resta a nós mesmos. Poderemos escapar de nós mesmos?

Há os que pensam que sim. O espectador é, talvez, um dos mais legítimos representantes desse grupo. Mas o viajante que reluta deixar o porto também o é. O próprio Montaigne justifica essa posição: “E eu hei de utilizar tantas amarras quanto o meu dever o permita para me manter à tona da água”. É o homem que adia o momento doloroso de encontrar-se consigo mesmo. Mas, se Montaigne admite o direito do homem de ser espectador, de estar à margem firme, fora do perigo, Nietzsche nega a possibilidade de abstenção. Para ele, além do fato de sempre estarmos já embarcados e embrenhados no mar, somos também (e inevitavelmente) naufragos. É o *perder-se a si mesmo* de Nietzsche contrapondo-se ao *deparar-se consigo mesmo* de Montaigne. Mas, angustiante dúvida: não seria o *perder-se a si mesmo* o tênue limite que separa o momento de *deparar-se consigo mesmo*? Ou seria o contrário?

Mas o naufrago chega, por fim, a terra firme. E surpreende-se: ela não oscila. Numa constatação sutil, Blumenberg nos diz que a terra firme não é a posição do espectador, mas a do naufrago salvo. E o que resta ao naufrago é o desejo de voltar ao mar porque a posse de si mesmo é tão imprecisa quanto a vida. Só o navegar é preciso.

Mas o espectador é um espectro que ronda o naufrago. O espectador não goza da sublimidade de um deus que se coloca acima de tudo e de todos, nem da neutralidade de um

objeto inerte como se poderia crer até certo momento do texto; ele faz parte de seu tempo, está historicamente situado. Daí a relevância de Epicuro ser grego, e Lucrecio, romano, e de dois séculos os separarem. O filósofo faz parte de sua filosofia; esta filosofia, por sua vez, é um reflexo das indagações de seu tempo, das quais está imbuído e não pode se apartar totalmente. Tão puro e imparcial e alheio aos fatos, não pode ser o espectador do mundo, a não ser que transcendesse a condição humana e alcançasse a imunidade de um deus.

Mas há momentos em que o homem deve assumir a posição de espectador. É o caso de Goethe, que assume a função de espectador para depois escrever sobre sua experiência. É a arte de sobreviver num momento-limite. Goethe, ao escrever, também se indigna e, ao indignar-se, também naufraga.

O processo metafórico e o processo real de transposição do limite da terra firme para o mar ofuscam-se um ao outro, exatamente como o risco metafórico e o risco real do naufrágio. Num dos pensamentos elementares do iluminismo, percebe-se claramente expressa a idéia de que os naufrágios são o preço a pagar para que uma calma total dos mares não torne o tráfego mundial impossível para os homens. Aí estaria a justificação das paixões. A razão, entendida como a calma do mar, seria então a imobilidade do homem em posse total de sua prudência. Justamente o oceano agitado da alma incendiada de paixões constrói e destrói tudo; destrói o antigo para construir o novo, torna possível, simultânea e dialeticamente, a navegação do barco da história dos homens. Se a razão dominasse o mundo, a rigor, nada aconteceria nele. O paradoxo entre a razão e a paixão constitui, nesse sentido, uma das angústias do homem.

Mas é preciso ater-se ao fato de que a sabedoria consiste em aliar razão e paixão. Lembremo-nos aqui, mais uma vez, de Camões: se é verdade que não controlamos o vento e as tempestades (o curso da vida), não podemos desconsiderar o fato de que temos total controle sobre o barco (o navegar). A arte de sobreviver não seria, portanto, o equilíbrio entre razão e paixão? Talvez, posto que nem o equilíbrio é algo constante.

Os navegantes temem a calma e só de-

sejam ventos, mesmo se expondo ao possível e provável perigo de uma tempestade. Os ventos, no caso do homem, seriam os movimentos do ânimo, fonte de todas as paixões empreendedoras e destruidoras. Talvez esses mesmos movimentos da alma "angustiada" de gênios artísticos como Michelangelo tenham sido responsáveis por sua produção artística em que vislumbramos profunda sublimidade associada à inquietação e à tempestade interior. Também em Voltaire as paixões são a energia que move o mundo dos homens. Assumindo a função de "faca de dois gumes", a paixão é o vento que impulsiona a vela mas também pode desviar a nau. É a bÍlis que digere os alimentos mas torna também o homem colérico.

A ciência enquanto metodologia que permite um saber sistematizado fundamentado na experimentação decepcionou-nos até certo ponto, não realizou em sua plenitude as esperanças, desejos e aspirações que nela depositávamos. No entanto, não conseguimos ainda sobrepujá-la significativamente em suas realizações que, embora não satisfaçam totalmente a infinita aspiração humana, são suficientes para atender às exigências de conservação da vida.

Como tábua de salvação, como prancha que se apresenta àquele que está prestes a afogar-se, a ciência pode salvar vidas e não se resume a uma simples palha, que abandona totalmente ao desamparo a quem nela se apóia, por sua fragilidade irremediável, como querem alguns. Contudo, não temos ainda um barco de salvação, nem avistamos, ao que nos parece, a possibilidade de obtê-lo. Se a imprecisão é reduzida num determinado lugar, ela pode aparecer novamente e com mais força em outro, havendo, por assim dizer, um entrelaçamento entre o que está previamente dado e a ausência de qualquer pressuposto. Se não há terra firme como horizonte a ser atingido, nosso barco deve ter sido construído já em alto-mar por aqueles que nos precederam, a partir dos destroços de embarcações preexistentes, já superadas e destruídas pelas vagas enfurecidas.

Nadando, porque então sabiam nadar e se safar entre as ondas, nossos antepassados ou-

sadamente construíram o "navio confortável" em que hoje muitas vezes nos acomodamos sem coragem de saltar ao mar e recomeçar todo o processo, a partir mesmo dos destroços de naufrágios anteriores. O barco atual, que a rigor não é muito mais do que uma prancha (e decepcionados descobrimos, não raro, sua fragilidade) é o resultado histórico, simultâneo e dialético de sucessivas remodelações e reconstruções que, somadas, nos permitiram o mínimo de segurança de que hoje dispomos. Mas a natureza mesma da alma humana não procura porto seguro, já que este se apresenta como inexistência na realidade acessível: o porto seguro ou a segurança almejada estão, na verdade, não fora do universo interno do homem, mas escondidos nas profundezas do oceano do seu ser. Singrar esse oceano, captá-lo em sua essência, é algo obtido no próprio ato da navegação temerária, uma vez que também nesses domínios o caminho se faz ao caminhar e a realização está no pleno devir da realidade humana a que Hegel denominava em sua projeção exterior: "objetivação do espírito". A "objetivação do espírito" se dá no processo dialético da história dos homens, durante seu processo de humanizar a natureza, iniciado a partir do próprio surgimento da espécie na terra. O mundo humanizado de hoje é reflexo dos milênios de construções anteriores.

O novo surge a partir dos destroços do velho em confronto com a necessidade premente de sobrevivência ou com a ambição pura e simples de uma "navegação temerária", gerando como síntese um produto ao mesmo tempo híbrido e inédito, calcado em alicerces que também flutuam sobre as águas que a tudo renovam. Nesse sentido, construímos o novo barco a partir dos destroços.

Referências bibliográficas

- BLUMENBERG, Hans. **Naufrágio com espectador**. Lisboa: Ed. Veja, 1992.
- DUBY, Georges (Org.). **A civilização latina**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Hernán Cortés y la Mar del Sur**. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica/ Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.

Outras publicações da Editora PUC Minas

ARQUITETURA – CADERNOS DE ARQUITETURA E URBANISMO – Departamento de Arquitetura e Urbanismo
BIOS – Departamento de Ciências Biológicas
CADERNO DE CONTABILIDADE – Departamento de Ciências Contábeis
CADERNO DE ENTREVISTAS – Departamento de Comunicação Social
CADERNO DE ESTUDOS JURÍDICOS – Faculdade Mineira de Direito
CADERNO DE REPORTAGENS MALDITAS – Departamento de Comunicação Social
CADERNOS DE ADMINISTRAÇÃO – Departamento de Administração
CADERNOS DE BIOÉTICA – Núcleo de Estudos de Bioética
CADERNOS CESPUC DE PESQUISA – Centro de Estudos Luso-afro-brasileiros da PUC Minas
CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS – Departamento de Sociologia
CADERNOS DE ECONOMIA – Departamento de Economia
CADERNOS DE ENGENHARIA – IPUC – Instituto Politécnico da PUC Minas
CADERNOS DE GEOGRAFIA – Departamento de Geografia
CADERNOS DE LETRAS – Departamento de Letras
CADERNOS DE SERVIÇO SOCIAL – Departamento de Serviço Social
EDUCAÇÃO – CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – Departamento de Educação
ENFERMAGEM REVISTA: CADERNOS DE ENFERMAGEM – Departamento de Enfermagem
EXTENSÃO: Cadernos da Pró-reitoria de Extensão da PUC Minas
HORIZONTE – Revista do Núcleo de Estudos em Teologia da PUC Minas
ORDEM E DESORDEM: CADERNO DE COMUNICAÇÃO – Departamento de Comunicação Social
SCRIPTA – Revista do Programa de Pós-graduação em Letras e do CESPUC
SPIN – ENSINO E PESQUISA – Departamento de Física e Química
VERTENTE – Revista da PUC Minas Contagem

Composição Eletrônica:

EMS editoração eletrônica
magalhaes.salles@hotmail.com • Tel.: (31) 3041.1113

Impressão:

FUMARC
Fundação Mariana Resende Costa
Av. Francisco Sales, 540 • Floresta
Fone: (31) 3249.7400 • Fax: (31) 3249.7413
30150-220 • Belo Horizonte • Minas Gerais

